

ISSN 2618-849X

ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ КАВКАЗА

*History, Archeology and
Ethnography of the Caucasus*

Т. 21
№ 2. 2025

**Издание
Института
истории, археологии
и этнографии
Дагестанского
федерального
исследовательского
центра РАН**



ФГБУН ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ДАГЕСТАНСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ КАВКАЗА

HISTORY, ARCHEOLOGY AND ETHNOGRAPHY
OF THE CAUCASUS

Т. 21

№ 2. 2025



Махачкала, 2025

ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ КАВКАЗА

Учредитель: ФГБУН Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН
Издается по решению Ученого совета Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН с 2005 г.
(ранее Вестник Института истории, археологии и этнографии. Свид. о рег. ПИ № ФС77-49956).
Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (РОСКОМНАДЗОР).
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72534 от 28 марта 2018 г.
Периодичность: 4 выпуска в год

Главный редактор

Амирханов Хизри Амирханович, Институт археологии РАН, Россия

Первый заместитель главного редактора

Далгат Эльмира Муртузалиевна,

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Заместитель главного редактора

Мусаева Майсарат Камиловна,

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Редакционный совет

Аликберов Аликбер Калабекович, Институт востоковедения РАН, Россия
Булатов Башир Булатович, Дагестанский государственный университет, Россия
Деревянко Анатолий Пантелеевич, Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Россия
Кемпер Михаэль, Университет Амстердама, Нидерланды
Мацузато Кимитака, Токийский университет, Япония
Мусеибли Наджаф Алескер оглу, Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Азербайджана, Азербайджан
Мустафаев Шаин Меджид оглы, Институт востоковедения им. академика З.М. Буниятова Национальной академии наук Азербайджана, Азербайджан
Наумкин Виталий Вячеславович, Институт востоковедения РАН, Россия
Рейнольдс Майкл, Принстонский университет, США

Редакционная коллегия

Абдулмажидов Рамазан Султанович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Абдулвахабова Бирлант Борз-Алиевна, Чеченский государственный университет, Россия
Alizadeh Karim S, Государственный Университет Гранд-Велли, Мичиган, США
Аникеева Татьяна Александровна, Институт востоковедения РАН, Россия
Анчабадзе Юрий Дмитриевич, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Аракелова Виктория Александровна, Российско-Армянский (Славянский) Университет, Армения
Бабаджанов Бахтияр Мираимович, Институт востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии Наук Республики Узбекистан, Узбекистан
Барамидзе Цира Ревазовна, Институт кавказоведения Тбилисского государственного университета, Грузия
Бобровников Владимир Олегович, Институт востоковедения РАН; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге, Россия
Бустанов Альфريد Кашафович, Амстердамский университет, Нидерланды
Гаджиев Муртазали Серажутдинович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Гванцеладзе Теймураз Ионович, Сухумский государственный университет, Грузия
Гелашвили Нана Георгиевна, Тбилисский государственный университет им. И. Джавахишвили
Зиливинская Эмма Давидовна, Институт этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Россия
Казанский Михаил Михайлович, French National Centre for Scientific Research, Франция
Капустина Екатерина Леонидовна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Россия
Квициани Джони Джокиевич, Тбилисский государственный университет, Грузия
Кудаева Светлана Григорьевна, Майкопский государственный технологический университет, Россия
Магомедханов Магомедхан Магомедович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Максимчик Андрей Николаевич, Белорусский государственный университет, Белоруссия
Малашев Владимир Юрьевич, Институт археологии РАН, Россия
Марзоев Ислам-бек Темурканович, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева
Мастыкова Анна Владимировна, Институт археологии РАН, Россия
Муминов Аширбек Курбанович, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан
Obrusanszky Borbala, Karoli Gaspar University, Венгрия
Осмаев Аббаз Догиевич, Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН, Россия
Reinhold Sabine, Deutsches Archäologisches Institut, Германия
Rodrigue Barry H, Международный Университет Симбиоза, Индия
Сулейманова Севда Алиевна, Институт востоковедения им. академика З.М. Буниятова Национальной академии наук Азербайджана, Азербайджан
Табатабائي Сейед Хусейн, Восточноевропейский департамент Организации культурных и исламских связей Исламской Республики Иран, Иран
Таймазов Артур Исраилович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Тетуев Алим Инзрелович, Институт гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН, Россия
Шихалиев Шамиль Шихалиевич, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Эрлих Владимир Роальдович, Государственный музей Востока, Россия
Ярлыкапов Ахмет Аминович, Московский государственный институт международных отношений Министерства иностранных дел РФ, Россия

Исполнительный директор

Мусаев Махач Абдулаевич

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Ответственный секретарь

Капанова Лейла Шамильевна

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Переводчик

Сефербеков Магомедхабиб Русланович

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

На обложке изображен элемент народного орнамента Дагестана
Ответственность за высказывания, точность цитат, фактов, названий и имен несут авторы
Мнение редакции может не всегда совпадать с точкой зрения авторов
При использовании материалов журнала ссылка обязательна

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2025
© Все авторы, Т. 21. №2. 2025

Адрес редакции: 367030, Махачкала, ул. М. Ярагского, 75
Тел.: 89285845554, E-mail: caucasushistory@yandex.ru

HISTORY, ARCHEOLOGY AND ETHNOGRAPHY OF THE CAUCASUS

Founder: Daghestan Federal Research Centre of RAS Issued by decision of the Academic Council
of the Institute of History, Archeology and Ethnography of DSC RAS since 2005
(formerly as Bulletin of the Institute of History, Archeology and Ethnography. Reg. cert. PI № FS77-49956)
The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass Media (ROSKOMNADZOR)
Registration certificate PI № FS77-72534 of March 28, 2018
Periodicity: 4 issues per year

Editor-in-Chief

Khizri A. Amirkhanov The Institute of Archeology of RAS

Vice Editor-in-Chief

Elmira M. Dalgat Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS

Deputy Editor-in-Chief

Maysarat K. Musaeva Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS

Editorial council

<i>Alikber K. Alikberov</i> , Institute of Oriental Studies of RAS, Russian Federation	<i>Nadzhaf A. Museibli</i> , Azerbaijan National Academy of Science, Institute of Archaeology and Ethnography, Azerbaijan
<i>Bashir B. Bulatov</i> , Daghestan State University, Russian Federation	<i>Shain M. Mustafaeu</i> , Z. Bunyatov Institute of Oriental Studies
<i>Anatoliy P. Derevyanko</i> , The Institute of archaeology and ethnography of the Siberian Branch of the RAS, Russian Federation	<i>Azerbaijan National Academy of Science, Azerbaijan</i>
<i>Michael Kemper</i> , University of Amsterdam, Netherlands, Netherlands	<i>Vitaliy V. Naumkin</i> , Institute of Oriental Studies of RAS, Russian Federation
<i>Kimitaka Matsuzato</i> , University of Tokyo, Graduate Schools for Law and Politics, Japan	<i>Michael A. Reynolds</i> , The Princeton University, United States

Editorial board

<i>Ramazan S. Abdulmazhidov</i> , Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation	<i>Magomedkhan M. Magomedkhanov</i> , Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
<i>Birlant B. Abdulvakhobova</i> , Chechen State University, Russian Federation	<i>Andrey N. Maksimchik</i> , Belarusian state University, Belarus
<i>Karim S. Alizadeh</i> , Grand Valley State University, Michigan, United States	<i>Vladimir Y. Malashev</i> , The Institute of Archeology Russian Academy of Science, Russian Federation
<i>Tat'yana A. Anikeeva</i> , Institute of Oriental studies, Russian Federation	<i>Islam-bek T. Marzoev</i> , V.I. Abaev North Osetian Institute of Humanitarian and Social Research of the Vladikavkaz Scientific Center of the RAS, Russian Federation
<i>Yuriy D. Anchabadze</i> , The N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS, Russian Federation	<i>Anna V. Mastykova</i> , The Institute of Archeology RAS, Russian Federation
<i>Viktoriya A. Arakelova</i> , Russian – Armenian University, Armenia	<i>Ashirbek K. Muminov</i> , L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan
<i>Bakhtiyar M. Babadjanov</i> , The Institute of Eastern studies of Academy of Science of the Republic of Uzbekistan, Uzbekistan	<i>Borbala Obrusanszky</i> , Karoli Gaspar University, Hungary
<i>Tsira R. Baramidze</i> , Institute of Caucasology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia	<i>Abbaz D. Osmayev</i> , The H.I. Ibrahimov Complex Scientific Research Institute of RAS, Russian Federation
<i>Vladimir O. Bobrovnikov</i> , The Institute of Eastern studies of RAS, Higher School of Economics, National Research University Saint Petersburg, Russian Federation	<i>Reinhold Sabine</i> , Deutsches Archäologisches Institut, Germany
<i>Alfrid K. Bustanov</i> , University of Amsterdam, Netherland	<i>Rodrigue Barry H</i> , Symbiosis International University, India
<i>Murtazali S. Gadzhiev</i> , Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation	<i>Sevda A. Suleymanova</i> , Bunyatov Z. Institute of Oriental Studies of the Azerbaijan National Academy of Science, Azerbaijan
<i>Teimuraz I. Gvantseladze</i> , Sukhumi State University, Georgia	<i>Seyed Hussein Tabatabayi</i> , Eastern European Department Of the organization of cultural and Islamic relations of the Islamic Republic of Iran, Iran
<i>Nana G. Gelashvili</i> , Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia	<i>Artur I. Taymazov</i> , Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
<i>Emma D. Zilivinskaya</i> , N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS, Russian Federation	<i>Alim I. Tetuev</i> , Institute of Humanitarian Studies of the Kabardino-Balkar Scientific Center of the RAS, Russian Federation
<i>Michel M. Kazanski</i> , French National Centre for Scientific Research, France	<i>Shamil' S. Shikhaliev</i> , Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
<i>Ekaterina L. Kapustina</i> , Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of RAS, Russian Federation	<i>Vladimir R. Erlikh</i> , State Museum of Oriental Art, Russian Federation
<i>Jony J. Kvitsiany</i> , Institute of Caucasology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia	<i>Akhmet A. Yarlykapov</i> , MGIMO University, Russian Federation
<i>Svetlana G. Kudaeva</i> , Maikop State Technological University, Russian Federation	

Managing Director

Makhach A. Musaev
Institute of History, Archeology and Ethnography of the
Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation

Responsible Secretary Translator

<i>Leyla S. Kaplanova</i> Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation	<i>Magomedkhabib R. Seferbekov</i> The Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Scientific Centre of RAS, Russian Federation
--	---

The cover image depicts an element from Daghestan's folk art tradition
Responsibility for statements, accuracy of citations, titles and names
rests with the authors
The opinion of publishing authors may not always coincide with the
opinion of the editorial staff
If using materials from this journal, an electronic link is required

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2025
© All authors, V. 21. № 2, 2025

Address of the editorial office: 367030, Makhachkala,
M. Yarakskogo St., 75
Tel.: 89285845554, E-mail: caucasushistory@yandex.ru

В этом номере:

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ

Алиев Б.Г., Муртазаев А.О.	АКУША-ДАРГО И КАЗИКУМУХСКОЕ ШАМХАЛЬСТВО: СОЮЗ КАК ОБОЮДНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ (ВРЕМЯ, ПРИЧИНЫ, ЗНАЧЕНИЕ)	222
Кокорина Ю.Г., Вагабов М.М.	АЛЬБОМ М.С. ВОРОНЦОВА ИЗ АРХИВА И.Е. ЗАБЕЛИНА: НОВЫЕ ШТРИХИ К ИСТОРИЧЕСКОМУ ПОРТРЕТУ НАМЕСТНИКА НА КАВКАЗЕ	233
Алибеков Х.Г.	ФИГУРА МАХДИ В СУФИЙСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ ДАГЕСТАНА: ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ	244
Даниелян Т.Р., Бабурян Э.Р., Айвазян Т.С.	КНИЖНАЯ РЕКЛАМА В АРМЯНСКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ ТИФЛИСА (1905-1918 гг.)	262
Ахмадуллин В.А., Сагдиев Х.Ё.	ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ И ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН СЕВЕРНОГО КАВКАЗА	274
Кокорхоева Д.С.	ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ МЕСТНЫХ СОВЕТОВ В АВТОНОМНЫХ ОБЛАСТЯХ СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО КРАЯ В УСЛОВИЯХ НОВОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ (1924–1929 гг.)	289
Мкртчян К.Г., Абелян А.А., Мелконян К.Ф.	АРМЯНО-ИРАНСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ в 1991–2005 гг.	300

АРХЕОЛОГИЯ

Амирханов Х.А., Магомедов Р.Г., Чечушкова Д.И.	ДАНУХСКИЕ НЕОЛИТИЧЕСКИЕ СТОЯНКИ В ГОРНОМ ДАГЕСТАНЕ	309
Перерва Е.В., Березина Н.Я., Матаев В.В., Гущина А.А.	ПЕРВАЯ НАХОДКА ЧЕРЕПА, ТРЕПАНИРОВАННОГО МЕТОДОМ СВЕРЛЕНИЯ, НА ПАМЯТНИКЕ ЭПОХИ СРЕДНЕЙ БРОНЗЫ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА	323
Погосян Г.Р.	ИЗОБРАЖЕНИЕ НИМБА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ОФОРМЛЕНИИ УРАРТСКИХ МЕДАЛЬОНОВ	337
Чернецов А.В.	К ОЦЕНКЕ СКАНДИНАВСКОГО ВЛИЯНИЯ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ X в.	344

ЭТНОГРАФИЯ

Айба Т.Г.	НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ЛОКАЛЬНОГО ФАМИЛЬНОГО МОЛЕНИЯ В АБХАЗИИ	360
Акиева П.Х.	ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ ЭПИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ ЮНОШЕЙ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ЦЕННОСТНЫЙ КОНТЕКСТ ИХ СОВРЕМЕННОГО БЫТОВАНИЯ	372
Зельницкая Р.Ш., Казурова Н.В.	ФИГУРА АБРЕКА В КИНЕМАТОГРАФЕ СОВЕТСКОГО СОЮЗА	382
Капустина Е.Л.	РЕЖИМЫ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ И РИСКИ В МИГРАЦИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ДАГЕСТАНА	394

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Гезалова Н.Р.	Рецензия на книгу Пространный реестр Тебризского лива 1728 года (перевод, комментарии и введение академика Шаина Мустафаева). – Баку: Типография БГУ, 2024. – В двух томах. Т. 1: 544 с.; Т. 2: 392 с.	406
---------------	---	-----

Contents:

MATERIALS AND RESEARCHES

HISTORY

<i>B.G. Aliev, A.O. Murtazaev</i>	THE AKUSHA-DARGO FEDERATION AND KAZIKUMUKH SHAMKHALATE: A MUTUALLY BENEFICIAL ALLIANCE IN HISTORICAL CONTEXT	222
<i>Y.G. Kokorina, M.M. Vagabov</i>	M.S. VORONTSOV'S ALBUM FROM THE I.E. ZABELIN ARCHIVE: NEW INSIGHTS INTO THE GOVERNOR'S ROLE IN THE CAUCASUS	233
<i>Alibekov H.G.</i>	THE FIGURE OF MAHDI IN SUFI ESCHATOLOGY OF DAGESTAN: HISTORICAL AND CONTEMPORARY CONTEXT	244
<i>T.R. Danielyan, H.R. Baburyan, T.S. Aivazyan</i>	BOOK ADVERTISING IN ARMENIAN PERIODICAL PRESS OF TIFLIS, 1905–1918	262
<i>V.A. Akhmadullin, Kh.Y. Sagdiev</i>	THE COUNCIL FOR RELIGIOUS CULTS AFFAIRS AND THE SPIRITUAL ADMINISTRATION OF MUSLIMS IN THE NORTH CAUCASUS: A STUDY OF INTERACTION	274
<i>D.S. Kokorkhoeva</i>	DEVELOPMENT TRENDS OF LOCAL COUNCILS IN THE AUTONOMOUS REGIONS OF THE NORTH CAUCASUS TERRITORY DURING THE NEW ECONOMIC POLICY (1924–1929)	289
<i>K.G. Mkrtchyan, A.A. Abelyan, K.F. Melkonyan</i>	ARMENIAN-IRANIAN CULTURAL RELATIONS IN 1991–2005	300

ARCHEOLOGY

<i>H.A. Amirkhanov, R.G. Magomedov, D.I. Chechushkova</i>	DANUKH NEOLITHIC SITES OF THE MOUNTAINOUS DAGESTAN	309
<i>E.V. Pererva, N.Ya. Berezina, V.V. Mataev, A.A. Gushchina</i>	FIRST EVIDENCE OF CRANIAL TREPANATION BY DRILLING FROM MIDDLE BRONZE AGE SITE OF THE NORTH CAUCASUS	323
<i>G.R. Poghosyan</i>	THE DEPICTION OF HALO IN THE ARTISTIC DESIGN OF URARTIAN MEDALLIONS	337
<i>A.V. Chernetsov</i>	EXPLORING SCANDINAVIAN INFLUENCE IN 10TH-CENTURY EAST EUROPE	344

ETHNOGRAPHY

<i>T.G. Ayba</i>	SOME ASPECTS OF LOCAL FAMILY PRAYER TRANSFORMATION IN ABKHAZIA	360
<i>P.Kh. Akieva</i>	THE NART EPIC AND YOUTH EDUCATION IN THE NORTH CAUCASUS: VALUES IN CONTEMPORARY CONTEXT	372
<i>R.Sh. Zelnitskaya, N.V. Kazurova</i>	THE FIGURE OF ABREK IN SOVIET CINEMA	382
<i>E.L. Kapustina</i>	UNCERTAINTY AND RISK IN TRANSLOCAL MIGRATION: SOCIO-CULTURAL SPECIFICITIES OF DAGESTAN	394

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

<i>N.R. Gozalova</i>	Review of the book The Detailed Register of the Tabriz Liva (1728) (transl., comm., and introd. by Academician Shahin Mustafayev). Baku: Baku State University Press, 2024. – In two volumes. Vol. 1: 544 p.; Vol. 2: 392 p.	406
----------------------	---	-----

ИСТОРИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212222-232>

Исследовательская статья

Алиев Багомед Гадаевич
д.и.н., главный научный сотрудник, профессор
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
bagomed.aliev@inbox.ru

Муртазаев Арсен Омарович
к.и.н., старший научный сотрудник, доцент
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
arslist777@mail.ru

АКУША-ДАРГО И КАЗИКУМУХСКОЕ ШАМХАЛЬСТВО: СОЮЗ КАК ОБОЮДНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ (ВРЕМЯ, ПРИЧИНЫ, ЗНАЧЕНИЕ)

Аннотация: Статья посвящена характеристике взаимоотношений крупной федерации дагестанских союзов общин Акуша-Дарго с Казикумухским шамхальством. В вводной части повествуется о политической истории даргинцев в составе таких государственных образований, как Кавказская Албания и Шандан. Отмечено, что с распадом Шандана жители Акуша-Дарго обосновались по своим племенным территориям, где образовали небольшие этнотерриториальные объединения – союзы сельских общин. В силу своей слабости, разобщенные союзы подпали под влияние нучала Хунзаха. Но, объединившись в дотимуровское время, даргинцы освободились от власти нучала. Усилившееся в XV в. Казикумухское шамхальство распространило свою власть и на даргинцев, с которых взимало подати. В первой половине XVI в. даргинцы выступили против власти шамхала и эмиров Казикумуха и обрели политическую автономию. Отмечено, что после этого был заключен союз с шамхалом, согласно которому даргинцы вошли в шамхальство с условием, что ими будет руководить акушинский кадий, за которым закреплялось право «коронации» нового шамхала. Подчеркивается, что это требование даргинцев имело для них большое значение. Кадий получал «разрешительные полномочия» – он мог если не утвердить на трон шамхала, то, по крайней мере, создать определенные препятствия новому кандидату. С тех пор Акуша-Дарго стало играть большую роль в региональных военно-политических событиях, став одним из сильных государственных образований Дагестана. Авторы статьи установили, что шамхал, проводивший активную внешнюю политику, нуждался в постоянной военной поддержке извне, которую ему оказывала федерация союзов общин Акуша-Дарго. В свою очередь, жители этого политического образования, не имея своих зимних пастбищ, вынуждены были арендовать пастбища в шамхальстве. Таким образом, союз между Акуша-Дарго и шамхальством стал следствием обоюдной необходимости для их социально-политического и экономического развития.

Ключевые слова: даргинцы; хунзахский нучал; Казикумухское шамхальство; шамхал; кадий; эмиры; «коронация»; «посадка»; воинские силы; зимние пастбища; «разрешительные полномочия»; наибство.

Для цитирования: Алиев Б.Г., Муртазаев А.О. Акуша-Дарго и Казикумухское шамхальство: союз как обоюдная необходимость (время, причины, значение) // История, археология и этнография Кавказа. 2025 Т. 21. № 2. С. 222-232. doi.org/10.32653/CH212222-232

HISTORY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212222-232>



Research paper

Bagomed G. Aliev
Dr. Sci., Chief Researcher, Prof.
Institute of History, Archaeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
bagomed.aliev@inbox.ru

Arsen O. Murtazaev
Cand. Sci., Senior Researcher, Assoc. Prof.
Institute of History, Archaeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
arslist777@mail.ru

THE AKUSHA-DARGO FEDERATION AND KAZIKUMUKH SHAMKHALATE: A MUTUALLY BENEFICIAL ALLIANCE IN HISTORICAL CONTEXT

Abstract. This article examines the historical relationship between the Akusha-Dargo federation of unions and the Kazikumukh Shamkhalate in Dagestan. It begins by tracing the political history of the Dargin people within the state entities of Caucasian Albania and Shandan. Following Shandan's collapse, the Dargins settled in their tribal territories, forming small ethno-territorial unions of rural communities. Initially fragmented and under the influence of the Nutsal of Khunzakh, the Dargins achieved unity in the pre-Timur period, securing independence from the Nutsal. By the 15th century, the strengthened Kazikumukh Shamkhalate extended its authority over the Dargins, imposing taxes. In the early 16th century, the Dargins rebelled, gaining political autonomy and forming an alliance with the Shamkhalate. This alliance stipulated that the Akushin Qadi would lead the Dargins and hold the significant privilege of "coronating" new Shamkhals, thereby influencing the succession process. Consequently, Akusha-Dargo emerged as a key player in regional military and political affairs, establishing itself as a formidable state entity in Dagestan. The study reveals that the Shamkhalate, pursuing an active foreign policy, relied on military support from the Akusha-Dargo federation. In return, the Dargins, lacking sufficient winter pastures, leased grazing lands from the Shamkhalate. This mutually beneficial alliance thus facilitated the socio-political and economic development of both entities.

Keywords: Dargins; Khunzakh Nutsal; Kazikumukh Shamkhalate; qadi; emirs; coronation; installation; military power; winter pastures; permissive powers; naibstvo

For citation: B.G. Aliev, A.O. Murtazaev. The Akusha-Dargo federation and Kazikumukh Shamkhalate: a mutually beneficial alliance in historical context. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 222-232. doi.org/10.32653/CH212222-232

Введение

В истории взаимоотношений народов Дагестана и их политических образований имеется ряд вопросов, которые все еще не стали предметом комплексного научного изучения. Среди них особый интерес представляют взаимоотношения политического объединения Акуша-Дарго (даргинцев) с Казикумухским шамхальством.

Ученые-дагестановеды, отмечают не только вхождение Акуша-Дарго в Казикумухское шамхальство, но и зависимость его от него. Одни из них, например, Х.-М. О. Хашаев, просто констатируют, основываясь на источники, нахождение Акуша-Дарго под «покровительством» или «протекцией» шамхала [1, с. 167]. Другие авторы (В.Г. Гаджиев, Б.Г. Алиев), также на основе источников, пишут об установлении между Акуша-Дарго и Тарковским шамхальством своеобразных отношений взаимозависимости [2, с. 31]. Между тем взаимоотношения между этими двумя политическими структурами в разные периоды были разными, о чем будет сказано ниже в основной части статьи. Об этом пишут также отдельные ученые (Р.М. Магомедов, М.А. Абдуллаев, Т.М. Айтберов), что стало возможным в результате более тщательного и глубокого анализа имеющихся источников, а также новых, выявленных в последнее время, источников, что также будет показано ниже.

Остановившись на поднятом вопросе, мы ставим цель рассмотреть весь комплекс взаимоотношений Акуша-Дарго и шамхальства, выделив при этом такие вопросы: *как, когда и в связи с чем* происходили изменения во взаимоотношениях Акуша-Дарго и шамхальства; *в связи с чем, почему и когда* был заключен союз Акуша-Дарго и шамхальства; *на каких условиях* Акуша-Дарго вошел в шамхальство как его часть – *наибство*; почему союз между ними был необходим обоим сторонам.

Методологической основой изучения указанных и других вопросов статьи является принцип историзма, предполагающий рассмотрение любого явления в конкретных исторических условиях и связях; принцип объективности; принцип всестороннего изучения вопроса; принцип исторического детерминизма – взаимообусловленность событий, их последовательность и причинно-следственная связь.

Новизна исследуемого вопроса – в самой его постановке. В таком плане и специально вопрос о взаимоотношениях Акуша-Дарго и шамхальства в отечественной историографии до сих пор не ставился. Это первое и пока единственное исследование, посвященное комплексу вопросов о взаимоотношениях Акуша-Дарго и шамхальства на всем протяжении их существования, с раскрытием вопроса об обоюдной необходимости их союза.

Основная часть

Среди раннефеодальных государственных образований, возникших в VI–VII вв. на территории Дагестана, были Хайдак и Зирихгеран. Трудно сказать входили ли в их состав все остальные племенные группы (субэтноты) даргинцев. Но, согласно источникам, данным топонимики и народным преданиям, уже в VIII–X вв. у даргинцев были свои политические структуры – Шандан, Филан, ал-Карах, объединяющие определенные субэтноты даргинцев. Ал-Карах объединял даргинские племенные группы, известные под общим названием *муйринцы*. Шандан и Филан объединяли остальные племенные группы, ставшие впоследствии известными как *верхние даргинцы* (верхне-даргинцы), *восточные даргинцы* и *сирхинцы*. Обоснование гипотезы о вхождении даргинцев в Кавказскую Албанию, а с ее распадом – в образовавшиеся в Раннем Средневековье государственных образования Шандан и Филан, опубликовано в статье «Становление и эволюция даргинских обществ в Древности и Средневековье: периоды образования единой политической структуры в Верхнем Дарго» [3, с. 7–12].

В XI–XII вв. эти даргинские государственно-политические структуры перестали существовать и, не имея объединяющего центра, обособились по своим территориям. Естественно, теперь они не могли противостоять соседним более сильным государственно-политическим структурам Дагестана, среди которых выделялись Кайтаг, Серир, Гумик, образовавшееся на территории Гумика Казикумухское шамхальство. Верхнедаргинцы и восточные даргинцы попали под влияние Аварского нучальства, образовавшегося вследствие децентрализации и распада Серира в конце XI – начале XII в. Об этом пишут многие ученые и это отмечается в обобщающих трудах, в частности, В.М. Бейлиса [4],

Г.Д. Даниялова [5], Т.М. Айтберова [6], Магомедова М.Г. [7], в «Истории Дагестана» (1967 г.), «Истории Дагестана» (1996 г.) [8]. В «Истории Дагестана», изданной в издательстве «Наука» в 1967 г. (Т. 1) глава VII названа «Дальнейшее развитие феодальных отношений (XI–XV вв.). В параграфе 2 «Феодальные владения Дагестана» дается термин «Аварское нучальство» [9, с. 182]. В 1970 г. Г.Д. Даниялов писал: «Распад Серира приводит к тому, что выделяются две основные силы, а именно – крупные и мелкие феодальные владения во главе с нучальством и шамхальством и вновь выделившиеся территориальные общины» [5, с. 12]. Как сказано в «Истории Дагестана», изданной в 1996 г.: «В конце XI – начале XII в. (подчеркнуто нами. – прим. авт.) в социальной структуре и социальной жизни Серира происходят существенные изменения. Это крупное независимое единое государство... распадается на более мелкие владения» [8, с. 265]. И далее «Однако Хунзах не перестал быть центром отдельного владения, он сохранил под своей властью определенную территорию, получившую в последствии в литературе название Хунзахского нучальства» [8, с. 241].

Т.М. Айтберов в 1990 г. писал, что «в пределах конца XI – начале XII в. в Сулакском бассейне и на прилегающих землях была создана конфедерация мелких мусульманских княжеств – эмиратов, одним из которых был Хунзахский эмират...» [6, с. 73].

Ученый-археолог М.Г. Магомедов писал, что после XIII в. упоминание о Серире в источниках не встречается, и что XIII в. является конечной датой существования этого царства [10, с. 198].

Следует отметить, что только Ш.М. Хапизов, издавший в 2021 г. монографию «Нучалы Аварии (историко-генеалогическое исследование)», имеет иное мнение. Но нам важно не утверждение автора, что Серир и Аварское нучальство – два названия одного и того же владения, а то, что это владение распространило свою власть и на даргинцев Акуша-Дарго [11].

Важно учитывать, что в результате объединения всех обществ Дарга, выступивших вместе против вооруженного отряда нучала, ими была одержана победа, и они освободились от зависимости нучала. Однако, как показывают источники, уже в начале XIV в. верхнедаргинцы находились в зависимости от усилившегося к тому времени шамхальства Казикумухского [12, с. 23], правитель которого, «поставленный после уничтожения в 1240 г. прежней династии, сумел за короткое время укрепить власть, усилить шамхальство и распространить его влияние на соседние земли, многие из которых представляли уже не подчинявшиеся центральной власти союзы сельских общин» [13, с. 73].

Именно после усиления правителя Кумуха шамхальство расширяет свою территорию за счет земель горных обществ и равнинного Дагестана, в результате чего в начале XIV в. оно выступает как одно из самых крупных в Дагестане государств [13, с. 73].

Хотя верхнедаргинцы (северо-западная часть даргинцев) освободились от хунзахского нучала, угроза повторных попыток с его стороны принудить их платить дань не исчезла. Поэтому их объединение (Акушинский, Усишинский, Цудахарский, Мугинский и Мекегинский союзы общин) и после победы над дружиной нучала сохранило свою актуальность, чтобы и дальше отстаивать свою независимость. Но, «недостаточно сплоченные, ослабленные неурожаем, сельские общества, видимо, не очень были уверены в победе и совершенно не были готовы к длительной войне против одного из сильнейших «княжеств», Дагестана и поэтому вынуждены были искать себе союзника и покровителя, способного и готового воевать с нучалом» [14, с. 177]. Как известно, Урахинский джамаат и Хамур-Дарго присоединились к Кайтагскому уцмийству, в составе и под влиянием которого они находились вплоть до XVIII в. Что касается северо-западных даргинских обществ, то их внимание привлекло Казикумухское шамхальство, сильный владетель которого был в состоянии защитить их. Он уже распространил свою власть на даргинские союзы Буркун-Дарго, Гуцул-Дарго и на села в районе р. Шура-озень и Хала хIеркI. Согласно сохранившейся записи, это была территория, поделенная уходящим из Дагестана Тимуром между шамхалом и нучалом: «Эмирам, которые были поставлены [в Дагестане] он (Тимур?.. – прим. Т.А.) отдал харадж, джизйу и подати (мал)... Эмиру хунзахцев (хунз) он отдал [людей, живущих] между рекой гидатлинцев (Хид) и горой андийцев (Анда), тех киялальцев (Кийалал), которые [обитают] позади шубутян (ахл Шубут), Ункратль (Унк рак) и других [горцев, живущих] вплоть до Галгая [Гулга] (Галгай – общество горной Ингушетии» [15, с. 64, 65].

Эмиру Гази-Гумука он отдал [людей, проживающих] между рекой гидатлинцев и рекой Самур» [16, с. 132].

Согласно источнику, среди обществ, обязанных платить шамхалу подати, перечислены и даргинские села: Усиша и Акуша – 100 быков, жители Цудахара – 50 быков [12, с. 23].

Важно указать, что в «Перечне податей» шамхалу и крым-шамхалу (конец XV в.) сказано, что «джамат Бартху» (т.е. Усишинский союз) должен был платить шамхалу 1200 овец в год, из которых 700 овец – сел. Усиша, а остальные 500 овец – другие села союза; Цудахар ежегодно давал 1 быка, Танти – по 70 баранов. Перечислены здесь и села СирхИя (Сюрга), среди которых Дуакар, Нахки, Наци, Гуладти, Урари, Цугни и ныне не существующее сел. Бульмук. Каждое селение платило по 30 кусков холста ежегодно. В связи с этим Р.М. Магомедов писал, «что, опираясь на Буркун-Дарго, шамхалы к концу XV в. сумели подчинить себе целиком и Сирху» [14, с. 179].

О вхождении в шамхальство территорий верхнедаргинцев Р.М. Магомедов писал: «Закрепить свои позиции удалось им (шамхалам. – прим. авт.) и в западной части их “мулька”, на северных границах Цудахарского и Акушинского обществ, взяв под свой контроль села Кутиша, Нижнее Чугли и Хахита». Согласно преданиям, «когда-то в с. Аргвани был убит тамошний “султан”, т.е. родственник нуцала», после чего «большая группа аргванинцев бежала на земли шамхала, под его покровительство». Они были сначала поселены в долине Шура-озень для охраны этих земель от «нуцальских вторжений», а затем на место нынешнего Кутиша, где основали селение. Затем возникает сел. Хахита [14, с. 179, 180].

Видимо, Тимур, уходя из Дагестана, оставил шамхалу и нуцалу те же земли, с которых они собирали подати до его появления.

Как было отмечено выше, в «Перечне податей» указаны Усиша и Цудахар, но нет сел. Акуша. Но, согласно другому источнику, Акуша платила кадию шамхальства 10 быков [17, с. 27].

Феодальные владения испытывали необходимость расширения своей территории, так как «более высокий уровень социально-экономического развития» «обуславливал у них потребность расширения сферы функционирования феодальных отношений, что выражалось в ведении агрессивных действий по отношению к соседним районам» [18, с. 9]. В связи с этим важно отметить: когда шамхал и нуцал во время похода Тимура в Дарго шли на помощь осажденному Ушкуджа (Ускиша, Усиша) в 1396 г., каждый из них преследовал свои цели. Нуцал стремился восстановить свое влияние на верхнедаргинцев, а шамхал, если он уже покровительствовал им, – укрепить его еще больше, а если они еще не попали под его влияние, привести их к этому¹.

Источники свидетельствуют о том, что верхнедаргинцы находились в вассальных отношениях от шамхала. Мухаммед-Рафи пишет об их подчиненном положении в начале XIV в., «Перечни податей» – и в более позднее время.

Вхождение Акуша-Дарго в состав Казикумухского шамхальства подтверждается и эпиграфическими памятниками, имеющимися на кладбищах в нескольких селах современного Акушинского района РД. Еще в 1962 г. один из авторов данной статьи, будучи в сел. Шукты Акушинского района, с помощью местного арабиста М. Гасамахова обнаружил надмогильную плиту 1503 г. с шамхальской эмблемой [19, с. 260; 20, с. 111]. Эта эпитафия из сел. Шукты очень похожа на эпитафии из лакского сел. Кули и других сел – все они содержат «эмблему шамхальского рода (особый орнамент – розетку), и даже титул «шамхал» в виде личного имени». Р.М. Магомедов по этому поводу пишет: «видимо, это члены одного рода, как-то связанные с шамхальским домом...» [14, с. 180–185].

Действительно, надмогильные памятники с шамхальской эмблемой, встречающиеся в даргинских селениях, были поставлены представителям или близким людям к шамхальскому роду, известным в арабоязычных источниках под титулом «эмир» [21, с. 14], и о них будет сказано ниже при описании событий в Акушах в первой половине XVI в.

Вошедшие в шамхальство верхнедаргинцы «были втянуты в феодальные распри, разгоравшиеся далеко от их родных земель» [14, с. 181]. Об этом может свидетельствовать надпись на одной из могильных плит на старом кумухском кладбище: «Это могила Тебека, сына Нажмуддина, шахида (мученика), который умер в бою с неверными в начале сафара 980 г. хиджры», что соответствует 1572 г.

Аналогичные могилы шахидов, погибших в сражении с «неверными», имеются и в лакском сел. Хосрех, одна из которых относится к 1573 г. Во второй могиле похоронен племянник шамхала, «шахид, убитый в сражении с неверными Черкесии, Мухаммад, сын Амал-Мухаммада, в мухаррамме 960 г.». «Он погиб зимой 1552–1553 г. в одной из многочисленных междоусобных войн, которые вели тогда шамхалы с кабардинскими князьями на предкавказской равнине, по берегам Терека». Из этих

1. Нам пока неизвестно точно, когда именно верхнедаргинцы попали под влияние шамхала – до похода Тимура в Дарго или после, хотя, существует мнение, что это было в послетимуровское время.

примеров Р.М. Магомедов заключает: «Вероятнее всего Тебек из Акуша также нашел свою смерть где-то в этих степях, в рядах шамхальской дружины» [14, с. 181].

Весьма важно отметить, что даже «скупые свидетельства XV–XVI вв.» позволяют говорить о наличии двух основных сторон в отношениях шамхалов с даргинскими подданными: «1) взимание податей; 2) вовлечение в военные конфликты феодалов за пределами Дагестана» [14, с. 181].

В подтверждение второго пункта Р.М. Магомедов приводит сведения о содержании шамхалом воинских сил и их дислокации. Среди других дагестанских сел, обязанных содержать определенное число воинов, отмечены и 5 даргинских сел, в том числе Акуша, где сидел «шамхалов уздень Бурунчи», у которого было «30 конных воинов» [22, с. 243].

Р.М. Магомедов обратил внимание на то, что они содержались не на плоскости, а в предгорных и горных селах Лакии и Даргинии. Этих воинских гарнизонов не было на Сулакской равнине, куда совершались походы русских войск. Такое «отвлечение сил» он объяснял недовольством населения, «которое надо было чем-то сдержать» [14, с. 182]. И это действительно имело место, на чем мы остановимся ниже.

К этому времени относится и уничтожение горцами местных «князей», стоявших во главе небольших «княжеств», образовавшихся после децентрализации раннефеодальных государственно-политических структур на территории всего Горного Дагестана. В ходе многолетних научных экспедиций в горные районы Дагестана мы собрали материал по местным «князьям», которые у горцев были известны как «талхъаны», «шахи», «амиры» или «эмиры», «нуцалчи» и т.д. [20, с. 60–69; 23, с. 148–153; 24, с. 60–161]. Более солидный, богатый, основательный материал о местных князьях собран Р.М. Магомедовым, он охватывает огромное количество горных обществ. Такие князьки – талхъаны – были и в обществах Верхнего Дарго: Акуше, Усише, Цудахаре, Муги, Мекеги, Бутри и т.д. Они поддерживались шамхалами «... на условиях превращения талхъанов в шамхальских вассалов и «служивых людей» [14, с. 185]. Именно поэтому «чувствуя за своей спиной поддержку самого сильного княжества Дагестана, талхъаны могли не считаться с недовольством и протестами земляков-односельчан» [14, с. 185]. Жестокая эксплуатация и деспотизм талхъанов привели к уничтожению их как привилегированного высшего сословия даргинцев, терпение которых иссякло. Этому благоприятствовали и внешние вмешательства (монголо-татарские и тимуровские нашествия), ослабившие власть талхъанов. Они повсюду были уничтожены восставшими горцами [14, с. 183–188; 21, с. 60–69; 24, с. 148–153; 25, с. 60–61].

Наибольший интерес для нас представляет уничтожение талхъанов в Акуша, где находились не только местные – свои талхъаны, но и представители лакского сословия эмиров, осевших в основных селах Дарго, и в частности, в уже выдвинувшемся как лидер среди других сел после похода Тимура, как централизующая община – сел. Акуша.

Описанию выступления акушинцев на основе арабоязычного источника, переписанного дженгутавцем Абдурахманом Казиевым (ум. в 1992 г.), посвящена изданная в 2023 г. статья М.Н. Абдуллаева и Т.М. Айтберова [25, с. 9–18]. Главное в этом источнике – выступление верхнедаргинцев против казикумухских эмиров и освобождение из-под их и шамхала власти. Однако следует отметить, что авторы статьи, анализируя источник, объединяют два разных события – выступление верхнедаргинцев против хунзахского нуцала, происшедшее в дотимуровское время, и второе выступление их против лакских эмиров и, мы полагаем, против своих талхъанов, поддерживаемых казикумухским правителем. Авторы статьи ошибочно объединили эти два события, происходившие в разное время, в одно, и выразили несогласие, что описанное Р.М. Магомедовым и нами первое выступление было в XIII–XIV вв.

Во избежание разночтений и в интересах правильной интерпретации источника, приводим его в нашей статье полностью. Это позволит выяснить причины выступления, лидеров, против кого оно было направлено и его результаты.

В источнике сказано: «Селения даргинцев (даргва) находились прежде под властью (ихтияр) г(лаварей) казикумухцев (гъазигъумухъ). Именно так обстояли дела на 404 года раньше.

Затем получилось так, что умножились притеснения и несправедливости, которые исходили [обычно] от эмиров [происходивших из среды] казикумухцев. Умножилась, как результат, и сумятица среди людей. Вот тогда-то, а точнее в пятничный день, и заговорил кадий (къади) акушинцев (акъуша).

Этот кадий, поднявшийся тут на крышу мечети, сказал: «Если вы объединитесь, то мы сможем сразиться против эмиров [из среды] казикумухцев и, как результат не будем больше нести тяжелые повинности (таклифа), наложенные на [нас] с их стороны».

[Даргинцы] тут объединились, вступили в сражения, и мало того, атаковали казикумухцев. В общем же итоге, убили они тогда одного из их – казикумухцев – эмиров, а те, кто спаслись, убежали.

После всего этого сочтено было за общее благо (маслахат), что будут даргинцы под властью кадия Акуша, а также, что посадка [каждого нового] шамхала на [трон] будет находиться во власти такого кадия. Ну и так далее.

Затем, в то время, когда Баганд Мусаевич (Мусала БахIанд) был кадием в Акуша, возвысился он до степени паша. Случилось же это тогда, когда пришло из Стамбула много воинов, которые были, причем, на конях и верблюдах. Их поразила, однако, смерть» [25, с. 11].

Из текста источника ясно, что речь в нем идет о выступлении даргинцев против казикумухских эмиров и никак нельзя согласиться с авторами, анализирующими его, когда они проводят параллели с усишинской (так пишут они) версией и преданием, записанном в сел. Чуни Мусалавом. Поэтому все их рассуждения и выводы по тем или иным вопросам, связанные с выступлением даргинцев против хунзахского нуцала, неуместны.

Мы согласны с М.Н. Абдуллаевым и Т.М. Айтберовым в том, что выступление даргинцев было направлено против казикумухских эмиров и способствовало переходу их под власть кадия Акуши [25, с. 12].

Источник подтверждает бытование в XV в. особого обряда коронации шамхала акушинским кадием, во время которого нового владетеля сажали на «особый камень» четырехугольной формы [25, с. 12–13].

Роль кадия Акуши в признании легитимности правления нового шамхала авторы указанной статьи объясняют выходом даргинцев из-под подчинения Казикумуху. И это верно. Но они опять возвращаются к другим событиям, имевшим место более века раньше, чем в описанных в анализируемом ими источнике, т.е. освобождению даргинцев из-под власти хунзахского нуцала, описанных Р.М. Магомедовым в 1961 г. и нами позже в нескольких своих статьях.

В результате освобождения даргинцев от нуцала смещается у авторов статьи на период после восстановления института шамхальства, ликвидированного «то ли Тимур-гурганом, то ли Шахру-каганом», в конце XVI в [25, с. 12, 13].

В целом, соглашаясь с выводами М.Н. Абдуллаева и Т.М. Айтберова, мы должны указать, что все эти события не были связаны с сопротивлением акушинцев притязаниям нуцала.

Все описанные сюжеты – упадок шамхальства, усиление «акушинских» (даргинских) обществ, участие их в «коронации шамхала», время вхождения Акуша-Дарго в шамхальство – уже были предметом исследования Р.М. Магомедова и проанализированы им в работе 1999 г. Наше возвращение к этим вопросам продиктовано желанием преодолеть сложившуюся в результате объединения двух разновременных событий путаницу и прийти к истине.

Сам анализ источника не вызывает особых нареканий, если не считать непонятные, вернее, не подкрепленные источником утверждения. Прежде всего о времени выступления даргинцев против «эмиров» казикумухских и практически против шамхала, которому даргинские общества должны были платить подати. Они пишут, что это выступление было «где-то после 1535 г.». Не подкреплено ничем утверждение авторов статьи о присутствии в арабском тексте анализируемого источника «с давних времен», но «не ранее... XV в.» «был принят небезынтересный для Кавказа закон» (кем и где? – *прим. авт.*), согласно которому («тексту») (какому? – *прим. авт.*) «сочтено было за общее благо», что «посадка» каждого нового шамхала» на трон шамхальства (?) – в виде «особого камня», обладавшего «четырехугольной формой» [25, с. 12]. Опять возникает вопрос – где об этом написано, если его нет, как пишут авторы, «в арабском тексте» [25, с. 12].

Первое упоминание о «коронации», если можно так сказать, мы встречаем у А. Олеария (1633 г.), потом у Я. Стрейса (1670 г.), а затем у Д.И. Тихонова (1796 г.) и в XIX в. Слова источника «посадка» [каждого нового] шамхала на [трон]» не означает, что «был принят небезынтересный для Кавказа закон» [25, с. 11, 12].

Р.М. Магомедов не был знаком с анализируемым источником. Но, исходя из сведений А. Олеария, Д.И. Тихонова и офицера русской армии, писавших о «коронации» шамхала, отметил, что «эти три описания по сути одного и того же обряда: меняются детали (золотое яблоко – затем «возведение на трон» – наконец «коронация»), но суть сохраняется: утверждение избранного шамхала остается за кадием акушинским» [14, с. 99].

Незнакомством с арабоязычным источником можно объяснить и мнение о времени заключения союза между Акуша-Дарго и шамхалом. Хотя верно, что это было время, когда шамхальство было не так сильно, как прежде, а Акуша-Дарго находилось в окружении более сильных и агрессивных феодальных владений. Поэтому даргинцы «нуждались» в объединяющем главе-посреднике, который может представлять их «перед лицом внешних сил в мирных и военных обстоятельствах». Находясь в составе шамхальства, расположенном по соседству и раньше, Акуша-Дарго и после выхода из него сохранил какие-то связи.

По мнению Р.М. Магомедова, союз с шамхалом «сложился между 1612 и 1638 гг.». И, таким образом, «завершилось включение северо-даргинских земель в довольно рыхлую конфедерацию – шамхальство – на основе «внешнего права» [14, с.398].

Право акушинского кадия «короновать» главного шамхала являлось важнейшим достижением Акуша-Дарго, которое давало ему возможность влиять на шамхальство и характеризовало его как одну из значимых политических структур Дагестана. В связи с этим правом Р.М. Магомедов писал: «Как разительно изменились в начале XVII в. роль и место Акуша-Дарго в шамхальской конфедерации. Теперь это не просто подчиненные шамхалу земли – кадий может не утвердить на трон шамхальства неудобную для Акуша-Дарго кандидатуру (т.е. имеет разрешительные полномочия), о дани теперь не может быть и речи, Тем не менее шамхальство и Акуша-Дарго нужны друг другу» [14, с. 399]. Действительно, Акуша-Дарго становится сильной и влиятельной политической структурой. Центр федерации – село Акуша – становится одним из центров и самого шамхальства, экономическое и политическое положение которого в начале XVII в. пошло вверх, выразившееся «в становлении относительно крупного государства в пределах Среднего Дагестана, состоявшего тогда из двух, как минимум, княжеств, – с центром в горах в Кумухе, и на равнине, в Тарках, – и горской «республикой», которая имела центром своим Акуша» [25, с. 16].

На самом деле, шамхальство после заключения союза с Акуша-Дарго укреплялось и развивалось и экономически, и политически, оказывая влияние на другие политические структуры и проводя активную внешнюю политику, необходимую для еще большего усиления. Как отмечают, завершая свою статью, ее авторы: «Шамхальство после этих событий следует рассматривать как комплексное развивающееся во времени явление – государство, включающее в себя взаимосвязанные и взаимодействующие системы с центрами в Кумухе, Тарках и Акушах и сыгравшие важную роль в государственно-правовых процессах, происходивших в течение длительного периода жизнедеятельности дагестанских этносов» [25, с. 16].

Так продолжалось и после окончательного переноса столицы шамхальства в Тарки и оно стало называться Тарковским шамхальством, которое занимало предгорную и всю приморскую равнину от р. Оросай-Булака на юге до реки Терек, затем Сулак – на севере. И после отделения Лакии и земель Южного Дагестана шамхальство оставалось самым крупным владением Дагестана, с которым Акуша-Дарго не прерывало отношения, а напротив – укрепляло их. И что главное – оно сохраняло союз с шамхальством с центром в Тарках и основные условия их взаимоотношений – право акушинского кадия «короновать» нового шамхала. Это право акушинского кадия хорошо описал в 1796 г. майор Д.И. Тихонов. Он писал и о других условиях союза, дополняющих главное условие. Первое – это необходимая помощь даргинцев шамхалу своим войском. Д.И. Тихонов, в частности, отмечал, что «народы» «Акушинского владения» (Акуша-Дарго. – *прим. авт.*) «шамхалу податей никаких не платят, но ежели случится, что нужно будет ему вооруженное войско, то он просит их по доброй воле (если хотят сами. – *прим. авт.*), а иногда и с заплатой, а принудить их не может» [26, с. 131].

Видимо, одним из условий союза Акуша-Дарго и шамхальства было выставление шамхалу при необходимости войска. Но здесь самое важное, – это то, что войско выставлялось, если захотят сами даргинцы. Шамхал не мог их принудить. Важно учитывать – шамхал платил за это, что, очевидно, происходило тогда, когда даргинцы не желали выставлять ему войско. Из всего этого вытекает вывод – даргинцы не были зависимы от шамхала, хотя они считали себя «узденями» его, и их федерация пяти союзов сельских общин Акуша-Дарго считалась частью – «наибством Дарго» шамхальства.

Но здесь была и вторая сторона вопроса, которая также, полагаем, была оговорена при заключении союза между Акуша-Дарго и шамхальством, и об этом также писал Д.И. Тихонов, отметивший при этом, что «главная их (даргинцев. – *прим. авт.*) нужда состоит в шамхале та, что в рассуждении (расположении. – *прим. авт.*) их в горах жилища, где в зимнее время свои стада со скотом продержат

никак не могут по причине малости подножного корму, а больше еще и стужи (холодов. – прим. авт.), а потому необходимо вынуждены нанимать на зимнее время **завсегда** (подчеркн. нами. – прим. авт.) в шамхаловом владении лежащие на плоскости кутаны, и по сей причине его уважают [26, с. 131].

Д.И. Тихонов отметил и главное во взаимоотношениях шамхальства и Акуша-Дарго, позволяющее даргинцам оставаться независимым. Вслед за А. Олеарием (1638 г.) и Я. Стрейсом (1670 г.) он в 1796 г. писал о «коронации» шамхала акушинским кадием. «Еще они, – писал он о населении Акуша-Дарго, – имеют то преимущество, что во время нового преемника шамхальского достоинства посылают несколько чиновников в Тарки и по приезде их сажают его на камень четвероугольный, и по окончании сей церемонии шамхал, вставши, дарит их по его рассмотрению, и в то время уже признан будет от всех народов шамхалом» [26, с. 131].

Право акушинского кадия надевать на шамхала папаху [27, с. 15], посаженного на специальный (вроде трона) «камень четвероугольный», подчеркнем, являлось показателем не просто какой-то, формальной, а настоящей зависимости шамхала от акушинского кадия. В то же время это было гарантией сохранения даргинцами независимого положения от шамхала.

Что же касается шамхала, то он действительно нуждался в воинских силах Акуша-Дарго, как и даргинцы нуждались в зимних пастбищах Шамхальства. Эта обоюдная необходимость в друг друга являлась стимулом хороших взаимоотношений шамхала и даргинцев.

О нужде шамхала в воинских силах Акуша-Дарго хорошо видно из сведений П.Г. Буткова, писавшего в 1796 г., что войско шамхала, которое состояло «от принадлежащих ему владений и более акушинского народа» доходило до 26 тыс. [28, с. 210]. Комендант кизлярской крепости А.И. Ахвердов, писавший уже в начале XIX в., говорил о 15 тыс. войска шамхала. Но главное, на что указывал он, что это войско шамхала состояло из его «окружных деревень» и в основном из «республиканцев», называемых Дарго Окуша» [29, с. 215]. Это хорошо видно особенно из дальнейших его слов, что в зимнее время, когда из-за снегов и холода даргинцы не могли добраться на плоскость, шамхал не мог собрать «в самой крайности (от силы. – авт.) и пяти тысяч войска». Подвластное же население шамхала, по его словам, было «к войне и распрям самый несклонный, любит праздность и пьянство» [29, с. 215]. Конечно, с такими поданными шамхал не мог собрать большое войско. Верхнедаргинцы же, выставляли огромное войско, доходившее при общей мобилизации до 40 тыс. человек, из которых только «всадников» было «от 20 до 30 тыс.» [14, с. 289]. Это была внушительная и значимая сила в условиях Дагестана, к помощи которой обращался не только шамхал, но и другие дагестанские и закавказские владетели.

Заключение

Как видно из приведенного в статье материала, даргинцы прошли долгий и богатый различными событиями исторический путь развития. В древности их территория входила в состав Кавказской Албании, затем с ее распадом и образованием раннесредневековых государственных образований они вошли в состав Шандана, Филана и Ал-Караха. С распадом последних в XI–XII вв. они обособились по своим племенным территориям и стали доступны окружающим феодальным владениям. Верхнедаргинцы сначала попали под власть хунзахского нуцала, а затем Казикумухского шамхальства, с которым связана вся последующая их и федерации Акуша-Дарго история.

Согласно арабоязычному источнику, переписанному дженгутаевцем Абдурахманом Казиевым (ум. в 1992 г.) и проанализированному в 2023 г. [25], в первой половине XVI в. верхнедаргинцы освободились из-под власти шамхала и, заключив с ним союз, вошли в Казикумухское шамхальство в качестве наибства Дарго. В результате заключенного союза с шамхалом, Акуша-Даго получает большие права в системе внутренней и внешнеполитической жизни шамхальства. Судьба вновь избираемого шамхала находилась в руках акушинского кадия. Только он имел право короновать шамхала, без него процедура избрания шамхала не проводилась. Даргинцы закрепляют за собой право пастбы скота на кутанах шамхальства. Шамхал же, согласно союзу, получал возможность привлекать воинские силы Акуша-Дарго, его войско в основном состояло из даргинцев. Так было вплоть до присоединения к России и, таким образом, Акуша-Дарго и шамхальство были необходимы друг другу. Союз был необходимостью в их взаимоотношениях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хашаев Х.М. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М.: издательство Академии наук СССР, 1961.
2. Гаджиев В.Г. Шамхальство (история образования и государственное управление) // Государства и государственные учреждения в дореволюционном Дагестане. Тематический сборник. Махачкала.: типография Дагестанского филиала АН СССР, 1989.
3. Алиев Б.Г. Становление и эволюция даргинских обществ в Древности и в Средневековье: периоды в образовании единой политической структуры в Верхнем Дарго // Вестник Дагестанского государственного университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2022. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-i-evolyutsiya-darginiskih-obschestv-v-drevnosti-i-v-srednevekovie-periody-v-obrazovanii-edinoy-politicheskoy-struktury-v> (дата обращения: 02.06.2025).
4. Бейлис В.М. Из истории Дагестана VI–XI вв. (Сарир). 1963. С. 249–266.
5. Даниялов Г.Д. Классовая борьба в Дагестане во второй половине XIX – начале XX вв. Махачкала, 1970. – 293 с.
6. Айтберов Т.М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990.
7. Магомедов М.Г. Древние государственные образования на территории Дагестана. Махачкала: Республиканская газетно-журнальная типография, 2006. – 334 с.
8. Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996.
9. История Дагестана. В 4 т. Т. 1 / Отв. ред. В. Г. Гаджиев. М.: Наука, 1967. – 431 с.
10. Магомедов М.Г. Древние государственные образования Дагестана. Махачкала, 2006.
11. Хапизов Ш.М. Нуцалы Аварии: (историко-генеалогическое исследование). Махачкала, 2021. – 383 с.
12. Извлечение из Истории Дагестана, составленное Мухаммедом-Рафи // Сборник сведений о Кавказских горах. Тифлис: Тип. Глав. Управл. Намест. Кавказа, 1870. Вып. V. С. 1–30.
13. Шихсаидов А.Р. Вопросы исторической географии Дагестана X–XIV вв. (Лакз, Гумик) // Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала: Тип. ДФ АН СССР, 1980. 130 с.
14. Магомедов Р.М. Даргинцы в дагестанском историческом процессе. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1999. Т. 1. 448 с.
15. Кушева Е.Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI– 30-е годы XVII века. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 372.
16. Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII – нач. XIX в. Махачкала: Тип. ДФ АН СССР, 1980. 168 с.
17. Айтберов Т.М., Каяев И.А. Документы XIV–XVIII вв. по истории Лакии (эпоха шамхалов и ханов Казикумуха) // Вестник Института ИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 2014. № 3(34). С. 25–37.
18. Карпов Ю.Ю. Военная организация и социальное развитие союзов сельских общин Северного Кавказа // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. М.: Участок оперативной типографии Института истории СССР АН СССР, 1990. С. 7–31.
19. Алиев Б.Г. Памятники арабской письменности XVII–XVIII вв.: по истории Верхней Даргинии // УЗ ИИЯЛ ДФ АН СССР. Махачкала: Тип. ДФ АН СССР, 1970. Т. XX (Серия общественных наук). С. 253–265.
20. Алиев Б.Г. Предания, памятники, исторические зарисовки о Дагестане. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1988. 129 с.
21. Айтберов Т.М. Источники для изучения социальной структуры Дагестана XV–XVI вв.: Автореф. дис... канд ист. наук. М., 1980. 16 с.

REFERENCES

1. Khashaev KhM. *Social Structure of Dagestan in the 19th Century*. Moscow: AS USSR, 1961. (In Russ)
2. Gadzhiev VG. Shamkhalate (history of formation and state governance). *States and State Institutions in Pre-Revolutionary Dagestan. Thematic Collection*. Makhachkala: Dagestan AS USSR, 1989. (In Russ)
3. Aliev BG. Formation and evolution of Dargin societies in antiquity and the Middle Ages: Periods in the formation of a unified political structure in Upper Dargo. *Vestnik Dagestanskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Ser. 2: Gumanitarnye Nauki*. 2022; 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-i-evolyutsiya-darginiskih-obschestv-v-drevnosti-i-v-srednevekovie-periody-v-obrazovanii-edinoy-politicheskoy-struktury-v> (accessed: 02.06.2025). (In Russ)
4. Baylis VM. *From the history of Dagestan in the 6th–11th centuries (Sarir)*. 1963. (In Russ)
5. Daniyalov GD. *Class Struggle in Dagestan in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries*. Makhachkala, 1970. (In Russ)
6. Aitberov TM. *Ancient Khunzakh and the Khunzakh People*. Makhachkala, 1990. (In Russ)
7. Magomedov MG. *Ancient State Formations on the Territory of Dagestan*. Makhachkala: Respublikanskaya Gazetno-Zhurnalnaya Tipografiya, 2006. (In Russ)
8. Gadzhiev MG., Davudov OM., Shiksaidov AR. *History of Dagestan from Ancient Times to the End of the 15th Century*. Makhachkala, 1996. (In Russ)
9. *History of Dagestan. In 4 vols. Vol. 1*. Ed. V.G. Gadzhiev. Moscow: Nauka, 1967. (In Russ)
10. Magomedov MG. *Ancient State Formations of Dagestan*. Makhachkala, 2006. (In Russ)
11. Khapizov ShM. *Nutsals of Avaria: (Historical-Genealogical Study)*. Makhachkala, 2021. (In Russ)
12. Extract from the History of Dagestan, comp. Mukhammed-Rafi. *Collection of Information about the Caucasian Mountaineers*. Tiflis: Tip. Glav. Upravl. Namest. Kavkaza, 1870; 5: 1–30. (In Russ)
13. Shiksaidov AR. Issues of historical geography of Dagestan in the 10th–14th centuries (Lakz, Gumik). *Eastern Sources on the History of Dagestan*. Makhachkala: Dagestan AS USSR, 1980. (In Russ)
14. Magomedov RM. *Dargins in the Dagestani Historical Process*. Vol. 1. Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1999. (In Russ)
15. Kusheva EN. *Peoples of the North Caucasus and Their Relations with Russia. Second Half of the 16th – 30s of the 17th Century*. Moscow: AS USSR, 1963. (In Russ)
16. *Social Structure of the Unions of Rural Communities of Dagestan in the 18th – Early 19th Century*. Makhachkala: Dagestan AS USSR, 1980. (In Russ)
17. Aitberov TM., Kayaev IA. Documents of the 14th–18th centuries on the history of Lakia (era of Shamkhals and Khans of Kazikumukh). *Vestnik Instituta HAE DSC RAS*. Makhachkala, 2014; 3(34): 25–37. (In Russ)
18. Karpov YuYu. Military organization and social development of the unions of rural communities of the North Caucasus. *Ethnographic Aspects of the Traditional Military Organization of the Peoples of the Caucasus and Central Asia*. Moscow: Uchastok Operativnoy Tipografii Instituta Istorii AS USSR, 1990: 7–31. (In Russ)
19. Aliev BG. Arabic script monuments of the 17th–18th centuries: On the history of Upper Darginia. *Uchenye Zapiski IHL D F AS USSR*. Makhachkala: Dagestan AS USSR, 1970; 20: 253–265. (In Russ)
20. Aliev BG. *Traditions, Monuments, Historical Sketches of Dagestan*. Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1988. (In Russ)
21. Aitberov TM. *Sources for Studying the Social Structure of Dagestan in the 15th–16th Centuries*: Abstract of the Candidate of Historical Sciences Dissertation. Moscow, 1980. (In Russ)

22. Белокуров С.А. Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из Московского главного архива Мин. иностр. дел. М., 1889. Вып. I (1518–1613). 584 с.
23. Алиев Б.Г. Предания и легенды народов Дагестана // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII – нач. XIX в.: (Сб. науч. статей) / Отв. ред. В. Г. Гаджиев. Махачкала, 1981. – 168 с.
24. Алиев Б.Г. Союзы сельских общин Дагестана в XVIII – первой половине XIX в. (Экономика, земельные и социальные отношения, структура власти). Махачкала: Тип. ДНЦ РАН, 1999. 339 с.
25. Абдуллаев М.Н., Айтберов Т.М. Правовые и политические процессы в ходе формирования горских «республик» на Восточном Кавказе в эпоху средневековья (на примере Акуша-Дарго) // Юридический вестник ДГУ. 2023. Т. 47. № 3(67).
26. Тихонов Д.И. Описание Северного Дагестана. 1796 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Арх. мат. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1958. С. 125–137.
27. Сведения об Акуша // Памятники обычного права Дагестана. XVII–XIX вв. / Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1968. 380 с.
28. Бутков П.Г. Сведения о Кубинском и Дербентском владениях. 1796 г. // ИГЭД. М., 1958. С. 209–212.
29. Ахвердов А.И. Описание Дагестана. 1804 г. // ИГЭД. М. 1958. 371 с.
22. Belokurov SA. *Relations of Russia with the Caucasus. Materials Extracted from the Moscow Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs*. Moscow, 1889; 1: 1518–1613. (In Russ)
23. Aliev BG. *Traditions and legends of the peoples of Dagestan. Social Structure of the Unions of Rural Communities of Dagestan in the 18th – Early 19th Century: (Collection of Scientific Articles)*. Ed. V.G. Gadzhiev. Makhachkala, 1981. (In Russ)
24. Aliev BG. *Unions of Rural Communities of Dagestan in the 18th – First Half of the 19th Century (Economy, Land, and Social Relations, Power Structure)*. Makhachkala: Tip. DNTs RAN, 1999. (In Russ)
25. Abdullaev MN., Aitberov TM. Legal and political processes in the formation of highland “republics” in the Eastern Caucasus in the Middle Ages (on the example of Akusha-Dargo). *Yuridicheskiy Vestnik DGU*. 2023; 47(3): 67. (In Russ)
26. Tikhonov DI. Description of Northern Dagestan. 1796. *History, Geography, and Ethnography of Dagestan in the 18th–19th Centuries. Archival Materials*. Moscow: Vost. Lit., 1958: 135–137. (In Russ)
27. Information about Akusha. In: *Monuments of Customary Law of Dagestan. 17th–19th Centuries*, comp., preface, and notes by Kh.-M. Khashaev. Moscow: Nauka, Vost. Lit., 1968. (In Russ)
28. Butkov PG. Information about the Quba and Derbent Domains. 1796. *History, Geography, and Ethnography of Dagestan in the 18th–19th Centuries. Archival Materials*. Moscow, 1958: 209–212. (In Russ)
29. Akhverdov AI. Description of Dagestan. 1804. *History, Geography, and Ethnography of Dagestan in the 18th–19th Centuries. Archival Materials*. Moscow, 1958. (In Russ)

Поступила в редакцию 05.04.2024 г.
Принята в печать 16.04.2025 г.
Опубликована 15.06.2025 г.

Received 05.04.2024
Accepted 16.04.2025
Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212233-243>

Исследовательская статья

Кокорина Юлия Георгиевна
д. филол. н., к.и.н., профессор
Московский политехнический университет, Москва, Россия
kokorina@inbox.ru

Вагабов Махач Мустафаевич
д.и.н., профессор
Московский политехнический университет, Москва, Россия
9162803@mail.ru

АЛЬБОМ М.С. ВОРОНЦОВА ИЗ АРХИВА И.Е. ЗАБЕЛИНА: НОВЫЕ ШТРИХИ К ИСТОРИЧЕСКОМУ ПОРТРЕТУ НАМЕСТНИКА НА КАВКАЗЕ

Аннотация. Данная статья носит источниковедческий характер. В ней вводится в научный оборот малоизвестный исторический источник – альбом, который вел светлейший князь М.С. Воронцов во время пребывания наместником на Кавказе. Альбом был приобретен выдающимся российским историком И.Е. Забелиным и хранится в его архиве в Отделе письменных источников Государственного исторического музея. Ввод в научный оборот нового источника по истории освоения Россией Кавказа позволяет расширить наши представления о путях освоения новых территорий империей. В этом видится актуальность данного исследования. Новизна его заключается в представлении не известных ранее материалов к историческому портрету проводника российской политики на Кавказе М.С. Воронцова. В обширной историографии деятельности М.С. Воронцова на Кавказе прослеживаются различные тенденции: от восхищенного отношения к делам наместника до резко отрицательных оценок. Целью данной работы является уточнение информации в этом вопросе на новом историческом материале. В результате анализа источника раскрывается личность М.С. Воронцова как талантливого военачальника, заботившегося о рядовых солдатах и ценившего их заслуги. Наместник предстает как дальновидный администратор, занимавшийся созданием инфраструктуры края, строительством дорог и мостов, а также развитием курортов. Альбом содержит меткие и точные характеристики, данные М.С. Воронцовым наибам Шамиля, и свидетельствует о привлечении наместником представителей местной элиты на российскую службу. М.С. Воронцов предстает как высококультурный человек, интересовавшийся религиозными памятниками, историей вверенного ему края, его культурой и, особенно, поэзией. Вводимый в научный оборот источник содержит в концентрированном виде опыт взаимодействия разных народов в многонациональном государстве, которым всегда была Россия, опыт, который может оказаться полезным и в наши дни.

Ключевые слова: история России; Кавказская война; исторический портрет; М.С. Воронцов; И.Е. Забелин

Для цитирования: Кокорина Ю.Г., Вагабов М.М. Альбом М.С. Воронцова из архива И.Е. Забелина: новые штрихи к историческому портрету наместника на Кавказе // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 233-243. doi.org/10.32653/CH212233-243

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212233-243>

Research paper

Yuliya G. Kokorina,
Dr. Sci. in Philology, Cand. Hist. Sci., Prof.
Moscow Polytechnic University, Moscow, Russia
kokorina@inbox.ru

Makhach M. Vagabov,
Dr. Hist. Sci., Prof.
Moscow Polytechnic University, Moscow, Russia
9162803@mail.ru

M.S. VORONTSOV'S ALBUM FROM THE I.E. ZABELIN ARCHIVE: NEW INSIGHTS INTO THE GOVERNOR'S ROLE IN THE CAUCASUS

Abstract. This study introduces a previously underexplored historical source into scholarly discourse: an album compiled by Prince M.S. Vorontsov during his tenure as Viceroy of the Caucasus. Acquired by the prominent Russian historian I.E. Zabelin, the album is preserved in the Department of Written Sources at the State Historical Museum. The incorporation of this source into academic research enhances our understanding of the Russian Empire's strategies for territorial expansion in the Caucasus. The significance of this study lies in its contribution to the historiography of M.S. Vorontsov's activities in the region, which has been characterized by diverse perspectives, ranging from admiration to critical disapproval. This work aims to refine existing knowledge by analyzing new historical material. The analysis reveals Vorontsov as a skilled military leader who valued the contributions of ordinary soldiers, a strategic administrator who advanced regional infrastructure through road and bridge construction, and a cultured individual with a deep interest in the region's religious monuments, history, culture, and poetry. The album provides detailed insights into Vorontsov's interactions with Shamil's naibs and his efforts to integrate local elites into Russian service. By documenting the interactions among diverse ethnic groups within the multinational Russian state, this source offers valuable historical perspectives relevant to contemporary discussions of intercultural dynamics.

Keywords: history of Russia; Caucasian War; historical portrait; M.S. Vorontsov; I.E. Zabelin

For citation: Y.G. Kokorina, M.M. Vagabov. M.S. Vorontsov's album from the I.E. Zabelin archive: new insights into the governor's role in the Caucasus. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. C. 233-243. doi.org/10.32653/CH212233-243

Введение

Выдающийся российский историк И.Е. Забелин (1820–1908) собрал коллекцию документов XVII–XIX вв., которую передал Государственному историческому музею, первым директором которого он был [1; 2]. И.Е. Забелиным был приобретен архив графа, а впоследствии светлейшего князя М.С. Воронцова (1782–1856), хранящийся в фонде историка в Отделе письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ). И.Е. Забелин сам классифицировал и упорядочивал свой архив, разбор документов ученого был завершён работниками ОПИ ГИМ в 1970-е годы. В коллекции документов М.С. Воронцова, приобретенной И.Е. Забелиным, хранится документ, названный «Записки, заметки и разные сведения, занесенные во время поездок по Кавказу» (ОПИ ГИМ. Ф 440. Оп. 1. Д. 932), который датируется 1848–1851 годами. Как известно, в 1846 г. бывший глава Новороссии был направлен императором России на Кавказ, и именно к пребыванию М.С. Воронцова на Кавказе в годы Кавказской войны относится рассматриваемый нами альбом.

Он представляет собой альбом из плотной белой бумаги в четверть листа, страницы которого разграфлены на следующие разделы: «номер», «содержание записи», «номер соответствующий». На первой странице альбома имеется штамп «Библиотека Ивана Егоровича Забелина». Записи выполнены как рукой М.С. Воронцова, так и другим, каллиграфическим почерком, видимо, по просьбе обладателя альбома. Целью данной статьи является ввод в научный оборот этого нового малоизвестного источника по истории освоения Россией Кавказа, источника, дополняющего и во многом по-новому раскрывающего человеческие качества М.С. Воронцова как главы российской администрации на Кавказе. Этим определяется новизна данного исследования.

Актуальность данной работы обусловлена необходимостью раскрытия новых ракурсов цивилизационных взаимодействий в многонациональном государстве, которым изначально была Россия. В последние десятилетия в российской историографии и публицистике намечаются тенденции смещения акцентов вплоть до создания новых историографических мифов о характере взаимодействия разных народов в ходе формирования российской государственности. Ввод в научный оборот нового исторического источника позволяет во многом по-новому охарактеризовать личности представителей российской власти, к которым относился и М.С. Воронцов.

Методика исследования

Ввод в научный оборот нового исторического источника требует подробного описания методики исследования. Мы применили такие методы исторической науки, как сравнительно-исторический (сопоставление событий и явлений). Он позволил нам выявить специфику в оценке деятельности М.С. Воронцова как военачальника и администратора разными авторами. Deskriptivnyy metod primenen dlya opisiy samogo istochnika i deystviy rossiyskoy administratsii pod rukovodstvom knyazya M.S. Vorontsova kak v voennom, tak i v grazhdanskom stroitel'stve. Deskriptivnyy metod v na шей rabote yavlyetsya osnovnym. On pozvolyaet opisyat' osnovnyye deystviya namestnika po otnosheniyu k mestnomu naseleniyu, vyayvit' osobennosti kharakteristik M. S. Vorontsova kak predstaviteley mestnoy elit'y, tak i sotrudnikam svoey administratsii. Printsip istorizma vazhen dlya opredeleniya deystviy M.S. Vorontsova v kontekste Kavkazskoy voyny serediny XIX v. Printsip obyektivnosti yavlyetsya klyuchevym v danном исследовании как в любой работе по источниковедению и историографии [1, с. 65]. Деятельность М.С. Воронцова неоднозначно оценивается в историографии, и, для обоснования собственной точки зрения с вводом в научный оборот нового источника, в нашей статье много цитат – как из научных трудов, так и непосредственно из архивного документа.

Историография о М.С. Воронцове как наместнике на Кавказе

Личность М.С. Воронцова привлекала внимание историографов еще в XIX в. [3–8]. Биографы наместника в основном высоко оценивают деятельность М.С. Воронцова на Кавказе, тогда как многие

офицеры – участники Кавказской войны, критикуют военные действия князя. Подробную характеристику этих работ дают в своих диссертациях С.С. Лазарян [9] и В.С. Мунаев [10]. В советское время политика России на Кавказе расценивалась как колонизаторская, а личность М.С. Воронцова рассматривалась с негативной точки зрения. В 1990-е годы происходит отказ от идеологических клише в российской историографии, и в 1991 г. создается Воронцовское общество, которое изучает биографии представителей рода Воронцовых. Историки – члены Воронцовского общества стремятся объективно оценить роль наместника на Кавказе. Они характеризуют Михаила Семеновича как деятеля, стремившегося покорить регион в основном мирными методами: развитием экономики и социальной сферы. Деятельности М.С. Воронцова как наместника на Кавказе посвятил свои работы С.С. Лазарян [11–13]. Его докторская диссертация и учебное пособие, а также монография, посвященные анализу деятельности М.С. Воронцова на посту кавказского наместника, написаны с привлечением широкого круга архивных и монографических материалов. Исследователь всесторонне анализирует политику наместника, в том числе и человеческие качества Михаила Семеновича, которые нашли основное отражение в вводимом нами в научный оборот документе. Уделяет внимание С.С. Лазарян изменениям стратегии и тактики русских войск в отношении имамата после даргинской трагедии [13], которые заключались в отказе от кратковременных разовых экспедиций и в переходе к постоянной политике вытеснения сторонников имамата в горы, освоении Чечни путем прорубки просек, рассчитанных на долговременные цели. Опыт и управленческий талант позволили М.С. Воронцову продвигаться в Чечню с меньшим числом сил и средств, чем его предшественники [13, с. 257].

Характеристике преимущественно судебного управления Кавказским наместничеством при М.С. Воронцове посвятил специальные труды В.С. Мунаев [10, с. 14–15]. Исследователь тщательно разбирает административную деятельность наместника, акцентирует внимание на мерах по привлечению к сотрудничеству с Российским правительством представителей местной элиты, акцентирует внимание на судебных реформах М.С. Воронцова. В своей диссертации В.С. Мунаев подробно анализирует военную и государственную деятельность М.С. Воронцова [10], используя как архивные материалы, так и воспоминания современников и монографии российских и зарубежных авторов, статистические сведения.

В современной историографии развивается жанр исторического портрета. Например, Р.Э. Герман оценивает личностные качества наместника на основе опубликованных материалов, высоко оценивая экономическую и социальную политику светлейшего князя [16].

Однако в современной историографии имеют место и резко отрицательные оценки деятельности М.С. Воронцова на Кавказе. В этих работах прослеживается сочувствие сторонникам имамата, и М.С. Воронцов расценивается как бездарный военачальник и администратор. Поддерживают эту точку зрения и иностранные ученые, некоторые из работ которых опубликованы и в России [17–21]. Так, Д. Баделли отмечает, что Кавказ стал для М.С. Воронцова крепостью, которую он так и не смог взять [17, с. 182]. М. Канду указывает на непонимание русскими, в том числе и М.С. Воронцовым, стремления горцев создать свое собственное государство [19, р. 12]. М. Гаммер пишет о карьеризме наместника и невнимании к военным вопросам [21, с. 103]. Вводимый нами в научный оборот источник, как будет показано далее, заставляет относиться к подобным идеям критически.

Альбом М.С. Воронцова как отражение политического портрета наместника на Кавказе

Начинается альбом с записей рукой М.С. Воронцова, и на следующих двух листах эти же слова продублированы каллиграфическим писарским почерком: «Дорога вверх по Риону до местечка Они оттуда до деревни Голгоны (минеральные источники) по реке Швирали, через перервал Двалети в ущелье Мамисонское – а оттуда по реке Касате в направлении к Пятигорску.

Другая дорога из Сухума на Маралбу, на урочище Багаду, Чхалту, по реке Кильдар, перевал Нахарде, урочище Кергималия, аул Хурзук Карджурт/Карачаевское/Джаманкуль в Хумару. А оттуда по Кубани до Базалпалинской станицы, с коей поворачивает дорога на Пятигорск, а другая на Ставрополь.

Е.А. Головин рекомендует изолирование дороги от Кутаис в Закубанье через Гейнакское ущелье близ (неясное слово. – прим. авт.) на гору Салават и селение Бачур и Кисав – оттуда спускались

в долину притоков Бурчь чай и Ахты чай – по руслу высохшей реки до с. Ахты. (неясное слово. – прим. авт.) сами брались разработать эту дорогу с помощью некоторого числа саперов и по себе по рекам 2х рукавов скал»¹.

Из этих записей видно довольно подробное описание дорог и точное указание находящихся на них как природных объектов – гор, урочищ, рек и долин, так и поселений – станиц, аулов, городов. Примечательно указание на наличие минеральных источников, и на этом замечании мы остановимся далее.

Эти подробные записи свидетельствуют о том внимании, которое уделял князь В.С. Воронцов формированию инфраструктуры во вверенном ему наместничестве. М.С. Воронцов осознавал значимость дорог для проникновения русской культуры на Кавказ, развития межкультурных контактов и торговли. Строительство и обустройство дорог диктовалось, прежде всего, военными нуждами, но не только ими. М.С. Воронцов писал в Петербург, что «При распространении всякого рода промышленности с умножением народного богатства и с увеличением народонаселения, должны были непременно увеличиваться и новые потребности для внутреннего управления, в особенности устройство способов сообщения» [9]. Развитие дорог способствовало развитию промышленности и торговли, что приводило к росту благосостояния населения и отвлекало от поисков доходов посредством набегов как на русские крепости, так и на поселки соседей-горцев.

Известно, что М.С. Воронцов изучал и внедрял мировой опыт ведения войны в горных условиях, в частности, маршала Виллара при покорении Свевских гор и маршала Бюжо в Алжире. Он понимал необходимость непрерывного сообщения, формирования инфраструктуры – как военной, так и гражданской [10, с.24]. Так, известно стремление наместника наладить почтовое сообщение в крае, опираться на мнение компетентных инженеров-строителей, изучать местные природные условия, чтобы снизить расходы на создание дорог. При нем была построена дорога от Ах-Су до Шемахи, не затопляемая во время разливов рек [9, с. 470]. Разрабатывалась также дорога через Кавказские горы из Абхазии в Цебельду, Дарьяльское ущелье и потом через хребет у подножия Эльбруса в земли карачаевцев и на линию российских укреплений [9, с. 475]. Была построена Военно-Ахтынская дорога – от города Нухи по ущелью Шин к Ахты; параллельно шло строительство дороги из Кахетии на гору Кодор с дальнейшим строительством укрепления на горе [23]. Была проложена дорога от Кутаиса в Они и от города Мирани, расположенного на реке Риони, до Озургети. «Повозочное» сообщение было открыто от Озургети до крепости Св. Николая, соединив Гурию с Черным морем. С целью вывоза леса была проложена дорога из-за хребта Марткоха к ущелью Наберджай, от Тиокет к Тифлису [9].

М.С. Воронцов уделял много внимания строительству мостов через реки и ущелья Кавказа, понимая стратегическую значимость подобных объектов. Его альбом содержит подробную опись мостов и переправ: «Переправа через Аварское Койсу. У Глотоля (Голотля) по дороге из Телетль – мост. у Короды – мост разорен в 1844 г. Шамилем для удержания генерала Линдерса. У Гоцатля – брод конный»². Кроме названных, альбом содержит характеристику еще двадцати одного моста и брода³. При М.С. Воронцове достраивались Кумыкская и Сунженская линии крепостей, в постоянной боевой готовности поддерживались мосты у Нижнего Чирюрта и Бавтугая [24, с. 68].

Как и при строительстве дорог, М.С. Воронцов привлекал к сооружению мостов специалистов-инженеров, составлял подробную смету на каждый мост, изыскивал средства для его удешевления без потери качества. К середине 1850-х годов в Закавказье, без привлечения средств и сил ведомства путей сообщения, за счет крестьянства и предпринимателей, было возведено более 30 мостов. На Северном Кавказе было построено более 20 мостов [10, с. 29–30].

В его альбоме тщательно фиксируется состояние дорог: «Дорога от с. Мокока до сел. Тинди на один день езды, считается самою трудною для прохода вьюков: кроме частых крутых подъемов и спусков над пропастями, скользкая и каменистая почва, потребует немалого труда при разработке сообщения.

От Тинди до сел. Карата полдня езды, дорога уже несколько лучше, равно как и далее в нижн. Энхели и сел. Тлох на Андийском Койсу.

От Караты идет дорога в Хунзах удобная для движения легкого отряда, разве с малым исправлением дороги.

1. Записки, заметки и разные сведения, занесенные во время поездок по Кавказу // Отдел письменных источников Государственного исторического музея (далее: ОПИ ГИМ). Ф. 440. Оп. 1. Д. 932. Л. 3–4.

2. Там же. Л. 21.

3. Там же. Л. 22.

На всем этом пути: вода, топливо, пастбища и удобные места для бивуаков отряда найдутся на всех переходах»⁴. Плохие дороги на Кавказе были на руку сторонникам имамата: они позволяли скрывать информацию о существовании тех или иных поселений, поддерживать горцам традиционные общины в замкнутом, не известном «чужакам» состоянии.

Записи альбома свидетельствуют, что М.С. Воронцов размышлял о прокладке дорог и ремонте уже имеющихся «От сел. Калаки и Капуче до сел Гержилъ-Худжи каменистый грунт потребует значительных усилий и придется в некоторых местах рвать порохом камень».

От сел. Гетиль-Худжи до сел. Хорода, в обществе Ташъ и далее до Ротлуха в обществе Ротлу-Ахвах, не будет предстоять больших затруднений в проложении и даже повозочной дороги.

Дорога от Ротлуха до Голотля протекает по левому берегу Койсу, до сел. Хогода идет по ровному месту и требует малой разработки; далее от Голотля также довольно хороша, исключая двух мест в Ассинском ущелье, где надо будет употребить порох»⁵.

Альбом содержит записи, связанные с военными действиями. Они рисуют образ М.С. Воронцова как полководца, тщательно учитывающего свои силы, без чего невозможен успех ни одной военной операции. Так, в альбоме дан перечень полков, составляющих 19, 20 и 21 дивизии и их размещение:

«Новочеркасский – Владикавказ

Самурский (Нов) – в Прочи и Кобан

Кааржалыкский (нов) – ок. Пктичирека

20 дивизия в новом составе

Апшеронский – в Темир-Хан–Шуре

Дагестанский (нов)

Кабардинский – в (неясное слово. – прим. авт.) новым, они близко

21 Див. в новом составе

К. Варшавский – на Самуре

Имеретинский (нов) в г. Арибах

Мингрельский (неясное слово. – прим. авт.)».⁶

Описывая дороги, о чем шла речь выше, М.С. Воронцов фиксирует примечательные в военном отношении пункты на них, указывая возможные удобные места для установки лагеря или, наоборот, сложности их штурма: «Примечательными пунктами на этой дороге могут быть признаны:

А) укрепление при монастыре Наталдис-Мусмели, при котором, собрав (в лесу) поспешно и скрытно отряд, можно в один день внезапно явиться при первом Дидойском сел. Хупри;

Б) селение Хупри лежит посреди полей и отлогих гор, на узле соединения всех дорог, идущих в Дидо из Тушетии, Кахетии, Анкратля и всего Дагестана; чрез 3 или 4 версты далее близ сел. Квители на входящей в р. Орисс-Цхали отлогости имеется весьма выгодное место для укрепления;

С) сел Сидро (Циборо. – прим. авт.) расположенное в узкой теснине, служит преградой пути; здесь дорога проходит через один узкий и низкий коридор и потом выходит в небольшую калитку, где должно проходить. Однако хотя с трудом, но можно сделать обход для облегчения овладеть оным, если бы селение решилось защищаться.

Не меньшее в том же роде препятствие представляет сел. Мокко, имеющее 30 дворов и расположенное на довольно больших отлогостях гор; здесь дорога неминуемо проходит между домами, а впереди селения обстреливается двумя башнями»⁷.

Кроме того, М.С. Воронцов как командующий войсками отмечал подвиги не только командиров, но и рядовых солдат. Его альбом содержит «имена нижних чинов гренадерского полка, отличившихся в Акчале и Миле-Киндери», среди которых – «Унтер-офицер Руденко, управлявший орудием на батарее №5. Рядовой Гречанкин – во время приступа вытаскивал (неясное слово. – прим. авт.) к крепости. Рядовой Зайцев управлял орудием на батарее №3. Рядовой Гаджиев и рядовой Майдейский отличились во время штурма. Барабанщик Костычев управлял орудием на батарее №2»⁸. За отличие на поле боя рядовые солдаты переводились в гвардию, и наместник указывает их заслуги: «Рядовой Тиханов, особенно отличившийся своею храбростию во все время блокады и ходивший лазутчиком к князю

4. Там же. Л. 18.

5. Там же. Л. 19.

6. Там же. Л. 10.

7. Там же. Л. 17-18.

8. Там же. Л. 49.

Аргутинскому. Рядовой Тюбечкин, отличившийся храбростью при вылазке. Рядовой Градько вынес обретенную взрывом мортиру из рва»⁹. Эти записи представляют М.С. Воронцова как командующего, видящего подвиг конкретных солдат, для которого они были не безликой «серой массой». О стремлении облегчить жизнь нижних чинов говорят и выписки из французского издания «Об употреблении во французской армии в артиллерии походных кроватей (limitex) и кресел (Cacolets). Из сочинения Королевско-прусской службы генерала Деккера под заглавием: «Алжирия и тамошний образ военных действий». С. 46–150»¹⁰

М.С. Воронцов собирал сведения об освоении Кавказа и закреплении на этой территории российских войск. В частности, альбом содержит описание действий русских войск, как пишет автор, «в первую турецкую войну»: «Направление, взятое Тотлебенем с Кавказской линии через горы то же самое, которым генерал Ермолов хотел замкнуть нынешнюю Военно-грузинскую дорогу. Официальных сведений о походах как генерала Тотлебена, так и генерала Бибикова не имеется ни в архивах корпусного штаба, ни в канцелярии главного управления», чем подчеркивается важность собранных в альбоме сведений¹¹. Альбом содержит также записи об освоении кавказских территорий, начиная с эпохи Ивана Грозного до Екатерины Второй включительно¹². В сборе этой информации виден М.С. Воронцов не только как военачальник, но и как всесторонне образованный человек, интересующийся историей вверенного края и опытом его освоения.

Альбом содержит список местных жителей с их краткими, но точными характеристиками, каждая строка которого начинается с указания географического названия. Можно предположить, что это – составленный наместником список руководителей военно-территориальных подразделений имамата Шамиля – наибов и начальников сотен. Список этот занимает три страницы альбома, мы приведем наиболее яркие характеристики:

«Карабулакский Магомет Черкесской беглый из Большой Кабарды; человек ученый и воинственный, любим Шамилем. Он сменил несколько месяцев тому назад Абул-Кедера.

Чербилинский и Шубутский Нур-Али из селения Горадерих; человек ученый и мужественный средних лет.

Гихинский Ахтабай Мулла Чунгурой, молодой человек, ученый и воинственный, любим Шамилем и народом. С русским начальством не имеет никаких сношений.

Маржанский Гата-Ата-Амир-Хан-Оглы – уроженец из Дарго, приятель Шамиля – сношений с русскими не имеет.

<...>

Садула: он средних лет из простой фамилии, не имевшей до него никакого уважения в народе; ознаменовал себя многочисленными удачными хищническими набегами и лично храбростью; более честолюбив, нежели алчен; народ к нему привязан и Шамиль его отличает.

Большой Чечни Суаиб ученый человек, старшина над всею Чечнею. Средних лет, жестокий, но не очень воинственный.

Мечикский и Ичкеринский Магомет Мускаев, человек пожилой, уважаемый народом, характера довольно смирного. Помощник его живет в Гельдиген-Эльдар, начальник всей чеченской конницы, предприимчивый наездник, в милости у Шамиля.

Ауховский Улубей Мулла Гасиев, его помощник и начальник конницы Гойтемир. Первый человек храбрый, предприимчивый и богатый.

Салатавский Акбар Дебир, уроженец Агуанский, закоренелый мюрид и человек жестокий.

Гумбетовский Даут Годжиау, помощник его Сайт, первый человек смирный и ученый, ему принадлежит также деревня Тлох»¹³.

Прослеживается внимательная и разносторонняя характеристика каждого лица с точки зрения военной – «воинственный» или «не воинственный» человек, «закоренелый мюрид», и чисто человеческие характеристики, портреты личностей: «человек ученый», «мужественный», «храбрый», «предприимчивый» и т.п. Видно, что наместник рассматривал горцев не только как потенциальных врагов, но и стремился увидеть их личностные качества, при чем оценить их объективно, с уважением к противнику.

9. Там же. Л. 50.

10. Там же. Л. 10.

11. Там же. Л. 20.

12. Там же. Л. 68.

13. Там же. Л. 21–23.

Как известно, местные жители переходили на сторону российских войск и служили в императорской армии, занимая должности низшего и среднего командного состава. Привлечение местного населения на военную службу также являлось заслугой политики М.С. Воронцова, его умения выстраивать отношения с горцами. Альбом М.С. Воронцова содержит список имен подобных лиц:

«Бывшие особо в кабинете

1. Подполковник князь Мишост Атажукин
2. Подпоручик князь Алхас Мисостов
3. Штабс-ротмистр Батри-Бек-Тамбиев
4. Подпоручик Мет-Кудинетов
5. Прапорщик Бати-Рирей-Даутоков
6. Прапорщик Давлет Гирей Тамбиев
7. Прапорщик Жансох Агаев
8. Прапорщик Магомет Нанцев»¹⁴

В альбоме нет указаний на место службы названных лиц, но, возможно, именно из их среды набирались переводчики, участники переговоров и разведчики, как, например, «житель селения Чох по имени Маклач, который после смерти имама Гамзат-бека перешел к русским и дослужился до чина штабс-капитана» [12, с. 184]. Настоящим достижением политики и дипломатии М.С. Воронцова может быть назван отход от Шамиля таких руководителей имамата, как Боты Хамурзова и знаменитого Хаджи Мурата [12, с. 185].

На стремление наместника выстроить добрые отношения с местными жителями, привлечь их на службу России, говорит приведенный в альбоме «Список главным семи фамилиям чеченским:

1. Гандирсиной (фамилия эта вызвала Шамиля из гор в Чечню)
2. Биано
3. Ягадаши Биата
4. Гузено
5. Елехо
6. Нигрело
7. Устерха (обведено скобкой и написано: эти шесть фамилий самые значимые в Чечне. – прим. авт.).¹⁵

Альбом содержит также «Список главным лицам Большой и Малой Чечни выразившим желание на покорность Русскому Императору. Список от Большой Чечни включает 22 фамилии, от Малой Чечни – 10 фамилий»¹⁶.

Это свидетельствует о стремлении М.С. Воронцова использовать в своей политике местную элиту. Довольно обширные списки говорят об определенных успехах этой политики. «В 1852 г. в Чечне М.С. Воронцов встречался с чеченской депутацией и вел мирные беседы, оказывал внимание, ласкал, поощрял, интересовался условиями существования чеченцев, все время, указывая им на выгоды принятия русских условий» [12, с. 157]. Известно, что сам М.С. Воронцов побывал на территории Чечни лично, при чем переправился через реку Басса на территорию, не контролируемую российским правительством, фактически побывал на землях имамата. Такое поведение говорит не только о личном мужестве М.С. Воронцова, но и о его тонком знании психологии горцев и уверенности, что умелое выстраивание отношений с ними, о чем свидетельствует и вводимый нами в научный оборот документ, принесет свои плоды. Действительно, в продолжение всего его пребывания в Чечне «не звякнул ни один горский выстрел – хотя неприятель был вблизи» [22, с. 213].

Преобразования, проводимые М.С. Воронцовым на Кавказе, требовали слаженной и четкой работы управленческой команды. Альбом содержит деловые характеристики, данные наместником своим подчиненным. Эти записи демонстрируют нам наместника как талантливого руководителя:

«Вакуловский участковый заседатель белаканского участка, очень хорош, прежде был в Енисельском участке.

КН Андроников Енисельский участковый заседатель, недавно определен – кажется, очень хорош.

Зиссерман Елисуйский участковый заседатель – очень хорош.

14. Там же. Л. 30.

15. Там же. Л. 43.

16. Там же. Л. 43–44.

КН Визиров помощник окружного начальника, недавно определен.

Чеулов секретарь управления, хорош, выписан из Гории.

КН Андронников Комиссар полицмейстер в Закхаталах – слаб.

<...>

Начальник артиллерии майор Старченко – хорош»¹⁷.

Как следует из записей, положительные характеристики преобладают, что говорит об умении М.С. Воронцова грамотно подбирать команду управляющих краем. «Как администратор М.С. Воронцов обладал способностью окружать себя на службе способными людьми, трудолюбивыми и добро-совестными. Служивец Воронцова отмечает, что людей, отмеченных такими качествами, в гражданском ведомстве было немного, более того, большинство чиновников считало казенное имущество практически «собственным достоянием» и многие из них незаконным образом обогащались за время службы на Кавказе» [16, с. 61]. Тем примечательнее преобладание положительных характеристик, даваемых подчиненным наместником в альбоме.

Мы говорили об упоминании в альбоме М.С. Воронцова минеральных источников. Это упоминание встречено один раз, но из других документов известно, что М. С. Воронцов уделял значительное внимание развитию курортов минеральных вод. Для этого он привлекал специалистов, «создавал условия для вложения не только казенных, но и частных капиталов в разработку минеральных водных ресурсов этих районов, благоустройство населенных пунктов, расширение жилого фонда и лечебной базы, обустройство источников, развитие путей сообщения, создание сферы услуг и рекреационного пространства, что оказало значительное влияние на дальнейшее формирование курортов» [10, с. 31].

Альбом наместника содержит «Список древних церквей в Ахалцыхском Уезде», насчитывающий 20 наименований¹⁸, что говорит о внимании наместника к религиозным потребностям местного населения. Религиозная политика М.С. Воронцова во времена его наместничества на Кавказе может стать темой отдельного исследования, как и религиозный фактор в Кавказской войне в целом. М.С. Воронцов уделял ему значительное внимание. Например, по просьбе наместника улем Сулейман-эфенди, бывший сторонник Шамиля, составил специальную записку о нарушениях шариата имамом, и передал ее российским властям. Она была напечатана и распространена в горских обществах, став идеологическим оружием против учения газавата, на которое опирался Шамиль. Наместник поддержал мирное течение в мюридизме, которое проповедовал Кунта Хаджи и против влияния которого выступал Шамиль [12, с. 165].

В 1851 г. представителям трех сильнейших фамилий среди убыхов – Берзекам, Дзеушам и Дешенам в Новороссийске русской администрацией была показана Азиатская школа, где «они были приятно поражены почтительностью правительства о воспитании детей горцев, а особенно тем, что дети обучаются мухамеданскому закону» [12, с. 167]. В 1847–1851 гг. на Кавказе были открыты 9 духовных мусульманских суннитских и шиитских училищ, администрация которых была подчинена наместнику [10, с. 28].

М.С. Воронцов интересовался культурой кавказских народов, в частности, их поэзией. Альбом содержит названия 25 «татарских» песен, а также раздел «О поэмах грузинских», в котором указаны «Поэма в честь царицы Тамары, сочинение Чахрухадзе, жившего в 1187 году. Поэма в честь царицы Тамары – сочинение Шавтели, жившего в 1190 году. Обе эти поэмы изданы в Тифлисе П. Иосселианом в 1838 году. Как Чахурадзе, так и Шавтели жили в царствование Царицы Тамары и были современны Руставели творцу Барсовой кожи»¹⁹.

В альбоме помещены стихи Дементовича «Поездка в Цинандали», полные романтических описаний природы Кавказа²⁰. Видимо, поэт находился под влиянием произведений М.Ю. Лермонтова и подражал ему. Эти записи представляют нам М.С. Воронцова как высококультурного человека, любителя и ценителя поэтических произведений о Кавказе, относящегося к своей службе не как к скучной обязанности, а возможности личностного и творческого развития.

17. Там же. Л. 47–48.

18. Там же. Л. 67–68.

19. Там же. Л. 77–78.

20. Там же. Л. 89–91.

Выводы

Вводимый нами в научный оборот документ представляет светлейшего князя М.С. Воронцова как дальновидного политика и талантливого военачальника, заботившегося о создании инфраструктуры в вверенном ему наместничестве. Он был внимателен к нижним чинам, видел, ценил и понимал героизм русского солдата. В то же время М.С. Воронцов активно привлекал на российскую сторону представителей местного населения, прежде всего, местной элиты. Эти представители не только становились сторонниками России, но и служили в российской армии. В то же время М.С. Воронцов тщательно отбирал и четко характеризовал представителей своей администрации, что рисует нам его не только как умелого военачальника и тонкого дипломата, но и как талантливого управленца.

«В личностном плане М.С. Воронцова отличали аристократичность, выдержанность, чувство такта, давало о себе знать воспитание, полученное в Англии. В то же время он был требователен к подчиненным, добивался неукоснительно четкого выполнения своих поручений. Как администратор М.С. Воронцов для реализации своих планов прежде всего старался подобрать талантливых людей. В бою был храбр и спокоен, ценил солдат Отдельного Кавказского корпуса за их высокие боевые и нравственные качества» [16, с. 64].

В то же время благодаря его альбому мы видим М.С. Воронцова как разностороннего, высококультурного человека, интересующегося религией, историей, литературой вверенного ему края, тонко чувствующего его поэзию и видевшего в своем пребывании на Кавказе не скучную обязанность, а возможность для собственного интеллектуального и духовного развития. Опыт взаимодействия и взаимопроникновения двух цивилизаций, накопленный в XIX веке и получивший отражение в альбоме М.С. Воронцова, может оказаться востребованным и в наши дни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Формозов А.И. Историк Москвы И.Е. Забелин. М.: Московский рабочий, 1984. – 239 с.
2. Клейн Л.С. История Российской археологии: учения, школы и личности. Т. 1. Общий обзор и дореволюционное время. Санкт-Петербург.: ЕВРАЗИЯ, 2014. – 704 с.
3. Щербинин М.П. Биография генерал-фельдмаршала князя Михаила Семеновича Воронцова. Санкт-Петербург: В типографии Э. Веймара, 1858. – 354 с.
4. Золотарев И.Ф. Князь М. С. Воронцов // Русская Старина. 1881. Т. XXX. С. 680.
5. Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею. Под ред. А. П. Берге. Тифлис, 1885. Т. X. С. II–XII
6. Огарков В.В. Воронцовы. Их жизнь и общественная деятельность. Санкт-Петербург: Типография товарищества «Общая польза», 1892. – 96 с.
7. Иваненко В.Н. Гражданское управление Закавказьем от присоединения Грузии до наместничества Великого князя Михаила Николаевича. Тифлис: Типография Э. Либмана, 1901. – 525 с.
8. Эсадзе С.С. Историческая записка об управлении Кавказом. Тифлис: Типография «Гутенберг», 1907. –Т.1-2.
9. Лазарян С.С. Кавказ под управлением князя М.С. Воронцова. 1844-1854 годы: дисс.докт. ист. наук. Пятигорск 2014. 1065 с. Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/kavkaz-pod-upravleniem-knyazy-m-s-vorontsova-1844-1854-gody> (дата обращения: 19.08.2024)
10. Мунаев В.С. Военная и государственная деятельность наместника на Кавказе М. С. Воронцова (1844–1854 гг.): автореферат канд. ист. наук. Ставрополь, 2012. Режим доступа: <https://search.rsl.ru/ru/record/01005017399> (дата обращения: 19.08.2024).
11. Лазарян С.С. Кавказ в биографии М. С. Воронцова: учебное пособие. М.: КНОРУС; Пятигорск: Пятигорский государственный лингвистический университет, 2016. – 253 с.

REFERENCES

1. Formozov AI. *Historian of Moscow I.E. Zabelin*. Moscow: Moskovsky rabochyi, 1984. (In Russ)
2. Klein LS. *History of Russian archeology: teachings, schools and personalities. Vol. 1. General overview and pre-revolutionary time*. Saint-Petersburg: EVRAZIA, 2014. (In Russ)
3. Shcherbinin MP. *Biography of Field Marshal Prince Mikhail Semyonovich Vorontsov*. Saint-Petersburg: E. Weimar's Printing House, 1858. (In Russ)
4. Zolotarev IF. Prince M.S. Vorontsov. *Russkaya Starina*. 1881; 30: 680. (In Russ)
5. *Acts collected by the Caucasian Archaeographic Commission*. Ed. A. P. Berger. Tiflis, 1885, 10: 2-12. (In Russ)
6. Ogarkov VV. *Vorontsovs. Their life and public activities*. Saint-Petersburg: Obshchaya Polza, 1892. (In Russ)
7. Ivanenko VN. *Civil administration of Transcaucasia from the annexation of Georgia to the viceroyalty of Grand Duke Mikhail Nikolaevich*. Tiflis: E. Liberman's Printing House, 1901. (In Russ)
8. Esadze SS. *Historical note on the governance of the Caucasus*. Vol. 1–2. Tiflis: Gutenberg, 1907. (In Russ)
9. Lazaryan SS. *The Caucasus under the governance of Prince M.S. Vorontsov. 1844–1854: diss. dr. hist. sciences*. Pyatigorsk, 2014. Available at: <https://www.dissercat.com/content/kavkaz-pod-upravleniem-knyazy-m-s-vorontsova-1844-1854-gody> (date of access: 19.08.2024). (In Russ)
10. Munaev VS. *Military and state activities of the viceroy in the Caucasus M.S. Vorontsov (1844–1854): abstract of the cand. hist. sciences*. Stavropol, 2012. Available at: <https://search.rsl.ru/ru/record/01005017399> (date of access: 19.08.2024).
11. Lazaryan SS. *The Caucasus in the biography of M.S. Vorontsov: study guide*. Moscow: KNORUS; Pyatigorsk: Pyatigorsk State Linguistic University, 2016. (In Russ)
12. Lazaryan S.S. *Military-political and administrative-legal activities of Prince M.S. Vorontsov in the Caucasus region. 1845–1854*. Pyatigorsk, 2012. (In Russ)

12. Лазарян С.С. Военно-политическая и административно-правовая деятельность князя М.С. Воронцова в Кавказском крае. 1845–1854 гг. Пятигорск, 2012. – 363 с.
13. Лазарян С.С. Изменение стратегии и тактики военных действий против имамата, осуществлявшихся князем М.С. Воронцовым после 1845 года // Российская государственность в судьбах народов Кавказа – X. Материалы региональной научно-практической конференции. Пятигорск, 24–25 ноября 2017 г. Пятигорск: ПГУ, 2017. С. 243–257.
14. Мунаев В.С. Деятельность М.С. Воронцова на Кавказе в 1844–1854 гг. // Вопросы истории. 2010. № 10. С. 105–118.
15. Мунаев В.С. Преобразования М.С. Воронцова в системе судопроизводства Кавказского наместничества (1844–1854 гг.) // Семья. Общество. Государство: История и современность. Ставрополь, 2012. С. 212–223.
16. Герман Р.Э. Личностные качества и результаты деятельности М.С. Воронцова на Кавказе в оценках современников // Общество: философия, история, культура. 2021. № 9. С. 60–64. DOI 10.24158/fik.2021.9.10.
17. Бадделл Д. Завоевание Кавказа русскими. 1720–1860. М.: Центрполиграф, 2010. – 357 с.
18. Blanch L. *Les Sabres du paradis*. New-York, London: Tauris parke paperbacks, 2004. – 495 p.
19. Mohyidin Quandoiu. *MURIDISM. A study of the Caucasian Wars 1819–1859*. USA: Createspace, 1962. – 284 p.
20. Gammer M. Muslim Resistance to the Tsar: Schamyl and Conguest Chechnia and Daghestan. London: Cass, 1994. – 452 p.
21. Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 510 с.
22. Волконский Н.А. Погром Чечни в 1852 году // Кавказский сборник. Тифлис, 1880. Т. V. С. 212–216.
23. Газиева А.А., Озтюрк М. История создания Лезгинской (Кахетинской) кордонной линии: цели и задачи фортификаций в развитии региона // История, археология и этнография Кавказа. 2022. Т. 18. № 4. С. 941–951. doi: 10.32653/CH184941-951
24. Газиева А.А. Вагабов М.М. Озтюрк М. Сулакская военная линия и Кумыкский кордон: история строительства и военно-стратегическое значение // Вопросы истории. 2023. № 2. С. 64–69. doi: 10.31166/VoprosyIstorii202301Statyi38
13. Lazaryan SS. Changes in the strategy and tactics of military operations against the imamate, carried out by Prince M.S. Vorontsov after 1845. In: *Russian statehood in the destinies of the peoples of the Caucasus – X. Proceedings of the regional scientific and practical conference*. Pyatigorsk, November 24–25, 2017. Pyatigorsk: PSU, 2017: 243–257. (In Russ)
14. Munaev VS. Activities of M.S. Vorontsov in the Caucasus in 1844–1854. *Voprosy Istorii*. 2010; 10: 105–118. (In Russ)
15. Munaev VS. Transformations of M.S. Vorontsov in the judicial system of the Caucasian Viceroyalty (1844–1854). *Semya. Obshchestvo. Gosudarstvo: Istoriya I Sovremennost*. Stavropol, 2012: 212–223. (In Russ)
16. German RE. Personal qualities and results of the activities of M.S. Vorontsov in the Caucasus in the assessments of contemporaries. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kultura*. 2021; 9: 60–64. DOI 10.24158/fik.2021.9.10. (In Russ)
17. Baddeli J. *The Russian Conquest of the Caucasus. 1720–1860*. Moscow: Tsenterpoligraf, 2010. (In Russ)
18. Blanch L. *Les Sabres du paradis*. New-York, London: Tauris Parke Paperbacks, 2004.
19. Mohyidin Quandoiu. *MURIDISM. A study of the Caucasian Wars 1819–1859*. USA: Createspace, 1962.
20. Gammer M. Muslim Resistance to the Tsar: Schamyl and Conguest Chechnia and Daghestan. London: Cass, 1994. [In Eng.]
21. Gammer M. *Shamil. Muslim Resistance to Tsarism. Conquest of Chechnya and Dagestan*. Moscow: KRON-PRESS, 1998. (In Russ)
22. Volkonsky NA. The Pogrom of Chechnya in 1852. *Caucasian Collection*. Tiflis, 1880; 5: 212–216. (In Russ)
23. Gazieva AA., Ozturk M. The History of the Creation of the Lezgin (Kakheti) Cordon Line: Goals and Tasks of Fortifications in the Development of the Region. *History, Archaeology and Ethnography of the Caucasus*. 2022; 18(4): 941–951. doi: 10.32653/CH184941-951 (In Russ)
24. Gazieva AA., Vagabov MM., Ozturk M. The Sulak Military Line and the Kumyk Cordon: The History of Construction and Military-Strategic Significance. *Voprosy Istorii*. 2023; 2: 64–69. doi: 10.31166/VoprosyIstorii202301Statyi38 (In Russ)

Поступила в редакцию 27.08.2024 г.

Принята в печать 25.11.2024 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

Received 27.08.2024

Accepted 25.11.2024

Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212244-261>

Исследовательская статья

Алибеков Хизри Гаджиевич

к.и.н., научный сотрудник

Институт истории, археологии и этнографии

Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия;

научный сотрудник

Институт Востоковедения РАН, Москва, Россия

alibekovkhizri@gmail.com

ФИГУРА МАХДИ В СУФИЙСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ ДАГЕСТАНА: ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ

Аннотация: Статья посвящена исследованию суфийских представлений о Махди в историческом контексте Дагестана, а также анализу их современного состояния. В дагестанском суфизме фигура Махди является частью эсхатологических воззрений, заключающихся в ожидании скорого пришествия спасителя исламского мира и осмыслении своего места в этом процессе. В статье подробно прослеживается развитие подобных учений: от их распространения в трудах ближневосточных суфиев до адаптации в работах дагестанских 'алимов и суфиев. Эти эсхатологические представления проникают в Дагестан во второй половине XVIII в. и, эволюционируя в течение двух столетий, становятся важной частью регионального суфизма. Установлено, что после окончания Кавказской войны они использовались некоторыми 'алимами, лояльными новой имперской власти, для противодействия антиколониальным настроениям. Апокалиптические ожидания и связанные с ними идеи о Махди актуализировались в начале каждого мусульманского столетия, а также во времена политических и экономических кризисов. В постсоветский период, на фоне краха СССР и возрождения ислама в национальных республиках, фигура Махди приобрела особое значение для дагестанских суфиев. В современную эпоху суфийские представления о Махди не только сохраняют актуальность, но и получают новый импульс развития. В Дагестане они проявляются в специфической форме – через концепцию заместителя (на'иб) Махди и осознание особой миссии его последователей. Этот феномен в Дагестане можно рассматривать как следствие процесса примирения государства и суфизма в постсоветский период.

Ключевые слова: суфийский махдизм; Махди; аш-Ша'рани; Ибн 'Араби; Са'ид-афанди ал-Чиркави; муфтий Дагестана; муфтият; апокалипсис; эсхатология в исламе; история ислама в Дагестане; суфизм в Дагестане

Для цитирования: Алибеков Х.Г. Фигура Махди в суфийской эсхатологии Дагестана: исторический и современный контекст // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 21. № 1. С. 244-261. doi.org/10.32653/CH212244-261

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212244-261>

Research paper

Hizri G. Alibekov,
Cand. Sci., Researcher
Institute of History, Archaeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
Researcher
Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow, Russia
alibekovkhizri@gmail.com

THE FIGURE OF MAHDI IN SUFI ESCHATOLOGY OF DAGESTAN: HISTORICAL AND CONTEMPORARY CONTEXT

Abstract. This article explores Sufi conceptions of Mahdi in the historical context of Dagestan and analyzes their current state. In Dagestani Sufism, the figure of Mahdi is an integral part of eschatological beliefs, centered around the expectation of the imminent arrival of the savior of the Islamic world and the understanding of one's role in this process. The article traces the development of these teachings in detail: from their dissemination in the works of Middle Eastern Sufis to their adaptation in the writings of Dagestani 'ulama and Sufis. These eschatological ideas entered Dagestan in the second half of the 18th century and, evolving over two centuries, became a significant part of regional Sufism. It has been established that after the end of the Caucasian War, some 'ulama loyal to the new imperial authority utilized these beliefs to counteract anti-colonial sentiments. Apocalyptic expectations and related ideas about Mahdi were revived at the beginning of each Islamic century, as well as during times of political and economic crises. In the post-Soviet period, against the backdrop of the collapse of the USSR and the revival of Islam in national republics, the figure of Mahdi gained special significance for Dagestani Sufis. In the contemporary era, Sufi conceptions of Mahdi not only remain relevant but also receive new impetus for development. In Dagestan, they manifest in a specific form—through the concept of the deputy (na'ib) of Mahdi and the recognition of a special mission for his followers. This phenomenon in Dagestan can be seen as a consequence of the reconciliation process between the state and Sufism in the post-Soviet period.

Keywords: Sufi Mahdism; Mahdi; al-Sha'rani; Ibn 'Arabi; Sa'id-Afandi al-Chirkawi; Mufti of Dagestan; Muftiate; apocalypse; Islamic eschatology; history of Islam in Dagestan, Sufism in Dagestan

For citation: Alibekov H.G. The Figure of Mahdi in Sufi Eschatology of Dagestan: Historical and Contemporary Context. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 244-261. doi.org/10.32653/CH212244-261

Введение

Мессианские идеи, связанные с верой в пришествие Махди (араб. «ведомый верным путем») — последнего преемника пророка Мухаммада и спасителя исламского мира, который избавит человечество от зла и несправедливости, — занимают важное место в исламской эсхатологии.

Особенно значима фигура Махди в шиитском (имамитском) исламе, где вера в его пришествие неразрывно связана с учением о «скрытом» имаме — Мухаммаде ал-Махди. Согласно шиитскому учению, двенадцатый имам в юности скрылся и пребывает в сокрытии, откуда должен явиться в Конце времен (*ахир аз-заман*). Таким образом, в шиизме Махди рассматривается как конкретная историческая личность — сын одиннадцатого имама Хасана ал-‘Аскари (ум. 874) и потомок пророка Мухаммада по линии его внука Хусейна.

В суннитском исламе фигура Махди воспринимается менее определенно. Согласно суннитским преданиям, он родится в Конце времен и в зрелом возрасте объявится как всеобщий исламский лидер. Его имя, согласно традиции, будет Мухаммад, а имя его отца — ‘Абдуллах. Большинство суннитских ученых считали, что Махди будет потомком внука пророка Мухаммада Хасана ибн ‘Али, однако существовала и другая точка зрения, согласно которой он будет потомком его второго внука, Хусейна. Некоторые исследователи пытались примирить эти версии и утверждали, что Махди будет происходить из обеих ветвей рода Пророка.

Неопределенность суннитской мысли в отношении Махди создала благоприятные условия для того, чтобы различные социальные и религиозные движения в исламе примеряли на себя эсхатологическую роль. Особую значимость в этом контексте имели суфии. Как отмечает Н. Гардинер, суфийские претензии на духовный авторитет нередко перерастали в явные или неявные утверждения о божественно дарованной политической власти, что наиболее ярко проявилось в притязаниях на *махдизм*¹ — мессианскую роль восстановителя справедливости на земле перед ее окончательным разрушением [1, с. 250].

Настоящая статья посвящена исследованию генезиса суфийских представлений о Махди в Дагестане, исторической эволюции этих идей, их взаимосвязи с апокалиптическими настроениями в обществе, а также процессу формирования современного суфийского движения, претендующего на героическую и эсхатологическую роль.

Апокалиптические ожидания мусульман в Позднее Средневековье и Новое время

Согласно суннитским преданиям, Махди должен явиться в начале нового столетия. Это убеждение способствовало тому, что в начале каждого мусульманского века тема его пришествия становилась особенно актуальной, порождая волну апокалиптических ожиданий среди мусульман. Наиболее заметно эта тенденция проявилась в конце IX века хиджры, когда ряд исламских богословов, опираясь на предания о семитысячелетней продолжительности мира и о ниспослании Пророка в последнем тысячелетии, заявили, что грядущее столетие станет временем эсхатологических событий, и что Конец света, обещанный в Коране, наступит до завершения тысячелетия по хиджре.

Разгоревшиеся дискуссии побудили известного египетского ученого Джалал ад-Дина ас-Суйути (ум. 1505) написать небольшой трактат, опровергающий это утверждение. Свою работу он назвал «ал-Кашф ‘ан муджавазат хазиhi ал-уммат ал-алф» («Раскрытие [истины] о существовании этой общины более [одной] тысячи лет»). По мнению ас-Суйути, мусульманская *умма* (община) просуществует более 1000 лет, но не достигнет 1500 лет. Он интерпретировал предание о том, что Пророк жил в последнем тысячелетии, как указание на то, что основная часть его общины будет существовать в этом периоде. Таким образом, сам Пророк, по его мнению, родился за два, три или четыре столетия до окончания шестого тысячелетия, а, следовательно, цепочка эсхатологических событий должна начаться в 1200, 1300 или 1400 году по хиджре [2].

1. В западной академической литературе термин «махдизм» обозначает религиозно-политические движения, связанные с верой в пришествие имама Махди. В свою очередь, понятие «суфийский махдизм» относится к аналогичным движениям в суфизме, где суфийские лидеры либо заявляют о своем мессианском предназначении, либо претендуют на роль посредников между Махди и людьми.

В подтверждение своей гипотезы ученый ссылался на ряд преданий. Согласно им, ад-Даджжал должен явиться в начале нового столетия, затем его убьет 'Иса (Иисус), который будет править 40 лет. После восхода солнца на Западе человечество проживет еще 120 лет, а между двумя дуновениями в Рог (провозглашающими смерть всего живого на Земле и наступление Судного дня) пройдет еще 40 лет. Таким образом, общая продолжительность этих событий составляет 200 лет, что, по мнению ас-Суйути, никак не могло уместиться в промежуток между 898 годом хиджры, когда писался его трактат, и 1000 годом хиджры².

Развивая свою аргументацию, ас-Суйути сослался на ряд эсхатологических преданий, возникших в контексте ожесточенной борьбы между проалидскими, проомейядскими и проаббасидскими фракциями в VIII–IX веках [3, с. 17]. Эти предания, зафиксированные Ну'аймом б. Хаммадом (ум. 843) в его сборнике «Китаб ал-Фитан», утверждали, что Махди должен явиться в 200 или 204 году хиджры. Ас-Суйути переосмыслил их, интерпретируя указанные даты как 1200 или 1204 год хиджры соответственно.

Эта интерпретация получила поддержку со стороны двух авторитетных исламских богословов, известных своими трудами по эсхатологии, – Ибн Хаджара ал-Хайтами (ум. 1567) [4, с. 59] и Мухаммада б. Расул ал-Барзанджи (ум. 1691). Последний высказывал практически полную уверенность в том, что Махди явится не позднее 1200 года хиджры [5, с. 344].

Таким образом, к началу XIII века по мусульманскому календарю (что соответствует 4 ноября 1785 года) в исламском мире усилились апокалиптические настроения. Интересным свидетельством этих ожиданий в Дагестане является заметка неизвестного автора, сделанная под колофоном манускрипта известного оккультного трактата «Шамс ал-Ма'ариф», переписанного в 1195 году хиджры (1781 году):

«В 1209 году уменьшится количество осадков, и засуха продлится [дольше обычного]. В 1210 году нехватка продовольствия достигнет такой степени, что некоторые люди не смогут найти даже мулх [ячменной или пшеничной] каши. В 1211 году произойдет солнечное затмение, которое продлится три дня. В 1222 году Аллах сотрет буквы из Коранов, и их страницы окажутся пустыми. В 1222 году явится Даббат ал-Ард. В 1250 году объявится ад-Даджжал, да проклянет его Аллах. Все это взято из листка Пророка, мир ему, который он отправил из своей Равды»³.

Несмотря на необычную попытку автора приписать эти предсказания самому Пророку, чтобы придать им большую убедительность, их происхождение, скорее всего, связано с наукой о *джафре* ('илм ал-джафр ва-л-хуруф) — оккультным искусством гадания с использованием букв арабского алфавита, их числовых значений и астрологических свойств. Подобные практики, особенно в отношении эсхатологических тем, были широко распространены во всем исламском мире, включая Дагестан.

Шиитские идеи о Махди в суфизме

Для понимания развития суфийских представлений о Махди в Дагестане особую ценность представляют труды известного египетского суфия и исламского ученого 'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани (ум. 1565), а также их последующее обсуждение суннитскими богословами⁴.

В одном из своих сочинений, «ал-Йавакит ва-л-Джавахир», в котором он пытался примирить учение шейха Ибн 'Араби (ум. 1240) с «ортодоксальным» исламом, аш-Ша'рани уделяет отдельное внимание происхождению, деятельности и пришествию имама Махди. Среди прочего он разделяет шиитскую (имамитскую) концепцию Махди, заявляя:

«Он один из детей (мин авлад) имама ал-Хасана ал-'Аскари. Время его рождения — срединная ночь месяца ша'бан 255 года по хиджре, и он будет оставаться живым до встречи с 'Исой б. Мар'ям, мир ему. Таким образом, его возраст в наше время, то есть в 958 году по хиджре, составляет

2. 898 г.х. начался 23.10.1492 г., 1000 г.х. начался 19.10.1591 г.

3. «Шамс ал-Маариф» // Фонд восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН (здесь и далее ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН). Ф. 14. Оп. 1. Д. № 1414. Л. 159а.

4. В. Маделунг уже обращался к вопросу влияния шиитской концепции Махди на суннитскую традицию [6, с. 1237]. Однако детальный анализ биографий некоторых учёных, придерживавшихся подобных взглядов, показывает, что они, скорее, имели шиитскую принадлежность.

706 лет. Так мне рассказал шейх Хасан ал-‘Ираки, похороненный на вершине Кум ар-Риш, с видом на пруд ар-Ратли в Хранимом Кауре, от имама ал-Махди, когда встретился с ним. Наш шейх, господин ‘Али ал-Хаввас, согласился с ним в этом, да помилует их Аллах» [7, т. 2, с. 507–508].

Далее аш-Ша‘рани цитирует текст, который он приписывает «ал-Футухат ал-Маккийя» Ибн ‘Араби, где утверждается, что Махди является двенадцатым шиитским имамом Мухаммадом б. ал-Хасаном ал-‘Аскари⁵.

В другой своей известной работе, посвященной жизнеописанию суфиев, аш-Ша‘рани, излагая биографию шейха ал-Хасана ал-‘Ираки, подробно описывает историю его встречи с имамом Махди. Этот рассказ шейх поведал аш-Ша‘рани при личной встрече. По словам ал-‘Ираки, во время той встречи он, будучи еще молодым, спросил Махди о его возрасте, и тот ответил, что ему 620 лет. При этом сама встреча, как утверждал ал-‘Ираки, произошла за 100 лет до того момента, когда он рассказывал об этом аш-Ша‘рани [9, т. 2, с. 392; т. 4, с. 315–316].

подавляющее большинство суннитских ученых, разумеется, не приняло столь откровенно про-шиитский взгляд на фигуру Махди. Один из них – вышеупомянутый ал-Барзанджи – подверг аш-Ша‘рани критике, заявив, что тот приписал подобное мнение Ибн ‘Араби, а в самом «ал-Футухат» утверждается, что Махди – потомок Хасана, внука Пророка, и что он родится непосредственно перед Концом Света. Однако ал-Барзанджи тут же попытался оправдать аш-Ша‘рани, заявив, что данный текст в «ал-Йавакит» был подделан шиитами, а сам автор не успел отредактировать свою книгу при жизни⁶ [5, с. 177].

Египетский мусульманский ученый Абу ал-‘Ирфан ас-Саббан (ум. 1792) также цитирует сфабрикованный текст из «ал-Футухата» и осторожно отмечает, что слова Ибн ‘Араби противоречат суннитским преданиям об имаме Махди [10, с. 475–477]. Однако это не остановило другого египетского ученого и суфия, ал-Хасана ал-‘Идви ал-Хамзави (ум. 1886), от критики ас-Саббана за его «дерзость» указывать на противоречия в словах Ибн ‘Араби.

Ал-‘Идви предложил собственную интерпретацию, пытаясь согласовать эти тексты с суннитскими преданиями. По его словам, утверждение о том, что Махди является потомком Хасана, на самом деле касается не внука Пророка, а ал-Хасана ал-‘Аскари. Таким образом, ал-Хасан ал-‘Аскари выступает не как отец Махди, а лишь как один из его предков, тогда как его настоящим отцом, согласно хадисам, является ‘Абдуллах.

В подтверждение своей версии ал-‘Идви привел соответствующую цитату аш-Ша‘рани, однако сослался на ас-Саббана и значительно исказил текст:

«Ал-Махди из потомков (мин вулд) имама ал-Хасана ал-‘Аскари. Время его рождения – срединная ночь месяца ша‘бан 1255 года, и он будет жить, пока не встретится с ‘Исой, сыном Мар‘ям, мир ему. Вот что мне рассказал шейх ал-Хасан ал-‘Ираки, похороненный на вершине Кум ар-Риш с видом на пруд ар-Ратли в Хранимом Кауре, и мой господин ‘Али ал-Хаввас согласился с ним в этом» [11, с. 121].

Таким образом, добавив тысячу лет к дате рождения Махди и внося другие изменения в текст, ал-‘Идви попытался дистанцировать данного Махди от шиитской концепции.

Спустя некоторое время еще один египетский ученый, Му‘мин б. Хасан аш-Шабланджи (ум. 1891), в своей книге, посвященной жизнеописанию Пророка и его семьи (*ахл ал-байт*), также привел эту искаженную цитату аш-Ша‘рани [12, с. 147].

5. Неизвестно, когда и кем был сфабрикован данный текст из 366-й главы «ал-Футухат ал-Маккийя». Известно, что существует несколько списков «ал-Футухат», в которых этот отрывок представлен в искаженном виде. О поддельности данного фрагмента можно судить на основании автографа «ал-Футухат», хранящегося в городе Конья (Турция) в Библиотеке Йусуфа Ага (MS 4859). В этом манускрипте происхождение Махди трактуется исключительно в суннитском ключе. Подлинному автографу «ал-Футухат» даже посвящен отдельный сайт, где представлена его цифровая копия (<https://www.futmak.com>). Подробнее о подлинных трудах Ибн ‘Араби см.: [8].

6. Во всех ранних списках «ал-Йавакит», сохранившихся до наших дней, этот текст присутствует в неизменном виде. Например, он имеется в списке, переписанном в 1625 г. и сверенном с авторским автографом в 1684 г. Именно этот список использовался при последнем издании «ал-Йавакит» в 2023 г. Во всех предыдущих изданиях – 1860 (по автографу), 1890, 1903, 1998 и 2003 годов – этот текст также приводится. На данный момент нам не известен ни один рукописный список и ни одно издание «ал-Йавакит», в котором данный отрывок содержался бы в том виде, как его передает ал-‘Идви. Этот факт, а также то, что аш-Ша‘рани упоминает об этом как минимум в четырех своих произведениях, не оставляют сомнений в том, что он разделял эти идеи.

Суфийские идеи о Махди в Дагестане

Труды аш-Ша'рани получили широкое распространение в Дагестане со второй половины XVIII в., когда известный дагестанский ученый Абубакр ал-'Аймаки (ум. 1791) привез их с Ближнего Востока. В одном из писем, адресованных его учителю Ибрахиму ал-'Уради (ум. 1770), ал-'Аймаки пишет, что вернулся из хаджа, «*сумев приобрести редкие книги, в том числе «ал-Йавакит ва ал-Джавахир» и другие труды аш-Ша'рани*» [13, с. 348]. Дагестанская рукописная традиция приписывает ал-'Аймаки составление фихриста к «ал-Йавакит ва ал-Джавахир». Кроме того, его автобиография, включенная в его произведение «Маджма' ал-Авбаш», была написана под влиянием труда аш-Ша'рани «Лата'иф ал-минан ва-л-ахлак».

Маловероятно, что труды аш-Ша'рани могли повлиять на формирование шиитского представления о Махди у такого ученого, как ал-'Аймаки. Однако это представление все же получило некоторое распространение в Дагестане в конце XVIII — начале XIX века. Одним из наглядных примеров является стихотворение на арабском языке, написанное 'алимом и поэтом Мухаммадом Слепым ал-Кибуди по приказу Сурхай-хана (ум. 1827). В нем поэт обращается к Всевышнему с мольбой о защите и даровании победы кумухскому правителю ради Пророка, его семьи и двенадцати имамов, включая Мухаммада ибн ал-Хасана ал-'Аскари. Последний в стихах описывается как: «... *имам, довод (худжжа), ал-Махди, печать завещателей, источник жизни, обновитель (му'ид) религии Аллаха после того, как она рассеялась...*»⁷.

Тем не менее в Дагестане, где традиционно сильны позиции суннитского ислама, подобные воззрения не могли получить широкого распространения. Многие 'алимы, знакомившиеся с трудами аш-Ша'рани, предпочитали игнорировать этот аспект его учения. Однако появление в Дагестане труда «Машарик ал-Анвар» Хасана ал-'Идви, в котором была предпринята попытка «суннитизировать» титул аш-Ша'рани, вызвало некоторую путаницу в работах дагестанских богословов.

Известный дагестанский ученый Мухаммадтахир ал-Карахи (ум. 1880), несомненно, был большим почитателем трудов аш-Ша'рани. В его коллекции сохранился ряд произведений этого автора, как старопечатных, так и рукописных, некоторые из которых ал-Карахи переписал собственноручно. Произведение «Лата'иф ал-минан», подобно автобиографическому разделу «Маджма' ал-Авбаш» ал-'Аймаки, вдохновило ал-Карахи на создание собственной автобиографии в отдельном сочинении, о чем он упоминает в предисловии [14, с. 17].

Однако в трудах ал-Карахи и в многочисленных его глоссах на полях книг и на отдельных листках нигде не упоминается это воззрение аш-Ша'рани. Ситуация меняется в мае 1870 г., когда он получает из Египта «Машарик ал-Анвар». По этому случаю он оставляет радостную пометку на титульном листе одной из старопечатных книг, называя полученный труд «*превосходным новым произведением*».

Примерно в этот же период ал-Карахи работал над одним из своих крупных сочинений по мусульманскому праву — «Шарх ал-Мафруд», начатым еще в годы Имамата (начало 1850-х годов) и завершенным около 1879 г. В этом труде он лишь кратко упоминает о Махди: «...[он] из потомков (насл) ал-Хасана ал-'Аскари и родится в Медине...» [15, с. 204]. Здесь очевидно влияние идей ал-'Идви⁸, хотя ал-Карахи подчеркивает, что Махди еще не родился, тогда как в цитате ал-'Идви утверждается, что его рождение произошло несколько десятков лет назад. В самом конце книги ал-Карахи также упоминает двенадцатого шиитского имама, говоря, что он скрылся от людей, а шииты считают его ожидаемым Махди [15, с. 834]. Таким образом, ал-Карахи явно различает суннитское и шиитское представления о Махди.

Интерес представляет вопрос о том, воспринимали ли горцы антиколониальную борьбу во время Кавказской войны как часть эсхатологических событий, предшествующих Концу света. Несомненно, среди горцев, как и среди мусульман других регионов исламского мира, апокалиптические ожидания усиливались в периоды серьезных потрясений — войн, эпидемий, землетрясений и т. д. Сам ал-Карахи неоднократно подчеркивал в своих письмах и записях, что живет в эпоху *ахир аз-заман* (Конца времен). Более того, когда сын имама Шамиля Газимухаммад был назначен на'ибом Караты, ал-Карахи пожелал ему здравствовать на этой должности «до появления Махди»⁹.

7. Цифровая копия находится в личном архиве автора. Оригинал хранится в составе рукописной коллекции Мухаммадтахира ал-Карахи в селе Цулда (Республика Дагестан) и переписан его почерком.

8. Ал-Карахи довольно часто ссылается в этом сочинении на «Машарик ал-Анвар», особенно в тех местах, где речь идет об эсхатологических вопросах.

9. «Барикат ас-су'уф ал-джабалийя фи ба'д ал-газават аш-шамвилийя», автограф // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14. Оп. 1. № 653 (b), Л. 49а.

Однако антиколониальная борьба горцев так и не оформилась в какую-либо конкретную форму махдизма. Связывание событий Кавказской войны с эсхатологическими представлениями у части горцев произошло лишь после ее завершения.

Образ Махди на страже империи

Интересный пример подобной привязки представляет собой арабоязычный текст, включенный в состав сборной рукописи, посвященной различным историческим сочинениям Дагестана¹⁰. Как сообщается в конце текста, его автором является шейх Ибн 'Араби, изложивший его в одном из своих трудов, посвященных предсказанию будущих событий на основе *джафра*.

Текст (формат 16×20, размашистый *наسخ*, голубые чернила) был переписан неизвестным писцом примерно в первой половине XX в. с рукописи известного дагестанского ученого Муслима ал-'Уради (ум. 1919). В нем встречаются исправления и дополнения, сделанные красными чернилами по другому списку, а также комментарии, которые, возможно, принадлежат самому переписчику или автору протографа (рис. 1).

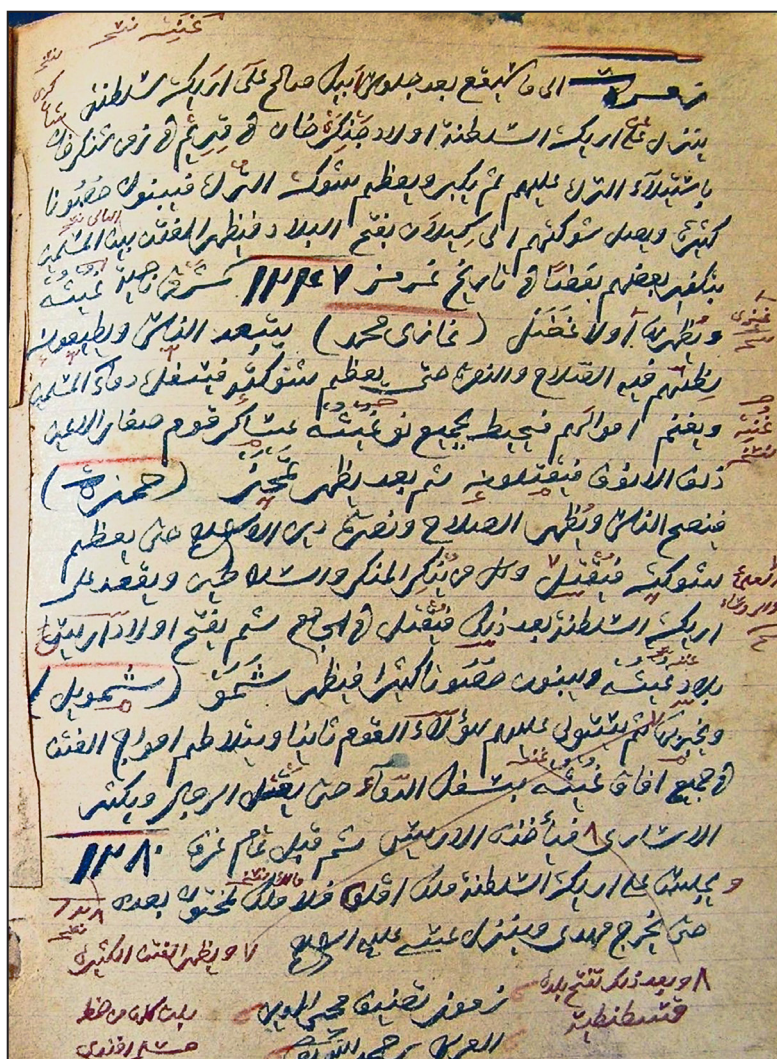


Рис. 1. Текст, приписываемый апокрифическому сочинению шейха Ибн 'Араби «Румуз». Фото: Джамал Маламагомедов

Fig. 1. Text attributed to the apocryphal treatise Rumūz by Shaykh Ibn Arabī
Photo by Dzhamal Malamagomedov

10. Цифровая копия рукописи хранится в личной коллекции автора статьи.

Текст гласит: «Предсказание о том, что произойдет после восшествия на престол Бек Салиха («праведного бека»; красными чернилами к слову бек добавлен алиф с фатхой, превращающий его в Абек. — прим. Х.А.): Во времена Шанкир-хана (на полях указано: в [другом] списке — Шан Керей. — прим. Х.А.) на трон власти воссядут (между строк добавлено: сойдут с [трона]. — прим. Х.А.) потомки Джанкиз-хана в Крыму в результате их завоевания турками. Затем власть турок усилится и расширится, они возведут множество крепостей. Их влияние распространится вплоть до Гиляна через завоевание городов.

Тогда среди мусульман вспыхнет смута (между строк добавлено: в [другом] списке — среди жителей. — прим. Х.А.), и они начнут обвинять друг друга в неверии. Это произойдет в году ГРМЗ (غرmez 1247) на востоке области Гуйсу (غَيْسُ) (на полях указано: в [другом] списке — Гуни (غُنِي). — прим. Х.А.).

Сперва там появится Газал (غَزَل) (Газимухаммад) (на полях указано: в [другом] списке — Гази (غزي). — прим. Х.А.). Люди последуют за ним и подчинятся ему, полагая его благочестивым и победоносным. Его власть укрепится, после чего прольется кровь мусульман, а их имущество будет захвачено в качестве трофея.

Затем всю область Гуйсу (на полях указано: в [другом] списке — Гуни. — прим. Х.А.) окружат войска узкоглазого народа с широкими носами, которые убьют его. После этого появится Тамхаз (Хамзат). Он будет наставлять людей, проявлять благочестие и помогать религии ислама, пока его власть не окрепнет.

Затем он убьет (на полях добавлено: ученых и предводителей. — прим. Х.А.), а также всех, кто порицал запретное и осуждал правителей (салатин). После этого он займет трон власти, но будет убит в соборной мечети.

Затем потомки Арисы (اريس) завоюют города Гуйсу (между строк добавлено: в [другом] списке — Гуни. — прим. Х.А.) и построят множество крепостей. Тогда появится Шамав (Шамиль) и разрушит их (на полях указано: и начнется великая смута — Х.А.).

Однако вскоре этот народ вновь захватит их. Волны смуты прокатятся по всей области Гуйсу (между строк добавлено: Гуни. — прим. Х.А.), сопровождаясь кровопролитием. Люди будут убиты, а множество окажется в плену (на полях указано: после этого завоюют город Константинополь. — прим. Х.А.).

Затем [Шамава] схватят ал-Арисы (الاريس). До наступления года ГРФ 1280 (غرف) (на полях указано: в [другом] списке — 128. — прим. Х.А.) на трон власти взойдет необрезанный царь. После него обрезанный (между строк добавлено: в [другом] списке — царь. — прим. Х.А.) уже не получит власти, пока не явится Махди и не снизойдет Иса, мир им обоим.

Намеки (румуз) из сочинения Мухйиддина ал-‘Араби, да помилует его Всевышний Аллах».

На полях красными чернилами добавлена пометка: «Я переписал все это с текста, написанного рукой Муслима-афанди ал-‘Уради, да помилует его Вечный Всемилоостивый [Господь]».

Таким образом, данный текст, несомненно, является апокрифическим и имеет дагестанское происхождение. Упоминание «Румуза», к которому он отнесен, очевидно, указывает на одно из многочисленных сочинений, приписываемых Ибн ‘Араби и содержащих подобные предсказания. Подобные тексты, как правило, зашифровывались с использованием системы исламского леттризма (‘илм ал-хуруф).

Рассматриваемый текст начинается с упоминания прихода чингизидов к власти в Крыму. Указанные в нем лица — некие Бек (или Абек) Салих и Шанкир-хан — трудно поддаются идентификации, однако, вероятно, речь идет о событиях XV в. Однако исправление с другого списка, согласно которому чингизиды не взошли на престол, а, напротив, потеряли власть в Крыму, смещает временные рамки во вторую половину XVIII в., когда крымский хан Шахин Герай (ум. 1787) в 1783 г. подписал отречение от престола в пользу России. Однако, в таком случае следующий текст о возвышении могущества турков плохо вписывается в исторический контекст.

Далее автор переносит события в Дагестан, называя этот регион по имени одного из союзов общин — Койсубулинского, откуда происходили первый и третий дагестанские имамы. В другом списке местом основных событий указан Гуниб — последний оплот имама Шамиля. Автор сознательно

включает в текст известные эсхатологические мотивы, такие как сражение с народом «с узкими глазами и широкими носами» или завоевание Константинополя. Это позволяет ему представить недавние события на Кавказе как часть цепи эсхатологических предвестий, а также избежать излишне точное описание «будущего», чтобы у читателя не возникли сомнения в подлинности пророчества.

Дополнительный интерес представляют другие персонажи, упоминаемые в тексте. Для обозначения русских автор использует выражение «потомки Арисы». Возможно, это имя он заимствовал из «Лисан ал-‘Араб», где рассказывается о последователях жившего в древности ‘Абдуллаха б. Арисы, известных тем, что убили пророка, посланного к ним Аллахом [16, т. 6, с. 5]. Это может свидетельствовать о тщательном и обдуманном подходе автора при написании текста.

Ключевой посыл текста заключен в его последнем утверждении: после воцарения в Дагестане русского царя мусульмане уже не обретут власти до явления Махди. Учитывая этот факт, а также явный антиимамский характер произведения (имамы представлены как источник смуты, обвинений в неверии, убийств, пленений и т. д.), можно достаточно уверенно предположить его основную цель и приблизительное время создания. Скорее всего, текст был составлен в первой половине 1860-х гг. Его задачей, по-видимому, было, опираясь на авторитет суфийского шейха Ибн ‘Араби, внушить горцам мысль о бессмысленности сопротивления имперским войскам, что имело значение в отдельных регионах Кавказа после пленения имама Шамиля в 1859 г.

Таким образом, эсхатологические представления, в частности фигура Махди, становятся инструментом подавления антиколониальных настроений в обществе. Как будет показано далее, этот аргумент неоднократно использовался дагестанскими суфиями.

Эсхатологические ожидания в Дагестане после его покорения Российской империей

Покорение Дагестана Российской империей, ставшее для горцев символом крушения старого мира, произвело на многих из них ошеломляющее впечатление. Некоторые восприняли это событие как предвестие скорого апокалипсиса.

Например, неизвестный автор заметки на полях автографа «Табакат» ал-Багини (ум. 1912) сообщает, что «*познавший Аллаха ‘Али ал-Кулади*» предсказывал, что признаком наступления Конца времен будет пленение паломников. Автор заметки интерпретировал это пророчество как уже свершившееся, увидев в нем указание на пленение имама Шамиля [17, с. 473].

Ал-Багини также приводит слова шейха Джамалуддина ал-Газигумуки (ум. 1866), сказанные им своему мюриду Исма‘илу ас-Сивакли (ум. 1884–5) перед отбытием в Российскую империю в начале 1860-х годов: «*Я последний кутб в Дагестане. После меня не будет кутба до Конца времен*» [17, с. 542].

С наступлением XIV в. хиджры (12 ноября 1882 г.) апокалиптические ожидания в Дагестане вновь обрели актуальность. Дагестанские *‘алимы* были знакомы с утверждением ас-Суйути о том, что Конец света должен наступить до 1500 г. хиджры, а череда эсхатологических событий начнется в начале одного из последних столетий. Однако несоответствие этих предсказаний реальности вызывало у них замешательство.

Так, будущий суфийский шейх Шу‘айб ал-Багини обратился с вопросом к Хасану ал-Алкадари (ум. 1910), отметив, что уже наступил 1308 г. хиджры, а обещанные ас-Суйути эсхатологические события так и не произошли. В ответ ал-Алкадари назвал предсказания ас-Суйути «*слабо аргументированными высказываниями*» и напомнил, что точное время Конца света известно лишь Всевышнему [18, с. 173–174].

Очевидно, ответ ал-Алкадари не удовлетворил ал-Багини, поскольку позднее он заявлял: «*Мы в этом 1329 году хиджры живем в Конце времен*» [17, с. 450].

Сам ал-Алкадари открыто придерживался шиитской (имамитской) концепции о Махди [19, с. 57, 191, 223], а также ряда других положений шиитского вероучения, что становилось причиной критики со стороны его современников. Однако его взгляды были связаны скорее с влиянием шиитских учений, нежели с трудами аш-Ша‘рани.

Революция и Махди

Одним из событий, усиливших апокалиптические ожидания среди дагестанцев, стала Революция 1917 года и последовавшая за ней Гражданская война. Царившая в этот период политическая и общественная неустойчивость воспринималась ими как обещанная в хадисах смута перед появлением имама Махди.

Одним из тех, кто затрагивал эту тему, был известный общественный деятель, богослов и суфийский шейх Сайфуллах-кади (ум. 1919). Он оставил несколько сообщений, которые впоследствии оказали влияние на формирование особого суфийского представления о Махди в Дагестане в постсоветский период.

В апреле 1919 г., в разгар политического кризиса в Дагестане и за полгода до своей кончины, Сайфуллах-кади отправил письмо одному из своих мюридов, отвечая, в том числе, и на его вопрос о Махди. В этом письме шейх писал, что никто не знает точного времени его появления, однако он может кое-что рассказать об этом:

«Три года назад ко мне явился Посланник Аллаха, да благословит, приветствует, возвысит и почитит его Аллах. С ним был юноша — настолько красивый, насколько может быть красивым самый совершенный человек. Кажется, ему был 21 год. Он отличался изяществом, стройностью и совершенством. Пророк, да благословит и приветствует его Аллах, сказал: “Это мой Махди, мой потомок. Его имя соответствует моему имени, а имя его матери — имени моей матери”. Однако он не упомянул “имени его отца”, как это приводится в книгах! Пророк проявлял к нему любовь и радость. Я пожал ему руку и обнял, как и самого Пророка. Однако он не сообщил мне, когда Махди появится, и я не спросил его об этом, проявляя почтение. Но, сынок, по моему предположению, время его появления приблизилось. Я не буду называть точную дату, но он явится, когда смута, подобно наводнению, охватит всю землю. Она уже распространилась почти повсюду, кроме немногих мест, но вскоре достигнет и их. Вот тогда он и появится, а обо всем остальном ведает лишь Аллах» [20, с. 299].

Из письма неясно, идет ли речь о явлении во сне или наяву. Последнее было довольно распространенным среди суфиев, которые утверждали, что встречались с Пророком в физическом мире. Если же встреча с Махди произошла наяву, это означало бы, что он жив и его появление неминуемо в ближайшем будущем.

Однако, учитывая, что за 17 лет до этого Сайфуллах-кади уже видел сон с подобным сюжетом [21, с. 206], можно предположить, что и в данном случае шейх говорит именно о видении во сне.

Тот факт, что ближайшие последователи Сайфуллах-кади, включая его преемника Хасана ал-Кахи (ум. 1937) и преемника последнего — Мухаммада Йа‘суби ал-‘Асали (ум. 1942), не придавали большого значения данной встрече, также подтверждает наше предположение о том, что шейх говорил о видении во сне.

Оба они были убеждены, что живут в Конце времен, однако каких-либо заявлений о скором пришествии Махди не делали. Так, Хасан ал-Кахи упоминает Махди в своих трудах лишь в контексте цитирования слов шейха Ахмада ас-Сирхинди, известного как имам Раббани (ум. 1624), о том, что накшбандийский тарикат через его духовную преемственность будет существовать до Судного дня, а имам Махди станет его шейхом [22, с. 423]. Ал-Кахи приводил эти слова, чтобы подчеркнуть превосходство и значимость накшбандийского тариката, который в то время конкурировал с кадирийским.

Второй шейх, Мухаммад Йа‘суби, в годы массовых репрессий 1930-х гг. составил небольшую книгу под названием «Кладези безопасности от смут [нынешнего] времени» (Кунуз ал-аман мин фитан аз-заман). В этом труде он собрал различные молитвы, читаемые во времена бедствий и несчастий, а также затронул вопросы предопределения судьбы. Отдельный раздел он посвятил признакам Конца времен, полагая, что происходящие вокруг события свидетельствуют о его приближении. Тем не менее, Махди в книге упоминается всего один или два раза, и лишь в контексте размышлений о том, относится ли его пришествие к Малым или к Большим признакам Конца света [23, с. 153].

Очевидно, что в советский период фигура Махди и эсхатологические сюжеты в целом не занимали значительного места в учении последующих шейхов данной ветви тариката. Анализ арабоязычного

рукописного наследия некоторых из них показывает, что насущные вопросы фикха представляли для них куда больший интерес, чем абстрактные размышления о Конце времен. Однако с наступлением нового мусульманского столетия ситуация начинает меняться.

Фигура Махди в постсоветский период

Через несколько лет после наступления XV мусульманского столетия (21 ноября 1979 г.) в стране произошел масштабный политический кризис — распад СССР. Это событие, а также последовавшая за ним потеря общественной стабильности в 1990-е годы, с новой, значительно большей силой актуализировали в Дагестане апокалиптические ожидания.

Постсоветский период ислама в Дагестане неразрывно связан с деятельностью известного суфийского шейха накшбандийского и шазилийского тарикатов Са'ида-афанди Ацаева (ум. 2012). Он являлся последователем упомянутого ранее Сайфуллаха-кади, родился в годы жестоких гонений на религию и большую часть жизни посвятил изучению ислама, несмотря на давление советских властей. Именно поэтому крах атеистического государства и возрождение ислама в национальных республиках, произошедшие в начале нового мусульманского столетия, Са'ид-афанди воспринял особенно эмоционально — как предвестников обещанного эсхатона, значительная часть которого будет ознaменована торжеством ислама под руководством Махди и Исы.

Все труды шейха были написаны уже в постсоветский период — с начала 1990-х гг. до его кончины в 2012 г. В своем, возможно, главном труде «Маджму'ату-л-фава'id» («Сокровищница благодатных знаний»), написанном в форме вопросов и ответов и завершеном в 1995 г., личность Махди упоминается несколько раз. Однако каких-либо утверждений о том, что Махди уже жив и скоро явится, в книге нет.

В следующем своем двухтомном сборнике стихотворений «Назмаби» («Стихи»), завершеном во второй половине 1990-х гг., шейх посвящает Махди отдельное объемное стихотворение. Оно озаглавлено как «Обращение к Махди», и уже в первом четверостишии шейх выражает свои эмоции, связанные с ожиданием его пришествия:

*«О наш великий имам, сокровище Аллаха,
Наступил Конец времен, так почему же ты опаздываешь?!
Пока неверующие находятся в замешательстве,
Не пора ли исламу возродиться?!»*

На протяжении всего стихотворения шейх жалуется Махди на пороки современного общества и проблемы исламской уммы, призывая его вступить в вооруженную борьбу против них [24, с. 209–215]. Неоднократные обращения шейха к Махди во втором лице указывают на то, что уже в этот период у него сформировалось убеждение, что Махди жив. Однако впервые Са'ид-афанди открыто выразил эту мысль в 1999 г., когда, отвечая на прямой вопрос журналиста, есть ли уже на свете имам Махди, коротко и уверенно заявил: «Есть, конечно, есть. И он сейчас живой!» [25, с. 7].

Через год Са'ид-афанди завершил другое произведение — двухтомник по истории пророков в стихотворной форме «Къисасуль анбияъ» («История пророков»). В главе, посвященной Махди, шейх вновь утверждает: «Он сегодня жив, но скрыт от народа и объявится, когда земля наполнится насильем» [26, с. 316].

Там же, изложив суннитскую версию личности и пришествия Махди, Са'ид-афанди затрагивает и шиитскую концепцию, отмечая, что «это крайне неправильное убеждение, не соответствующее Шариау и отвергаемое разумом». Далее он уточняет: «История об истинном Махди, которую мы рассказали ранее, приведена в книге «Йавакит»» [26, с. 323–324]. Очевидно, шейх ссылаясь на «ал-Йавакит ва-л-Джавахир» аш-Ша'рани, но через «Нур ал-Абсар» аш-Шабланджи, где, как уже отмечалось, содержится искаженная цитата из «ал-Йавакит». Са'ид-афанди неоднократно использовал этот труд аш-Шабланджи, по крайней мере, в двух своих работах — «Сокровищнице» и «Истории пророков», в том числе при изложении сведений о Махди.

Таким образом, на формирование убеждения шейха о том, что Махди жив и его явление ожидается в ближайшие годы, повлияли сразу несколько факторов:

- убеждение, что мир не просуществует более 1500 лет хиджры из-за слов ас-Суйути, которые в Дагестане нередко ошибочно принимают за хадис¹¹;
- апокалиптические ожидания, усилившиеся с: наступлением нового столетия хиджры; крахом Советского Союза и вызванной им социальной нестабильностью; наступлением нового тысячелетия по григорианскому календарю;
- искаженная цитата аш-Ша'рани, где сообщается, что Махди должен был родиться в 1255 г.х.;
- слова Сайфуллаха-кади о встрече с Махди и о его скором пришествии, с которыми шейх, несомненно, был знаком.

До сих пор мы рассматривали случаи, когда различные утверждения о скором начале цепи эсхатологических событий высказывались на арабском языке и фиксировались в рукописных источниках. Это существенно ограничивало круг лиц, знакомых с подобными заявлениями. Однако с трудами Са'ида-афанди начинается новый этап в развитии суфийских представлений о Махди в Дагестане. Все его работы были написаны на аварском языке, и многие из них были переведены и опубликованы еще при жизни автора. Это способствовало широкому распространению апокалиптических настроений среди его многочисленных последователей.

При этом большинство из них не знали, на чем было основано это убеждение шейха. Они полагали, что Са'ид-афанди, благодаря своему духовному прозрению (*каиф*), узнал о недавнем рождении Махди. Опираясь на хадис, согласно которому Махди должен явиться в возрасте около 40 лет, они делали вывод, что его рождение произошло совсем недавно.

Таким образом, ожидание пришествия Махди и других эсхатологических событий стало важной частью современного суфизма данной ветви тариката в Дагестане. Это убеждение оказало влияние на жизнь особенно фанатичных мюридов, в первую очередь способствуя снижению их активности в мирской деятельности. Однако главным его последствием стало подавление джихадистских настроений в период, когда разгул ваххабитского подполья и покушения на 'алимов и суфийских лидеров в начале 2000-х годов усиливали среди них стремление к мести ваххабитам и коррумпированным властям.

Тезис о невозможности джихада до появления Махди был высказан и самим Са'идом-афанди. В своей последней работе он отмечал, что существует множество хадисов, описывающих признаки Конца света, однако среди них *«нет ни одного хадиса, где говорилось бы, что ближе к Концу света будут происходить газаваты ради возвышения Ислама. Сказано лишь о появлении Махди и возвращении пророка 'Исы»* [28, с. 122].

Подобное убеждение не является новым для исламской традиции. Еще в начале X в. ханбалитский правовед и хадисовед Абу Бакр ал-Халлал (ум. 923) отмечал, что некоторые шииты отрицают возможность джихада до появления Махди [29, т. 3, с. 496].

После трагической гибели Са'ида-афанди в 2012 г. и снижения социальной напряженности, вызванного массовым оттоком дагестанских салафитов в террористические организации на Ближнем Востоке, а также улучшением экономической ситуации в республике, казалось бы, апокалиптические ожидания должны были ослабнуть. Однако с обретением муфтием религиозной организации «Муфтият РД» Ахмедом Абдулаевым публичного статуса суфийского шейха в том же году идеи о Махди получили новый импульс развития и стали одним из инструментов формирования культа личности А. Абдулаева.

На'иб Имама Махди

А. Абдулаев был избран на пост муфтия в «Духовном управлении мусульман Дагестана» (ДУМД)¹² в 1998 г. В 2010 г. он получил суфийскую *иджазу* (инвеституру) от своего наставника Са'ида-афанди, а в 2012 г., по указанию (*амр*) другого преемника шейха из Чиркея – 'Абдулжалила-афанди из Буйнак-ска, приступил к непосредственной практике суфийского наставничества.

Статус суфийского шейха существенно повысил авторитет муфтия среди дагестанцев и российских мусульман в целом. Очевидно, что формирование его особого образа как духовного лидера, сочетающего в себе как экзотерическую (*захир*), так и эзотерическую (*батин*) стороны ислама, началось

11. Например, сам Са'ид-афанди в своей последней работе называет данное заключение ас-Суйути хадисом Пророка [27, с. 418].

12. Впоследствии переименовано в «Муфтият Республики Дагестан».

уже после получения им *иджазы*. Так, в 2011 г. один из ближайших последователей муфтия заявил, что А. Абдулаев является потомком пророка Мухаммада¹³, хотя еще в 2008 г. сам муфтий не мог этого подтвердить [30, с. 70].

В том же 2011 г. личность муфтия впервые получила эсхатологическую окраску. В стихотворении некоего Халид-Асхаба Маматханова, опубликованном на аварском языке в составе сборника выступлений и интервью А. Абдулаева, его миссией объявляется подготовка мира к пришествию Махди:

«Сегодня во всем мире нет равного ему муфтия.

Мы убеждены, что нигде нет подобного ему.

Пока не объявится Махди, быть лидером

Он готов – видят понимающие» [29, с. 187].

В 2013 г. муфтий А. Абдулаев был объявлен хранителем реликвии Пророка – якобы одного из его волос, переданного ему гражданином ОАЭ Ахмадом б. шейхом Мухаммадом ал-Хазраджи¹⁴. Позже фонд реликвий, хранимых у муфтия, пополнился и другими экспонатами, однако источники их происхождения остаются не вполне ясными.

Присвоение подобных регалий, в сочетании с апокалиптическими ожиданиями дагестанских суфиев, которые были уверены в скором пришествии уже живого Махди, вскоре привело к распространению идеи о том, что А. Абдулаев является его заместителем (*на'ибом*). Впервые подобное утверждение появилось в интернете примерно в 2014 г.

Например, в одном из видео, опубликованных на частном YouTube-канале, содержался текст, в котором утверждалось, что дед муфтия – суфийский шейх 'Абдулхамид-афанди (ум. 1977) – предсказал, что его внук станет *на'ибом* имама Махди. В том же видео говорилось, что «*время прихода Махди не за горами*» и содержался призыв «*не строить планы на десятилетия вперед*»¹⁵.

Примечательно, что фигура шейха 'Абдулхамид-афанди уже использовалась дагестанскими суфиями для создания схожих мифологических нарративов. Так, в биографии шейха Са'ида-афанди, опубликованной еще при его жизни, утверждалось, что 'Абдулхамид-афанди однажды спрашивал у своих мюридов о «*благословенном сироте, живущем на краю селения Чиркей*» [26, с. 6], тем самым предсказывая великое будущее юного Са'ида.

Для возникновения подобного идеомифа требовались более глубокие основания, не связанные с конкретной личностью. Речь идет о том, что провозглашение кого-либо *на'ибом* (заместителем) всеобщего исламского правителя на определенной территории предполагает, что и сама эта территория должна обладать особыми характеристиками, выделяющими ее среди других регионов исламской ойкумены.

Процесс сакрализации пространства в отдельных районах Дагестана начался еще в Средние века, когда особым почитанием стали пользоваться святыне места (*зийараты*, *мазары*). Однако первые попытки сакрализировать весь историко-географический регион – Дагестан – появились, по всей видимости, лишь во второй половине XIX века.

Например, в одном из писем Сайфуллах-кади, находясь в городе Троицке¹⁶, убеждал Хасана ал-Кахи, что «*Дагестан – первое место в мире, где сохранилось наследие религии и светоч ислама, тогда как в других местах [от ислама] осталось лишь одно название*» [20, с. 269]. В постсоветский период эти слова Сайфуллах-кади нередко цитировались дагестанскими суфиями в ответ на критику ваххабитов, которые, напротив, считали Дагестан оплотом религиозных ересей и новшеств.

Особую роль в сакрализации региона сыграл Са'ид-афанди. В своей «Истории пророков», вероятно в качестве ответа на нападки ваххабитов, он приводит предание о том, что во время Вознесения (*ал-Ми'радж*) Пророк Мухаммад увидел на Земле «*очень красивое и удивительное место*». Когда он спросил ангела Джабраила, что это за место, тот ответил: «*Это Дагестан – райская земля. Кто совершит газават и станет шахидом на этой земле, получит воздаяние, равное награде ста шахидов*» [26, с. 276].

13. Дагестанцы-арабы – прямые потомки Пророка Мухаммада / [Электронный ресурс] // ISLAMDAG.RU : [сайт]. — URL: <https://islamdag.ru/istoriya/31070> (дата обращения: 16.09.2024).

14. Мухаммад Расулов. Муфтий Дагестана Ахмад Афанди стал хранителем реликвии Пророка Мухаммада (мир ему и благословение) / Мухаммад Расулов [Электронный ресурс] // islam.ru: [сайт]. — URL: <https://islam.ru/news/2015-09-04/36078> (дата обращения: 16.09.2024).

15. Ислам Халиков. Наиб имама Махди (кь.с.) Ахмад-хаджи афанди (кь.с.) / Ислам Халиков [Электронный ресурс] // YouTube : [видеохостинг]. — URL: https://youtu.be/_Onswu_ZcoY?si=Zk9MrKwKi7Qj55yF (дата обращения: 16.09.2024).

16. Судя по контексту, письмо было отправлено в 1907-8 гг.

Очевидно, это предание заимствовано из произведения арабского географа и литератора Закарии ал-Казвини (ум. 1283), в котором приводится апокрифический хадис о достоинстве нескольких городов Восточного Прикаспия, включая древний город Дехистан (دهستان), [31, с. 419]. Созвучие двух топонимов, а также отсутствие сведений у шейха о давно разрушенном городе, привели к ошибочной интерпретации и ложному силлогизму.

Таким образом, эсхатологический статус муфтия как *на'иба* (заместителя) имама Махди получил широкое распространение среди его мюридов. Этот титул нередко используется в качестве восхваления А. Абдулаева, становясь, в том числе, поэтическим эпитетом.

Например, в одном из стихотворений на аварском языке, посвященном супруге и советнику муфтия Айне Гамзатовой, говорится:

*«Не ты ли счастливица, получившая выигрыш,
От нахождения рядом с на'ибом Махди?»¹⁷*

Присвоение муфтию его сторонниками политико-эсхатологического титула следует рассматривать как часть общего процесса укрепления позиций А. Абдулаева после 2012 г. Одним из инструментов этого усиления стало переосмысление понятия «муфтий».

В отличие от российской традиции, где муфтий рассматривается прежде всего как администратор, руководитель религиозной мусульманской организации (муфтията), в классическом исламе муфтий – это богослов, обладающий правом выносить богословско-правовые заключения (фетвы). Таким образом, в исламском праве муфтий выполняет законотворческую функцию, но не является государственным исполнителем. Исполнительная власть принадлежит религиозно-политическому лидеру – *халифу, имаму, султану или амиру*, который, в частности, обладает правом назначения и смещения *кадиев* и *имамов мечетей*. В случае отсутствия законного исламского правителя это право переходит к авторитетным представителям (*ахл ал-халл ва ал-'ауд*) мусульманской общины. Таким образом, российское и шариатское понимание статуса муфтия принципиально различаются.

Поначалу А. Абдулаев, по-видимому, не воспринимал пост муфтия как статус шариатского лидера мусульман. Так, в интервью 2008 г. он утверждал, что муфтий не имеет права назначать и смещать *имамов мечетей*, а может лишь рекомендовать того или иного кандидата: *«Во все времена имама выбирают только джама'ат, мы его утверждаем, а Министерство юстиции регистрирует...»* [30, с. 22].

Однако после активной пропаганды его духовного авторитета эта позиция изменилась. В 2021 г. отдел фетв «Муфтията РД» издал фетву, в которой утверждалось, что А. Абдулаев обладает правом назначать и смещать *имамов*, поскольку является законным исламским правителем мусульман. В качестве аргументации авторы фетвы привели цитаты средневековых шафиитских правоведов о полномочиях *халифа* – главы исламского государства [32, с. 297–299]. Однако, каким образом исламский правитель может существовать без исламского государства в фетве не объясняется.

В 2023 г. один из ближайших последователей муфтия, Мурад Исмаилов, на одном из массовых мероприятий, собравшем несколько тысяч мусульман, открыто заявил, что А. Абдулаев является *«нашим халифом и повелителем правоверных (амир ал-му'минин) в наше время и месте»*¹⁸.

Таким образом, эсхатологические представления дагестанских суфиев воплотились в фигуре А. Абдулаева, который, согласно их убеждениям, является не только политическим, но и сакральным лидером в исламе, призванным подготовить почву для пришествия последнего суфийского шейха накшбандийского тариката и спасителя исламского мира – имама Махди.

Эти эсхатологические воззрения нашли свое отражение и в материальном аспекте – в строительстве Духовного центра имени пророка 'Исы. Реализация этого масштабного проекта (рис. 2), расположенного на территории 36 гектаров между Махачкалой и Каспийском, началась в 2015 г. по инициативе муфтия А. Абдулаева. Помимо мечети, комплекс включает в себя здание муфтията, детский сад, школу, центр детского развития, спортивный комплекс, а также Аллею героев-медиков, ведущую до самого берега Каспийского моря¹⁹. На территории центра уже функционирует ряд коммерческих объектов.

17. Айна Гамзатова / [Электронный ресурс] // Telegram: [социальная сеть]. — URL: <https://t.me/alinarasieva/7147> (дата обращения: 15.09.2024).

18. РЕСПУБЛИКАНСКИЙ МАДЖЛИС АЛИМОВ В СЕЛЕ АССАБ. 2023г. / Ислам в Шамилском районе [Электронный ресурс] // YouTube: [видеохостинг]. — URL: <https://youtu.be/oLKfbJj4m7Q?si=oJ8TwtF4obtpIQbA> (дата обращения: 16.09.2024).

19. В Дагестане построят духовно-просветительский центр имени Пророка Исы / [Электронный ресурс] // regnum.ru: [сайт]. — URL: <https://regnum.ru/news/3632258> (дата обращения: 16.09.2024).



Рис. 2. Фото Духовного центра им. пророка 'Исы (скриншот из видео, опубликованного в Telegram-канале t.me/duhovniy_centri; дата обращения: 01.02.2025)

Fig. 2. Photo of the Prophet Isā Spiritual Center (screenshot from a video published on the Telegram channel t.me/duhovniy_centri; accessed: February 1, 2025)

Название комплекса в честь пророка 'Исы придало проекту дополнительный эсхатологический смысл в глазах мюридов муфтия. Особый сакральный статус центра позволил «Муфтияту» не только привлекать значительные финансовые пожертвования на его строительство, но и систематически мобилизовывать бесплатную рабочую силу из числа своих последователей. Например, в январе 2024 г. А. Гамзатова в своем Telegram-канале опубликовала видео с пожилым человеком, работающим на строительстве центра. В ролике он призывает мусульман поскорее присоединиться к возведению комплекса, поскольку, по его словам, через два года должен объявиться Махди²⁰.

Еще одним следствием подобных эсхатологических представлений, отчасти изменившим социокультурный ландшафт Дагестана, стало распространение интереса к стрельбе из лука. В многочисленных пророческих преданиях о Конце времен упоминается различное средневековое оружие — копья, луки, сабли и т. д. Это послужило основанием для некоторых современных интерпретаций грядущих эсхатологических событий в архаическом ключе²¹. Согласно этим представлениям, с наступлением предсказанных событий современные технологии и оружие утратят свою работоспособность, а люди вернутся к образу жизни Средневековья.

Подобные взгляды получили широкое распространение среди дагестанских суфиев. Так, один из популярных суфийских проповедников, Абу 'Ариф ад-Дагистани (в миру Али Сайгидгусейнов), выразил возмущение по поводу того, что некоторые люди приобретают квартиры на десятых этажах многоквартирных домов, несмотря на то, что им известно, что после прихода имама Махди «не будет электричества»²².

Пропаганда стрельбы из лука среди последователей «Муфтията РД», судя по всему, началась в 2014 г.²³. Уже в 2015 г. в Дагестане открылся первый тир²⁴, и с этого же времени «Муфтият» или связанные с ним сообщества стали организовывать соревнования по данному виду спорта²⁵.

20. Айна Гамзатова / [Электронный ресурс] // Telegram: [социальная сеть]. — URL: <https://t.me/alinarasieva/7863> (дата обращения: 15.09.2024).

21. Подобная интерпретация, например, является одним из элементов эсхатологических предсказаний суфийского шейха Мухаммада Назима ал-Кубруси (ум. 2014) [33, с. 6].

22. Abu Arif ad-Daghistani / [Электронный ресурс] // Telegram: [социальная сеть]. — URL: <https://t.me/AbuArifDagistani/4334> (дата обращения: 20.09.2024).

23. Абу Мухаммад Ахмад. Учись стрелять из лука / [Электронный ресурс] // islamdag.ru: [сайт]. — URL: <https://islamdag.ru/vseob-islame/26065> (дата обращения: 20.09.2024).

24. В Дагестане откроется первый тир стрельбы из лука / [Электронный ресурс] // islamdag.ru: [сайт]. — URL: <https://islamdag.ru/news/17222> (дата обращения: 20.09.2024).

25. Отличные выходные — это соревнования по стрельбе из лука / [Электронный ресурс] // islamdag.ru: [сайт]. — URL: <https://islamdag.ru/news/16683> (дата обращения: 20.09.2024).

Важность стрельбы из лука обосновывается не только тем, что это сунна Пророка, но и необходимостью овладения этим навыком для грядущих сражений под руководством имама Махди. Например, в 2015 г. было опубликовано видео под названием «Соревнование воинов имама Махди», в котором под аккомпанемент нашида демонстрируются состязания по стрельбе из лука, метанию копья и владению холодным оружием среди мюридов в селе Дылым²⁶. Впоследствии стрельба из лука приобрела особую популярность, став неотъемлемой частью многих религиозных мероприятий, организованных «Муфтиятом», что способствовало широкому распространению этого вида спорта в республике²⁷.

В настоящее время апокалиптические настроения среди дагестанских суфиев сохраняются и периодически подогреваются информационными ресурсами «Муфтията»²⁸. А. Гамзатова, занимающая в данной организации и обладающая особым суфийским статусом²⁹, активно использует фигуру Махди для обозначения принадлежности к истинным последователям ислама. В своей риторике она применяет такие выражения, как «армия имама Махди»³⁰ и «корабль имама Махди»³¹, создавая образ сплоченной общины, готовящейся к его пришествию. Кроме того, Гамзатова продолжает развивать ключевую идею суфийского махдизма в Дагестане – утверждение о невозможности джихада до появления имама Махди³².

Заключение

В отличие от других махдистских движений, которые в периоды социально-политических потрясений использовали апокалиптические настроения общества для прихода к власти, а позднее становились основной силой антиколониального сопротивления, в Дагестане, напротив, эсхатологические представления начали применяться в интересах колониальных властей сразу после включения региона в состав империи. Эти представления, со временем оформившиеся в самостоятельное махдистское движение, продолжают играть значительную роль в жизни дагестанских суфиев, принадлежащих к данной ветви тариката.

При этом суфийский махдизм в Дагестане приобрел специфическую форму — притязание на роль заместителя (*на'иб*) Махди и особую миссию его последователей. В отличие от традиционных махдистских движений, где нередко возникали претензии на сам статус Махди, в дагестанском обществе с сильными позициями мусульманских богословов подобные притязания не могли бы получить широкую поддержку. Данную форму махдизма следует рассматривать как одно из наиболее примечательных явлений современного российского ислама.

Феномен махдизма в Дагестане можно рассматривать как следствие процесса примирения государства и суфизма в постсоветский период. Это примирение привело к отказу суфийских лидеров от политического ислама. Однако растущее число их последователей, мечтающих о жизни в «Золотом веке» ислама, в условиях спада «исламского возрождения» в Дагестане нуждалось не только в проповедях о духовном совершенствовании, но и в конкретных представлениях о светлом будущем. Апокалиптическая тематика, позволяющая как спекулировать на ожиданиях грядущего, так и выражать скрытые притязания суфийских лидеров на божественно дарованную власть, оказалась удобным инструментом для реализации этих целей.

26. Соревнования воинов имама Махди / ProDin Media [Электронный ресурс] // YouTube: [видеохостинг]. — URL: <https://youtu.be/VmjGFyJ8FOW?si=c9QVpDDxZtchbySX> (дата обращения: 20.09.2024).

27. В Дагестане активно развиваются различные виды стрельбы из лука / [Электронный ресурс] // ГТРК «Дагестан»: [сайт]. — URL: <http://gtrkdagestan.ru/news/V-Dagestane-aktivno-razvivayutsya-razlichnye-vidy-strelby-iz-luka/> (дата обращения: 20.09.2024).

28. ИМАМ МАХДИ ПОЯВИТСЯ В 2023 ГОДУ? / Муфтият РД [Электронный ресурс] // YouTube: [видеохостинг]. — URL: <https://youtu.be/vEiSiTuSLfo?si=EDQWfQmK39bHlkhC> (дата публикации: 02.06.2022; дата обращения: 17.11.2024). На сентябрь 2024 г. видео набрало 2.3 миллиона просмотров.

29. Отдельного внимания заслуживает статус супруги суфийского шейха, который в постсоветский период приобрел особое значение и обозначается кумыкским словом *бажу* — уважительным обращением к взрослой женщине. Впервые это обращение зафиксировано в отношении Узлипат, супруги шейха Са'ида-афанди. Вероятно, соседство аварского селения Чиркей с кумыкскими населенными пунктами оказало влияние на его распространение. В целом усиление роли женщин в дагестанском суфизме с начала XX века можно рассматривать как следствие процессов секуляризации, о чем нами уже говорилось в отдельной работе [34].

30. Айна Гамзатова / [Электронный ресурс] // Telegram: [социальная сеть]. — URL: <https://t.me/alinarasieva/7795> (дата обращения: 02.10.2024).

31. Айна Гамзатова / [Электронный ресурс] // Telegram: [социальная сеть]. — URL: <https://t.me/alinarasieva/6374> (дата обращения: 02.10.2024).

32. Айна Гамзатова / [Электронный ресурс] // Telegram: [социальная сеть]. — URL: <https://t.me/alinarasieva/6235> (дата обращения: 02.10.2024).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Noah Gardiner. "Cosmo-Eschatology of Saints and Mahdis. Sufi Cosmogony and Eschatology", in: Christian Lange & Alexander Knysh (eds.), *Sufi cosmology* (Boston-Leiden: Brill, 2022). (На англ. яз.)
2. Джалал ад-Дин ас-Суйути. Ал-Кашф 'ан муджавазат хазихи ал-уммат ал-алф. Кувейт: Дар ад-Да'ва, 1987. (На араб. яз.)
3. Noah Gardiner. "Cosmo-Eschatology in Sufi Thought and Practice. Sufi Cosmogony and Eschatology", in: Christian Lange & Alexander Knysh (eds.), *Sufi cosmology* (Boston-Leiden: Brill, 2022). (На англ. яз.)
4. Ибн Хаджар ал-Хайтами. Ал-Кавл ал-мухтасар фи 'аламат ал-Махди ал-мунтазар. Каир: Мактаба ал-Кур'ан, 1987. (На араб. яз.)
5. Мухаммад бин Расул ал-Барзанджи. Ал-Иша'а фи ашрат ас-Са'а. Бейрут: Дар ал-Минхадж, 2005. (На араб. яз.)
6. Madelung, Wilferd (1986). "Al-Mahdi", in Bosworth, C. E.; van Donzel, E.; Lewis, B. & Pellat, Ch. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Volume V: Khe-Mahi*. Leiden: E. J. Brill. pp. 1230–1238. (На англ. яз.)
7. Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани. Китаб ал-Йавакит ва ал-Джавахир фи байан 'ака'ид ал-акабир. В 2-х томах. Бейрут: Канзун Наширин, 2023. (На араб. яз.)
8. Stephen Hirtenstein. "In the Master's Hand: a Preliminary Study of Ibn 'Arabi's Holographs and Autographs," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 60 (2016), pp. 65–106. (На англ. яз.)
9. Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани. Лаваких ал-анвар фи табакат ал-ахйар. В 5 томах. Дамаск: Дар Диййа аш-Шам, 2022. (На араб. яз.)
10. Абу ал-Ирфан ас-Саббан. Ис'аф ар-рагибин фи сира ал-Мустафа ва фадаили Ахли Байти ат-тахирин. Кувейт: Мабарра ал-Ал ва ал-Асхаб, 2022. (На араб. яз.)
11. Хасан ал-Идди ал-Хамзави. Машарик ал-Анвар фи фавз ахл ал-и'тибар. Каир: ал-Матба'а ал-Азхариййа ал-Мисриййа, 1910. (На араб. яз.)
12. Му'мин бин Хасан Му'мин аш-Шабланджи. Нур ал-абсар фи манакиб Али Байти ан-Набиййи ал-мухтар. Каир: ал-Матба'а ал-'Амира ал-'Усманиййа, 1902. (На араб. яз.)
13. Хализов Ш.М., Шехмагомедов М.Г. Ибрагим-хаджи из Урады (1701-1770) и его эпоха: очерки истории и жизни. – Махачкала, 2021. – 552 с.: илл.
14. Мухаммадтахир ал-Карахи. Книга о значимости стремления улучшать свои деяния по мере сил / пер. с арабск. и коммент. Р.С. Абдулмажидова, Д.М. Маламагомедова, М.Г. Шехмагомедова; Ин-т истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. – М.: Наука – Вост. лит., – 2014. – 134.: ил.
15. Мухаммадтахир ал-Карахи. Шарх ал-Мафруд 'ала му'адди ал-фуруд. Махачкала: Дар ал-Хикма, 2024. (На араб. яз.)
16. Джамал ад-Дин Ибн Манзур ал-Ансари. Лисан ал-'Араб. В 15 томах. Бейрут: Дар Садир, 1993. (На араб. яз.)
17. Шу'айб бин Идрис ал-Багини. Табакат ал-хаваджакан ан-накшабандиййа вас адат маша'их ал-халидиййа ал-махмудиййа. Махачкала: Дар ар-Рисала, 2014. (На араб. яз.)
18. Хасан ал-Алкадари. Джабраб ал-Мамнун. Темир-хан-шура: ал-Матба'а ал-исламиййа, 1913. (На араб. яз.)
19. Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / Пер. с арабского и коммент. И.Р. Насырова; вступит. статья А.А. Гусейнова; предисл. А.К. Аликберова и И.Р. Насырова; отв. ред. А.К. Аликберов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит., 2020. – 391 с.
20. Халид Сайфуллах ан-Накшабанди. Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара' ахли Аллах. Махачкала: Дар ар-Рисала, 2014. (На араб. яз.)

REFERENCES

1. Gardiner, Noah. "Cosmo-Eschatology of Saints and Mahdis. Sufi Cosmogony and Eschatology." In *Sufi Cosmology*, edited by Christian Lange & Alexander Knysh, Boston-Leiden: Brill, 2022.
2. Al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Kashf 'an Mujaawazat Hazih al-Ummah al-Alf*. Kuwait: Dar al-Da'wa, 1987. (In Arabic).
3. Gardiner, Noah. "Cosmo-Eschatology in Sufi Thought and Practice. Sufi Cosmogony and Eschatology." In *Sufi Cosmology*, edited by Christian Lange & Alexander Knysh, Boston-Leiden: Brill, 2022.
4. Ibn Hajar al-Haytami. *Al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar*. Cairo: Maktabat al-Qur'an, 1987. (In Arabic).
5. Muhammad bin Rasul al-Barzanji. *Al-Isha'a fi Ashrat al-Sa'a*. Beirut: Dar al-Minhaj, 2005. (In Arabic).
6. Madelung, Wilferd. "Al-Mahdi." In *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Volume V: Khe-Mahi, edited by C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis & Ch. Pellat, 1230–1238. Leiden: E. J. Brill, 1986.
7. Al-Sha'rani, 'Abd al-Wahhab. *Kitab al-Yawaqit wa al-Jawahir fi Bayan 'Aqa'id al-Akabar*, 2 vols. Beirut: Kanzun Nashirin, 2023. (In Arabic).
8. Hirtenstein, Stephen. "In the Master's Hand: A Preliminary Study of Ibn 'Arabi's Holographs and Autographs." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 60 (2016): 65–106.
9. Al-Sha'rani, 'Abd al-Wahhab. *Lawāqih al-Anwār fi Ṭabaqāt al-Akhyār*, 5 vols. Damascus: Dar Diyya al-Sham, 2022. (In Arabic).
10. Al-Sabban, Abu al-'Irfan. *Is'af al-Raghibin fi Sira al-Mustafa wa Fada'il Ahl Bayti al-Tahirin*. Kuwait: Mabarra al-Al wa al-Ashab, 2022. (In Arabic).
11. Al-'Idwi al-Hamzawi, Hasan. *Mashariq al-Anwar fi Fawz Ahl al-'Itibar*. Cairo: Al-Matba'a al-Azhariyya al-Misriyya, 1910. (In Arabic).
12. Al-Shablanji, Mu'min bin Hasan Mu'min. *Nur al-Absar fi Manaqib Ahl Bayt al-Nabi al-Mukhtar*. Cairo: Al-Matba'a al-'Amira al-'Uthmaniyya, 1902. (In Arabic).
13. Khapizov, Sh. M., & Shekhmagomedov, M. G. *Ibrahim-Hajji from Urada (1701-1770) and His Era: Essays on History and Life*. Makhachkala, 2021. (In Russian).
14. Al-Karakhi, Muhammad Tahir. *The Book on the Importance of Striving to Improve One's Deeds to the Best of One's Ability*, translated from Arabic with commentary by R.S. Abdulmazhidov, D.M. Malamagomedov, & M.G. Shekhmagomedov. Institute of History, Archaeology, and Ethnography, Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Moscow: Nauka – Vost. Lit., 2014. (In Russian).
15. Al-Qarakhi, Muhammad Tahir. *Sharh al-Mafrud 'ala Mu'addi al-Furud*. Makhachkala: Dar al-Hikma, 2024. (In Arabic).
16. Ibn Manzur al-Ansari. *Diwan al-Mamnun*, translated from Arabic with commentary by I.R. Nasyrov, introduction by A.A. Guseinov, foreword by A.K. Alikberov & I.R. Nasyrov, edited by A.K. Alikberov. Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Moscow: Vost. Lit., 2020. (In Russian).
20. Al-Naqshbandi, Khalid Saifullah. *Maktubat Khalid Saifullah ila Fuqara' Ahl Allah*. Makhachkala: Dar al-Risala, 2014. (In Arabic).
21. Al-Qahi, Hasan bin Muhammad. *Siraj al-Sadat fi Siyar al-Sadat*. Makhachkala: Dar al-Risala, 2011. (In Arabic).

21. Хасан бин Мухаммад ал-Кахи. Сирадж ас-са'адат фи сийар ас-садат. Махачкала: Дар ар-Рисала, 2011. (На араб. яз.)
22. Хасан бин Мухаммад ал-Кахи. Бурудж ал-мушаййада би нусус ал-му'аййада. Махачкала: Дар ар-Рисала, 2011. (На араб. яз.)
23. Мухаммад бин Нурмухаммад ал-'Асали. Кунуз ал-аман мин фитан аз-заман. Махачкала: Дар ар-Рисала, 2014. (На араб. яз.)
24. ЧикIаса СагIид афанди. Назмаби (лгъабабилеб басма, тIаде жубараб). МахIачхъала, 2002. (На авар. яз.)
25. Современность глазами шейха Саида-афанди. Махачкала: Исламская типография "Ихлас", 2005. – 48 с.
26. История пророков / Саид-афанди аль-Чиркави. Пер. с аварского яз. книги «Къисасуль анбияъ». В двух томах. – 2-й том. 1-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2010. – 400 с.
27. Танбигъу-ль-главам ила дагIвати-ль-Къуръан: Побуждение внять призыву Корана/ Саид афанди аль-Чиркави. В четырех томах. Том 4, 1-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – 491 с. (На авар. яз.)
28. Побуждение внять призыву Корана / Саид-афанди аль-Чиркави. Пер. с аварского яз. книги «Танбих аль-авам ила да'ват аль-Ку'ан». В четырех томах. – 1-й том. 1-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – 400 с. (На рус. яз.)
29. Абу Бакр ал-Халлал. Ас-Сунна. В 7 томах. Эр-Рияд: Дар ар-Райа, 1989. (На араб. яз.)
30. Муфтий Дагестана (проповеди, выступления, интервью). Одобрено экспертным советом ДУМД, заключение № 10-0413 от 19.08.2010. Махачкала: Библиотека «Рисалат», 2011.
31. Закарийа ал-Казвини. Муфид ал-'улум ва мубид ал-хумум. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'илмиййа, 1985. (На араб. яз.)
32. Сборник фетв. Богословско-правовые решения отдела фетв. Часть III. – Махачкала, 2022. – 289 с. (Отдел науки Муфтията РД).
33. Bronislav Ostřanský. "Naqshbandi Haqqani Sufi Order", in: James Crossley and Alastair Lockhart (eds.), *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements* [Online encyclopedia: www.cdamm.org/articles/naqshbandi-haqqani-sufi] (2021). (На англ. яз.)
34. Алибеков Х.Г. Женский элемент в дагестанском суфизме // Вопросы истории. 2020. № 12-2. С. 264-272. DOI 10.31166/VoprosyIstorii202012Statyi46.
22. Al-Qahi, Hasan bin Muhammad. *Buruj al-Mushayyada bi Nusus al-Mu'ayyada*. Makhachkala: Dar al-Risala, 2011. (In Arabic).
23. Al-'Asali, Muhammad bin Nurmuhhammad. *Kunuz al-Aman min Fitana al-Zaman*. Makhachkala: Dar al-Risala, 2014. (In Arabic).
24. Sa'id Afandi al-Chirkawi. *Nazmabi* (Poems). Makhachkala, 2002. (In Avar).
25. *Modernity Through the Eyes of Sheikh Sa'id Afandi*. Makhachkala: Islamic Printing House "Ikhlas", 2005. (In Russian).
26. *The History of the Prophets*, translated from Avar by Sa'id Afandi al-Chirkawi. Vol. 2. Makhachkala: Nurul Irshad, 2010. (In Russian).
27. *Tanbih al-'Awam ila Da'wat al-Qur'an: Encouraging to Heed the Call of the Qur'an*, by Sa'id Afandi al-Chirkawi. Vol. 4. Makhachkala: Nurul Irshad, 2011. (In Avar).
28. *Encouraging to Heed the Call of the Qur'an*, translated from Avar by Sa'id Afandi al-Chirkawi. Vol. 1. Makhachkala: Nurul Irshad, 2011. (In Russian).
29. Al-Hallal, Abu Bakr. *Al-Sunna*, 7 vols. Riyadh: Dar al-Raya, 1989. (In Arabic).
30. *The Mufti of Dagestan (Sermons, Speeches, Interviews)*. Approved by the Expert Council of DUMD, conclusion No. 10-0413 dated 19.08.2010. Makhachkala: Library "Risalat", 2011. (In Russian).
31. Al-Qazwini, Zakariya. *Mufid al-'Ulum wa Mubid al-Humum*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985. (In Arabic).
32. *Collection of Fatwas: Theological and Legal Decisions of the Fatwa Department*. Part III. Makhachkala, 2022. (In Russian).
33. Ostřanský, Bronislav. "Naqshbandi Haqqani Sufi Order." In *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements*, edited by James Crossley and Alastair Lockhart. Online encyclopedia: www.cdamm.org/articles/naqshbandi-haqqani-sufi, 2021.
34. Alibekov KG. "Women's element in Dagestan's Sufizm." *Voprosy Istorii* 12-2 (2020): 264-272.

Поступила в редакцию 15.11.2024 г.
 Принята в печать 03.04.2025 г.
 Опубликовано 15.06.2025 г.

Received 15.11.2024
 Accepted 03.04.2025
 Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212262-273>



Исследовательская статья

Даниелян Тарон Рудольфович
к. филол. н., доцент
Ванадзорский государственный университет;
Ереванский государственный университет
tarondanielyan@ysu.am

Бабуриян Эрмине Рудиковна
заведующая кафедрой армянского языка и литературы
Ванадзорский государственный университет
herminebaburyan@yandex.ru

Айвазян Тина Сейрановна
преподаватель кафедры армянского языка и литературы
Ванадзорский государственный университет
aaa.tina@list.ru

КНИЖНАЯ РЕКЛАМА В АРМЯНСКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ ТИФЛИСА (1905-1918 гг.)

Аннотация: Развитие рекламной деятельности прессы у разных народов Российской империи имело как свои сходства, так и различия, которые были обусловлены историческим прошлым, культурным наследием, религиозными верованиями, географическим положением и социально-экономическим развитием того или иного региона. Целью статьи является выявление особенностей развития книжной рекламы в армянской прессе Тифлиса с 1905 по 1918 гг., а задача – определение основных факторов, повлиявших на развитие книжной рекламы. Для изучения данной темы были рассмотрены делопроизводственные документы, письма и газетные публикации армянской прессы, использованы сравнительно-исторический и сопоставительные методы, методы количественного и качественного анализа. Авторы замечают, что если во второй половине XIX века предпринимательские цели издателей газет и журналов совпадали с просветительской функцией прессы, то в начале XX века на армянский книжный рекламный рынок влияют больше рыночные отношения и политические факторы. Особое воздействие имели правовые нормы регулирования книжной рекламы. Анализ архивных данных показывает, что на развитие армянской книжной рекламы повлияло несколько факторов: неоперативная связь между верховной властью Российской империи и регионами, межличностные отношения между ответственными чиновниками и издателями газет, медленное развитие книгоиздания и книжной торговли. Анализ рекламных материалов показывает динамику изменений тематики рекламируемых книг, среди которых особое место занимала переводная литература. Значительное воздействие на книжную рекламу имели цензурные органы и полицейское начальство. В годы Первой мировой войны книжная реклама приобретает социальный характер, возрастает узконациональное содержание рекламируемой книжной продукции.

Ключевые слова: Российская империя; книгоиздание; книготорговля; армянская литература; цензура

Для цитирования: Даниелян Т.Р., Бабуриян Э.Р., Айвазян Т.С. Книжная реклама в армянской периодической печати Тифлиса (1905-1918 гг.) // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 262-273. doi.org/10.32653/CH212262-273

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212262-273>

Research paper

Taron R. Danielyan
Cand. Sci. in Philology, Assoc. Prof.
Vanadzor State University;
Yerevan State University
tarondanielyan@ysu.am

Hermine R. Baburyan
Head of the Dep. of Armenian Language and Literature
Vanadzor State University
herminebaburyan@yandex.ru

Tina S. Aivazyan
Lecturer, Dep. of Armenian Language and Literature
Vanadzor State University
aaa.tina@list.ru

BOOK ADVERTISING IN ARMENIAN PERIODICAL PRESS OF TIFLIS, 1905–1918

Abstract. This study examines the evolution of book advertising within the Armenian press in Tiflis from 1905 to 1918, highlighting both similarities and distinctions in advertising practices across various ethnic groups in the Russian Empire. These variations were shaped by historical contexts, cultural heritage, religious beliefs, geographical factors, and regional socio-economic conditions. The primary objective is to demonstrate the distinctive characteristics of book advertising in the Armenian press, with a focus on identifying key factors influencing its development. The methodology encompasses a comparative-historical approach, contrastive analysis, and both quantitative and qualitative methods, utilizing archival materials such as record-keeping documents, correspondence, and newspaper publications. Findings indicate that, while the late 19th century saw alignment between the entrepreneurial objectives of publishers and the educational role of the press, the early 20th century Armenian book advertising market was increasingly driven by market dynamics and political influences. Legal regulations significantly shaped advertising practices. Archival analysis reveals multiple factors impacting Armenian book advertising, including delayed communication between the Russian Empire's central authorities and regional entities, interpersonal relationships between officials and publishers, and the sluggish growth of book publishing and trade. The analysis of advertising content demonstrates shifts in the themes of promoted books, with translated literature holding particular prominence. Censorship and police oversight exerted considerable influence on advertising practices. During World War I, book advertising adopted a more social orientation, with an increased emphasis on narrowly nationalistic content in advertised publications.

Keywords: Russian Empire; book publishing; book trade; Armenian literature; censorship

For citation: T.R. Danielyan, H.R. Baburyan, T.S. Aivazyan. Book advertising in Armenian periodical press of Tiflis, 1905–1918. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 262-273. doi.org/10.32653/CH212262-273

Введение

До 1860-х годов XIX века книжная реклама в частной прессе Российской империи по объему и количеству занимала доминирующее положение по отношению к рекламным текстам других товаров и услуг. Это было связано с особенностями формирования системы периодической печати в государстве, а также генерацией рекламной коммуникации в прессе. Исследователи дореволюционной российской рекламы в прессе отмечают, с одной стороны, высокую чувствительность рекламной коммуникации к общественно-политическому фону [1, с. 75], с другой стороны, ее влияние на общественно-политическую и повседневную жизнь населения [2, с. 191; 3, с. 180].

Книжная реклама обладала особой привилегией. Одной из причин данного явления был литературоцентризм редакционной политики издателей. Но эта закономерность имела и свои местные социально-культурные и правовые особенности.

В российских столицах основным фактором быстрого развития книжной рекламы до 1861 г. была монополия правительственных изданий на печатание коммерческих и частных объявлений. Для столичных частных изданий единственным видом объекта рекламы оставалась книгоиздательская продукция. В регионах, если не было официальных губернских газет, то частным изданиям разрешалось печатать коммерческие объявления.

История прессы Кавказского наместничества показывает, что, хотя здесь печатались региональные официальные газеты, изданиям на местных языках разрешалось печатать коммерческие объявления. В то же время слабое развитие социально-экономических связей, промышленной индустрии, торговых связей и издательского дела, а также цензурные ограничения или отсутствие цензурных кадров на местах повлияло на медленное развитие рекламной коммуникации прессы, вследствие чего основным рекламируемым товаром оставалась книга.

Начиная с 1860-х годов реформы Александра II в корне изменили ситуацию. Либерализация издательского дела повлияла на бурное развитие рекламной коммуникации, а многовековая культура по отношению к книге как к элитарному продукту начала вытесняться теми требованиями, которые предъявлял рынок [4, с. 126].

С развитием конкуренции характер книжной рекламной коммуникации обретал более гомогенный облик. Это было обусловлено концентрацией и монополизацией писчебумажного, полиграфического и издательского дела, что способствовало усилению зависимости журналистики, книгоиздания и рекламной деятельности от факторов капиталистического хозяйствования [5]. Немаловажную функцию в становлении книжного рынка и книгоиздательской рекламы играла переводная литература, которая воздействовала также на развитие литературы местных народов.

Очень часто газетная рубрика «Библиография» служила не только дополнительным «информационно-рекламным разделом», но и важной частью изданий «с возможностью освещать общественные вопросы в обход цензуры» [6, с. 34].

Первая русская революция 1905 г. стала причиной изменения нормативно-правовых принципов регулирования книгоиздательской и газетно-журнальной деятельности и дала резкий толчок развитию демократизации информационного процесса. Российская власть при всем ее стремлении вернуть статус-кво в журналистике не могла уже этого сделать в условиях обновленного государственного строя [7, с. 377]. В эти годы становится заметным акцентирование внимания покупателей на социально-политической литературе [8, с. 121].

Эти изменения повлияли также на рекламный рынок книжной продукции. В системе прессы происходила диффузия разнородных составляющих: информационные, идеологические и рекламные компоненты были в своеобразной взаимозависимости. В итоге общественно-политическая позиция газеты решала ее материальное благополучие: «газета должна была полностью быть лояльной по отношению к царизму, чтобы не потерять благорасположение капитала в лице рекламодателей» [9, с. 35].

С началом Первой мировой войны была намечена существенная тематическая переориентация в рекламе книг: многие из них сообщали о книгах, имеющих отношение к переживаемому историческому моменту, а также к героическому и историческому прошлому народов. Иногда распространение подобных книг преследовало благотворительную цель [10, с. 364].

К постановке вопроса

«Кавказ» – первая армянская газета, которая издавалась в Тифлисе (1846–1847 гг.), де-юре была армянским вариантом русской газеты, хотя де-факто содержание двух изданий в некоторой степени отличалось.

В последующем начали выходить новые газеты и журналы, большинство которых имели кратковременную жизнь. Причина в том, что они издавались в основном за счет собственных вложений издателей, так как армянская периодика не имела большого числа подписчиков. Современники замечали, что подписка на прессу, покупка армянской книги и публикация рекламы в армянской прессе многими армянами воспринимались как патриотические поступки, помощь соплеменнику. Заметим, что многоэтничность Тифлиса до некоторой степени размывала национальные традиции и синкретическая культура лишала проживающее в нем население индивидуальности [11]. Этот фактор воздействовал на то, что большая доля коммерческих и частных объявлений приходилась на русскоязычную печать Тифлиса, так как предприниматели предпочитали коммерческие сообщения печатать в русской периодике [12]. В итоге книжная реклама в армянской прессе долгое время имела главенствующее положение.

С экономическим развитием региона книжная реклама в армянских газетах очень медленно теряла свою нишу, оставляя рекламным текстам других товаров и услуг количественную доминантность.

После Первой русской революции, с 1905 г. на книгоиздательском рынке, в системе периодической печати и рекламной деятельности начали происходить заметные изменения.

Цель нашей статьи показать особенности развития книжной рекламы в армянской периодической печати Тифлиса с 1905 по 1918 гг., а задачи – выявить основные факторы, повлиявшие на развитие книжной рекламы, и определить причинно-следственные связи, воздействовавшие на ее развитие и содержание.

История армянской рекламной коммуникации изучена мало. Основные работы по данной теме охватывают 1801–1905 гг. [13] Книжная реклама 1905–1918 гг. исследуется впервые, чем и обусловлена новизна работы. Исследование актуально, так как освещает важный хронологический период развития армянской рекламы, объектом которого становится книга.

Для изучения данной темы нами были использованы сравнительно-исторический и сопоставительные методы, методы количественного и качественного анализа.

Хронологические рамки исследования обусловлены началом изменений цензурного Устава в Российской империи, которые произошли в годы Первой русской революции (1905 г.) и распадом государства (1918 г.), с образованием трех Закавказских республик: Грузии, Армении, Азербайджана. С возрождением армянского государства развитие армянской прессы и издательского дела происходило на родной территории армянского народа, а Тифлис стал одним из центров армянской диаспоры.

Результаты

С начала XX века общественно-политическая атмосфера в Кавказском наместничестве стала обостряться под давлением нескольких факторов: социально-экономическое положение народа, политическая атомизация и идеологическая стратификация общества, межэтнические конфликты приводили к взрывоопасному состоянию, которое во многих регионах края сопровождалось разными инцидентами, массовыми столкновениями.

17 октября 1905 г. переломным событием в Российской империи стало подписание императором Николаем II Манифеста об усовершенствовании государственного порядка. Документ гласил о даровании населению «гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов». Царским манифестом фактически отменялась цензура в Российской империи, а дела по преступлениям печати стали рассматриваться судебными инстанциями. Данная реформа, по сути, была противоречивой и стала причиной шаткости всего издательского рынка, его правового регулирования и, как следствие, воздействовала на количественный и качественный контент рекламы. Немаловажным фактором была также ментальность провинциальной администрации, которая «формировалась под влиянием в самодержавном бюрократическом аппарате

патерналистических традиций управления и основывалась на твердой уверенности в том, что все в стране зависит от воли чиновника» [14, с. 367].

Для более полного исследования данной темы факты можно анализировать в нескольких аспектах.

Правовое регулирование издательского дела

С одной стороны, облегчился юридический процесс получения разрешения на печатание изданий. На Кавказе этот вопрос решался на уровне Наместника его Императорского Величества на Кавказе, а с 1906 г. – местных губернаторов. Предварительная цензура заменилась явочным принципом: непериодические издания объемом более 5 печатных листов представлялись в местные комитеты по делам печати или инспекторам по делам печати одновременно с выпуском этих изданий из типографий, издания же меньшим объемом представлялись по прошествии от 2 до 7 дней.

С другой стороны, установились строгие меры наказания для издателей, сотрудников прессы и владельцев типографий. При малейшем отклонении от норм, а также в сомнении политической благонадежности представителей печатного слова, власти конфисковали весь тираж издания, арестовывали и отправляли в ссылку виновных, закрывали типографии и запрещали издание того или иного органа прессы. Сотрудники прессы констатировали, что свобода слова — это свобода чиновников для наказания деятелей прессы и литературы.

На газетном рынке стало закономерностью следующее явление: на месте одной приостановленной судом газеты немедленно возникала другая, составляющая продолжение первой, лишь с номинально измененным заглавием и фамилией подставного редактора. Фактические руководители и направление газеты оставались прежними.

Количественный показатель армянской прессы Тифлиса имеет следующую статистику: за 1905–1918 гг. в Тифлисе было издано 117 наименований газет и журналов. Из них только 9 изданий с некоторыми исключениями непрерывно были изданы за исследуемый период. Все остальные издания выходили в свет кратковременный промежуток времени: от одного номера до четырех лет. Большинство из них прекратило свое существование из-за «неблагонадежных политических взглядов» сотрудников, редакторов и учредителей.

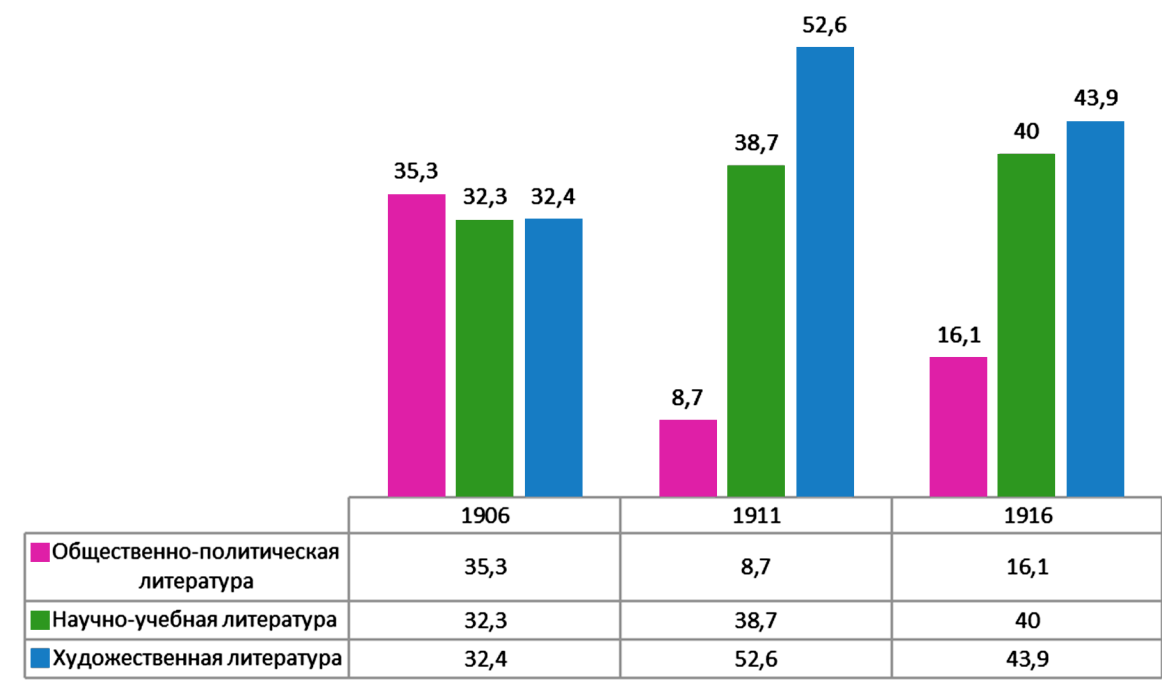
При рассмотрении рекламных блоков детских журналов можно заметить, что основной социальный адрес читателя журналов не учитывался. Так, например, в журнале «Аскер» печаталась реклама книг общественно-политического направления, а в журнале «Ахбюр» наряду с библиографическими объявлениями публиковалась также реклама мыла, крема, гостиниц, и даже оружия Биткова.

Исследование архивных материалов показывает, что в Российской империи ответственные по регулированию контента книжного издательства не работали оперативно и был явный диахронический срез между центром и периферией. Запретные циркуляры в первую очередь распространялись на русские издания, тогда как переводы тех же самых запрещенных произведений распространялись среди разных народов Кавказского наместничества. Так, например, после закрытия в 1906 г. Временным генерал-губернатором армянских газет «Арадж» (газета партии «Дашнакцутюн») и «Кянк» (газета организации социал-демократов), их издатели начали печатать серию брошюр под названием «Библиотека Арадж» и «Библиотека Кянк». Число изданных брошюр, из которых большинство было переводным, в начале 1908 г. достигло соответственно 51 и 13 наименований. Из них 7 произведений были запрещены на русском языке. Причем, пропуск армянского перевода во всех случаях предшествовал запрещению русского оригинала. Запрещенная литература продавалась и рекламировалась в разных газетах.

В 1914 г. с началом Первой мировой войны была введена военная цензура, которая сначала была частично предварительной, а с 1916 г. установилась в полном объеме на всей территории Российской империи.

Количественный анализ книжных рекламных объявлений в армянской прессе за 1906, 1911 и 1916 годы выявляет динамику изменения процентного распределения различных видов литературы в течение десятилетнего периода. (Диаграмма).

Диаграмма. Виды рекламируемой литературы /
Diagram. Types of advertised literature



Как видно из диаграммы, за десятилетний период происходит рокировка лидерских позиций: общественно-политическая литература уступает первенство художественной и научно-учебной литературе.

Если общественно-политическая литература за 1906 г. была представлена в основном переводными работами (например, К. Каутский «Государственная дума», А. Пешехонов «Хлеб, свет и свобода» и т.д.), то в последующем представлены в большинстве армянские авторы (напр., А. Черкезян «В сетях клеветы», Е. Тер-Минасян «Проблемы реформ армянской церкви», Е. Топчян «Молодая Турция и армяне» и др.).

В рекламе научно-учебной литературы большое место занимали учебники, словари (напр. О. Дахбашян «Русско-армянский словарь», Г. Агаян «Родной язык» и др.), а малое количество научных работ было в основном историко-филологического направления (Ю. Веселовский. «Русское влияние в современной армянской литературе», Лео «Ванское царство» и др.).

В рекламе армянской художественной литературы довольно часто можно увидеть имена Ов. Туманяна, Раффи, Атрпета, А. Ширванзаде, А. Акопяна. Из переводной литературы нередко рекламировались произведения В. Шекспира и Л. Толстого.

Правовое регулирование рекламы в прессе

В отличие от периодических изданий и книг, для которых предварительная цензура была отменена, для опубликования в прессе рекламных сообщений все еще нужно было предварительное разрешение. Однако в данной сфере также произошли некоторые изменения. Если до октября 1905 г. разрешение на опубликование книжной рекламы давалось цензурным учреждением, то после названного срока данная функция была возложена на полицию. Заметим, что ранее полиция давала лишь право на опубликование частных объявлений (в том числе и некрологов) и коммерческой рекламы всех товаров и услуг, кроме книжной, медицинской и иностранной лотерейной рекламы. Последние два тематических направления рекламы по-прежнему остались в поле регулирования соответствующих медицинских и финансовых учреждений.

Иногда авторы и составители медицинских книг для печатания рекламы обращались в полицейское начальство, на что отрицательно реагировало Главное управление по делам печати, отмечая, что подобные объявления должны быть разрешаемы к напечатанию не полицейской, а непосредственно врачебной властью. В противном случае лица, которые печатали указанные объявления без врачебной санкции, привлекались к судебной ответственности¹.

Строгое внимание уделялось рекламе книг эротического и порнографического контента. По закону запрещалось печатать объявления о книгах, в которых описывались извращение половых чувств, проституция, неестественные наклонности. Также был запрет на рекламу книг, которые были предназначены для взрослых, но читались с завлекающим интересом². Запрет рекламы книг безнравственного содержания исходил также от соглашения о пресечении обращения изданий порнографического характера, которое Россия подписала с представителями 13 государств в 1910 г. в Париже³.

В армянской прессе Тифлиса реклама порнографического контента никогда не печаталась. Даже конкурирующие и друг к другу враждебно относящиеся сотрудники изданий отмечали, что армянская пресса безупречна в этом отношении и придерживается нравственной журналистской этики⁴. Исключение составляли реклама книг медицинского направления, в описании которых присутствовал контент о половой связи, бессилии и венерических болезнях.

На цензуру рекламы довольно быстро влияли или оказывали воздействие изменения, которые происходили в сфере регулирования книгоиздательской продукции. Нередко ограничения и разрешения на распространение книги и соответственно ее рекламы имели двоякую судьбу.

Так, например, в октябре 1907 г. в Тифлисский комитет по делам печати была представлена брошюра в количестве 1200 экземпляров – «Непокорные песни», составитель которой представлялся псевдонимом Эмиль. Наблюдающий за армянской печатью А. Кишмишев разрешает продажу книги, реклама которой печатается в местной прессе⁵. Впоследствии чиновники замечают, что она заключает в себе ряд стихотворений преступного содержания: «с бешеною злобою порицается правительственный режим, противопоставляющий светлой борьбе за свободу – ссылку, виселицу и расстрелы»⁶. После такого вывода сразу же запрещается реклама и распространение данной брошюры, весь тираж конфискуется, а полицейские устанавливают, что под псевдонимом Эмиль скрывался сотрудник армянского сатирического еженедельника «Хатабала», учитель армянского языка Аким Соловянц, который приговором особого присутствия Тифлисской судебной палаты от 24 марта 1908 г. был признан виновным⁷.

История книжной рекламы имеет также обратный случай, когда объявление о продаже книг публиковалось через несколько лет после выхода в свет издания. Так, например, в 1907 г. в Баку вышла в свет пьеса А. Агароняна «Долина слез», которая, по мнению цензоров, в смутное для России время при неугасающих политических страстях «своим крайне революционным духом могла бы оказать весьма вредное влияние на население края»⁸. На данную пьесу 8 августа 1908 г. Тифлисская судебная палата постановила арест и утвердила ее уничтожение⁹. Решение было принято как для экземпляров на армянском, так и русском языках. Очевидно, что постановление суда не испугало автора и книготорговцев, так как продажа книги тайно осуществлялась. Об этом свидетельствует ноябрьский отчет 1909 г. инспектора типографии и книжной торговли Тифлиса И. Азаревича. В частности, отмечается, что в книжном магазине «Гутенберг» было обнаружено в двух экземплярах запрещенное в списке книг издание «Долина слез»¹⁰. Через некоторое время запрет на продажу данного произведения был снят. Уже в 1912 г. армянские газеты сообщали о продаже произведений А. Агароняна, в списке которых отмечалась также пьеса, напечатанная пять лет назад¹¹.

1. Главное управление по делам печати Министерства внутренних дел. Руководственные циркуляры 1905-1916 гг. // РГИА. Ф. 776. Оп. 15. 1905 г. Д. 353. Л. 162-162 об.

2. Сборник узаконений и распоряжений правительства о порядке печатания объявлений. Сост. Н. Н. Варадинов. СПб.: Сенатская типография. 1912. С. 12.

3. Там же. С. 4.

4. Назаретян А. По поводу газетных объявлений // Мшак. 1911. № 170 (на арм. яз.).

5. Реклама «Непокорные песни» // Ушарар. 1907. № 11 (на арм. яз.).

6. Дело о запрете издавать в Закавказском крае некоторых газет, брошюр, книг // НАГ. Ф. 13. Оп. 6. Д. 835. Л. 120.

7. О конфискации брошюры на армянском языке «Непокорные песни» // НАГ. Ф. 480. Оп. 2. Д. 185. Л. 24.

8. Дело о запрете издавать в Закавказском крае некоторых газет, брошюр, книг // НАГ. Ф. 13. Оп. 6. Д. 835. Л. 12-12 об.

9. Там же. Л. 23.

10. О конфискации в типографии «Гуттенберг» отпечатанного в ней каталога армянских книг книжного магазина «Гуттенберг», в количестве 2400 экземпляров // НАГ. Ф. 480. Оп. 2. Д. 412. Л. 3.

11. Реклама книг А. Агароняна // Оризон. 1912. № 132 (на арм. яз.).

Еще одна реклама в том же году сообщала, что состоится спектакль, поставленный по знаменитому произведению А. Агароняна «Долина слез»¹².

Фактически, реклама запрещенных книг все же публиковалась в армянских газетах.

После февральской революции 1917 г. многие книги вышли из-под надзора цензуры. Этот факт был использован в качестве рекламного приема. Так, например, реклама книги Т. Авдалбегяна «Микаел Налбандян», имела следующий заголовок «ПРОДАЕТСЯ освобожденная от оков цензуры...»¹³.

Тексты рекламы книжной продукции

Начиная с 1880-х годов на русском книгоиздательском рынке прослеживается тенденция на издание небольших книг и брошюр. Важность малых изданий — это низкая цена и, как следствие, большое распространение среди читателей с низкими доходами. Данная тенденция развития положительно влияла также на рост грамотности населения. Но, по мнению армянских писателей, в армянской действительности она имела имитационный характер, так как русская литература производила несравненно большие тиражи и, наряду с произведениями малого формата, создавала и печатала также фундаментальные произведения¹⁴. К началу 1910-х годов издание книг малых форматов продолжалось. Армянские публицисты переживали за то, что с годами на рынке армянской книги доминирующее положение постепенно забирала переводная литература¹⁵.

Реклама книг отражает данную действительность. Основным рекламируемым товаром были книги малого формата, и очень часто рекламировалась переводная литература.

Тексты книжной рекламы зачастую составлялись по единому шаблону и не имели сопровождения визуально-графическими средствами. Главной информацией в рекламных текстах были имена авторов и заглавия произведений. Тифлисской разноязычной периодике был характерен полилингвизм рекламных сообщений, что было типично и армянской книжной рекламе.

С середины 1914 г., после проникновения военной темы на страницы печати, книжная реклама в армянских газетах заметно ослабела в количественном отношении. Сами писатели в своих письмах иногда отчаянно признавались, что издание новой книги не имеет смысла¹⁶. Реклама литературы на патриотическую и военную тематику заняла определенное место, а реклама о продаже книг приобрела социальный характер: часто сообщалось, что определенный процент дохода от продажи книг будет передан на благотворительные нужды военным или армянам-беженцам из Османской империи.

Адресанты рекламной информации

Начиная с 60-х годов XIX в. самым продуктивным коммуникативным каналом армянской книжной рекламы становилась пресса. Предпринимательские цели издателей газет и журналов были параллельны их просветительской миссии. Точкой пересечения двух этих целей была библиографическая реклама, а также информационные заметки и рецензии о книжных новинках, которые, по сути, выполняли рекламную функцию. Именно этот фактор повлиял на то, что долгие годы книжная реклама в прессе печаталась бесплатно, очень часто по бартерному принципу или же с большими скидками. Личностный фактор и межличностные отношения адресантов рекламы были решающими в опубликовании рекламы той или иной книжной продукции.

В армянской книжной рекламе можно условно выделить 5 типов адресантов: авторы, редакции газет, издатели, типографии, книжные магазины.

Авторы: Развитию армянского книгоиздательства не были характерны законы рыночной экономики, присущие развитым рынкам. Если в западных странах издательское дело опиралось на взаимное сотрудничество автора, который вкладывал свой интеллектуальный труд, и издателя, ко-

12. Реклама спектакля «Долина слез» // Оризон. 1912. № 106 (на арм. яз.).

13. Реклама книги Т. Авдалбегяна «Микаел Налбандян» // Мшак. 1917. №105 (на арм. яз.).

14. Малая литература // Мшак. 1904. № 45 (на арм. яз.).

15. Копеечные книги // Оризон. 1912. № 47 (на арм. яз.).

16. Туманян О. Письмо // О. Туманян. Т. 10. С. 209 (на арм. яз.).

торый инвестировал свои материальные средства, то армянское книгоиздательское дело, как правило, подразумевало внедрение собственных средств, спонсорство или благотворительность богатых предпринимателей¹⁷.

Посредством рекламных сообщений авторы сами информировали аудиторию, что готово новое авторское или переводное произведение и таким образом приглашали к сотрудничеству заинтересованных издателей. Данный тип рекламного сообщения был характерен тифлисско-армянской книжной рекламе на протяжении почти 60 лет, до установления советской власти в Армении.

Адресантом рекламы были также переводчики, которые сообщали, что ими уже изданы или переводятся те или иные произведения. Тем самым, реклама играла регулирующую роль на рынке армянской переводной литературы. В рассматриваемый период в Российской империи не действовало международное авторское право на опубликование зарубежной литературы, вследствие чего переводная литература активно развивалась как для русской аудитории, так и других народов Российской империи. Рекламировалась переводная книжная продукция разной тематики: от истории до современной политики, от учебников до новых научных достижений, переводились поэзия и проза, а также драматические произведения¹⁸.

Писатели отмечали, что в армянском обществе книга еще не имела большого спроса, так как периодическое чтение книги не стало повседневной потребностью. В качестве положительного примера культурного развития они приводили грузинскую литературу, которая в данный период имела значительные достижения и охватывала несравнимо более широкий круг читателей. Армянские публицисты считали, что по сравнению с армянами у грузин более глубокая любовь и серьезное отношение к национальным ценностям¹⁹.

Авторы сетовали, что труд писателей и переводчиков не оплачивается, потому что для очень многих армян книга была дополнительной роскошью²⁰. Для продажи своей творческой продукции писатели сами давали заказы на опубликование рекламы, иногда оплачивали заказные статьи, рецензий, или просили знакомых дать положительные отзывы для своих произведений²¹. Данное явление имело воздействие на структуру текста рецензии, которая часто начиналась рекламной информацией.

Посредством объявлений авторы обращались к издателям, которые хотели бы профинансировать издательские затраты. При этом они иногда сообщали, в каком формате они представляют книгу, ее оформление, каким должно быть качество бумаги и предполагаемая низкая цена²².

В исследуемый период большой спрос имели учебники, о чем свидетельствуют некоторые факты и статистические данные. Центральный книжный магазин Тифлиса предлагал армянским авторам в качестве сотрудничества отправлять книги в нескольких экземплярах, а учебники – общим тиражом²³. Иногда учебники крали и продавали без авторского права. Например, составитель армяно-русского и русско-армянского словаря О. Дахбашян в своей рекламе предупреждал, что украденные книги – неоконченные, и называет все магазины, в которых нелегально продаются его словари²⁴.

Редакции газет и журналов

Армянские газеты и журналы в своем историческом развитии были колыбелью и главным средством развития художественной и научно-популярной литературы и долгое время имели некоторую монополистическую привилегию по отношению к авторам. Авторы в большинстве стремились печатать свои произведения в прессе, так как это был единственный бесплатный путь к массовому читателю. Именно через прессу писатели могли заявить публике о себе, имея на будущее планы издать произведения отдельной книгой. За редкими исключениями до 1905 г. издатели никогда не обращались к ав-

17. Малая литература // Мшак. 1904. № 45 (на арм. яз.).

18. Гулоян А. Издательское дело // Оризон. 1916. № 288 (на арм. яз.).

19. Мелоян Г. Как защитить литературу // Мшак. 1916. № 169 (на арм. яз.).

20. Адонц А. О нашей действительности // Оризон. 1914. № 168 (на арм. яз.).

21. Литературная выгода // Оризон. 1909. № 4 (на арм. яз.).

22. Сал-Ман. Издателям // Мшак. 1916. № 286 (на арм. яз.).

23. Реклама Центрального книжного магазина Тифлиса, Оризон. 1909, № 6 (на арм. яз.).

24. Реклама словарей О. Дахбашяна. Оризон. 1910. № 88 (на арм. яз.).

торам со своими заказами и не предлагали гонорара²⁵.

Но начавшаяся с 1906 г. острая конкуренция требовала от издателей прессы сотрудничать с авторами и предлагать им гонорар. В данном случае, небольшой гонорар, предлагаемый немногочисленным профессиональным и любимым авторам, не дал большого эффекта в плане количественного роста изданий, но стал основой для развития разнообразного тематического и жанрового контента в прессе. Сотрудничество автора с редакцией становилось рекламным приемом для прессы. Имена авторов стимулировали рост продажи газет и журналов.

Некоторые издатели газет сами публиковали книги, реклама которых печаталась в их собственных газетах. В 1916 г. из 4-х ежедневных армянских газет две («Мшак», «Оризон») рекламировали свои издания.

Очень часто в рекламных текстах редакции отмечали, что книги подписчикам газеты будут отправляться по ценам с большими скидками²⁶, и это давало некоторую привилегию на рынке конкуренции.

Издатели

Основными адресантами рекламы в разные годы были частные издатели, армянские благотворительные общественные организации (Армянское издательское общество Кавказа, Армянское благотворительное общество Кавказа и т.д.), московское книгоиздательство Н. Н. Орфенова «Звезда».

Если частные издатели рекламные сообщения давали в основном лишь в одной газете, то издательские общества для распространения книжной рекламы выбирали разные издания.

Как показывают архивные материалы, на выбор канала распространения рекламы воздействовали межличностные и межгрупповые отношения. Так, например, Управление Кавказского общества армянских писателей с первых дней своей деятельности (1912–1921 гг.) заказы на опубликование рекламной информации давало газетам «Мшак» и «Оризон», которые в основном печатали со скидкой 50 процентов. Вместе с тем газеты печатали ту же самую информацию в разделе «Хроники». Но с начала 1914 г. организация стала отправлять в редакцию газеты «Мшак» лишь новостные сводки без рекламы. Газета отказалась от дальнейшего сотрудничества, так как редакция эту услугу предоставляла лишь на платной основе или же для тех компаний, реклама которых печаталась у них в газете²⁷. Факты доказывают, что отношения между председателем Управления Кавказского общества армянских писателей О. Туманяном и редактором газеты «Мшак» А. Аракеляном были напряженные, что сопровождалось публичной клеветой друг на друга и обличительными статьями. По сути, применялся метод антирекламы для унижения в общественном сознании престижа той или иной личности.

Типографии

В рассматриваемый нами период в книгоиздательской коммуникации типографии имели лишь технико-технологическую роль, но в то же время они были ответственными за содержательный контекст творческой продукции. Именно на них лежала ответственность за выпуск нелегальной литературы и прессы. Многие типографии отказывались печатать органы левых политических партий, ссылаясь на то, что губернатор вместо газет закрывает типографии²⁸.

В типографской деятельности большое влияние имела работа и социальное положение наборщиков. Здесь наблюдается парадоксальное явление. Чтобы удержаться на конкурентном рынке, наборщики предлагали более низкую цену по сравнению с конкурентами, но в то же время на рынке услуг наборщиков все время поднималась цена, что становилось причиной кратковременности некоторых периодических изданий²⁹. Очень часто организовывались забастовки, была большая миграция

25. Папазян В. Литературные очерки // Анках мамул. 1906. № 7 (на арм. яз.).

26. Реклама книг газеты «Мшак» // Мшак. 1909. № 69 (на арм. яз.).

27. Непреднамеренное объяснение // Мшак. 1916. № 53 (на арм. яз.).

28. Кайц. 1906. № 26 (на арм. яз.).

29. Арт. Оганджян. Писатели и верстальщики // Оризон. 1910. № 171 (на арм. яз.).

наборщиков из одной типографии в другую.

Типографии столкнулись с трудностью во время Первой мировой войны. Дефицит бумаги привел к росту цен на печатную продукцию.

Все эти факторы влияли на рекламную информацию начала XX века. Типографии в качестве адресантов книжной рекламы выступали очень редко, но объявления, которые печатались в газетах, дают общую атмосферу типографской среды Тифлиса. Так, в одном случае, типографии приглашали наборщиков, во втором случае, призывали не пользоваться услугами той или иной типографии, так как их владельцы имеют ту или иную политическую направленность и т.д.

Книжные магазины

Медленная продажа армянских книг была обусловлена не только равнодушием общества к армянским изданиям или неграмотностью населения, но и формой торговли. Можно выделить несколько факторов, влияющих на книготорговлю и соответственно ее рекламную коммуникацию:

а) услуга отправки книги в деревни и в другие города региона и за ее пределы представляла особую трудность³⁰;

б) владельцы книжных магазинов русские книги покупали за наличные, а армянские книги принимали только на комиссию³¹. Авторы сетовали, что армянская книготорговля похожа на азиатское торгашество. Писатели, вкладывая свои средства в издания произведений, очень часто теряли свои доходы, так как книготорговцы, агенты обманывали их, давали низкие проценты дохода, а иногда и просто не платили денег³²;

Известно и об обратном факте. Например, магазин «Гуттенберг», который занимался также издательской деятельностью, в 1912 г. сообщил, что прекращает свою издательскую деятельность, так как многие армянские школы не заплатили за проданные им в рассрочку книги³³. Фактическую атмосферу недоверия между издателями, продавцами и читателями отражает содержание рекламных текстов.

Книжные магазины, как правило, в качестве рекламных текстов печатали прайс-листы книжной продукции, которые иногда имели тематическую группировку: произведения одного автора, словари, книги для детей и т.д.

В рекламных текстах книжных магазинов иногда отмечался факт представления новых авторов. Например, реклама книг Г. Ванцяна³⁴, Мурацана³⁵ и т.д., что давало особый статус рекламируемой книге.

Выводы

Таким образом, можно констатировать, что книжная реклама в армянской периодической печати Тифлиса во многом имела схожее развитие с соответствующим контентом в русской прессе, но были также и свои особенности, которые обусловлены некоторыми факторами: противоречивые стандарты чиновников, регулирующих издательскую сферу, переменчивый характер вертикальной коммуникации между центром и регионами, не привязанность армянского читателя к издательской продукции на родном языке, осторожное и сдержанное отношение книготорговцев к армянским изданиям, межличностные отношения издателей и авторов книг, что на малом рынке играет решающую роль в судьбе издания и его автора.

30. С. Издательское дело // Оризон. 1910. № 39 (на арм. яз.).

31. Малая литература // Мшак. 1904. № 45 (на арм. яз.).

32. Одна из причин // Оризон. 1910. № 14 (на арм. яз.).

33. Г. Галстян. Армянские издания // Инкер. 1912. № 26-27. (на арм. яз.).

34. Реклама книг Г. Ванцяна // Мшак. 1908. № 192 (на арм. яз.).

35. Реклама книг Мурацана // Мшак. 1908. № 256 (на арм. яз.).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Солодовникова Т. Генезис рекламной коммуникации в Республике Беларусь: онтологический статус // Филология и человек. 2021. № 4. С. 63–78. DOI: 10.14258/filichel(2021)4-05.
2. Плотникова Г.Н., Плотников С.Н. Становление и развитие рекламы в российской провинции в последней четверти XIX века (по материалам газеты «Екатеринбургская неделя») // Вестник Пермского университета. История. 2023. № 1(60). С. 186–194
3. Лейман И.И. Зарождение рекламы в российской провинции (на примере купеческих объявлений в «Вологодских губернских ведомостях» во второй трети XIX в.) // Уральский исторический вестник. 2023. № 3 (80). С. 175–181. DOI: 10.30759/1728-9718-2023-3 (80)-175-181.
4. Гордеева Е.Ю. Особенности библиографических рекламных обращений в отечественных библиографических журналах рубежа XIX–XX веков // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2011. № 6 (2). С. 125–129.
5. Летенков Э.В. Печать и капитализм России конца XIX – начала XX века (экономические и социальные аспекты капитализации печати). Автореферат док. ист. наук. Ленинград, 1988. Эл. ресурс: <http://opentextnn.ru/old/censorship/russia/dorev/libraries/book/index.html?id=682> (Дата обращения: 12.12.2023).
6. Азарова В.Н., Жилиякова Н.В. Популяризация литературы о воспитании детей и книг для детского чтения на страницах газеты «Томский справочный листок» (1894 г.) // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 482. С. 27–35. doi: 10.17223/15617793/482/3
7. Жирков Г. Журналистика России: от золотого века до трагедии. 1900–1918 гг. Ижевск: Институт компьютерных исследований. 2014. – 382 с.
8. Книжная культура Томска (XIX – начала XX века) / под общей ред. Есиповой В. А., Воробьевой Т. Л. Томск: Изд. ТГУ. 2014.
9. Боханов А. Буржуазная пресса России и крупный капитал. (конец 19 века – 1914 г.). М.: Изд. Наука, 1984. – 168 с.
10. Гордеева Е.Ю. Особенности языка и стиля книжной рекламы в отечественных библиографических журналах // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского. 2015. № 5 (2). С. 361–365.
11. Маргарян Е.Г. «Город говорит». О тифлисском просторечном урбоязыке на примере вывесок и рекламных надписей // Критика и семиотика. 2023. № 1. С. 332–349. DOI 10.25205/2307-1753-2023-1-332-349
12. Даниелян Т.Р. Русская и русскоязычная журналистика в восприятии армянской прессы Тифлиса (1865–1918 гг.) // Имагология и компаративистика. 2021. № 15. С. 248–263. DOI: 10.17223/24099554/15/15
13. Даниелян Т.Р. Особенности развития рекламы армянской книги в Тифлисе (1801–1865 гг.) // Текст. Книга. Книгоиздание. 2022. № 28. С. 92–109. DOI: 10.17223/23062061/28/6
14. Гарбуз Г.В. «Грязный период»: свобода слова в российской провинции в 1905–1913 годах глазами местной администрации // Новейшая история России. 2022. Т. 12. № 2. С. 358–371. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu24.2022.206>

REFERENCES

1. Solodovnikova T. Genesis of Advertising Communication in the Republic of Belarus: Ontological Status. *Filologiya I Chelovek*. 2021; 4: 63–78. DOI: 10.14258/filichel(2021)4-05. (In Russ)
2. Plotnikova GN., Plotnikov SN. Formation and Development of Advertising in the Russian Provinces in the Last Quarter of the 19th Century (Based on the Materials of the Yekaterinburg Week Newspaper). *Bulletin of Perm University. History*. 2023; 60(1): 186–194. (In Russ)
3. Leiman II. The Emergence of Advertising in the Russian Provinces (Based on the Example of Merchant Advertisements in the Vologda Provincial Gazette in the Second Third of the 19th Century). *Ural Historical Bulletin*. 2023; 80(3): 175–181. DOI: 10.30759/1728-9718-2023-3(80)-175-181. (In Russ)
4. Gordeeva EYu. Features of Bibliographic Advertising Appeals in Domestic Bibliographic Journals at the Turn of the 19th–20th Centuries. *Bulletin of the Lobachevsky University of Nizhny Novgorod*. 2011; 6(2): 125–129. (In Russ)
5. Letenkov EV. *Printing and Capitalism of Russia in the Late 19th – Early 20th Centuries (Economic and Social Aspects of Print Capitalization)*. Abstract of a Doctoral Dissertation in History. Leningrad, 1988. Available at: <http://opentextnn.ru/old/censorship/russia/dorev/libraries/book/index.html?id=682> (Accessed: 12.12.2023). (In Russ)
6. Azarova VN., Zhilyakova NV. Popularization of Literature on Raising Children and Books for Children's Reading on the Pages of the Newspaper "Tomskiy Spravochnyi Listok" (1894). *Bulletin of Tomsk State University*. 2022; 482: 27–35. DOI: 10.17223/15617793/482/3. (In Russ)
7. Zhirkov G. *Journalism of Russia: From the Golden Age to Tragedy. 1900–1918*. Izhevsk: Institute of Computer Research, 2014. (In Russ)
8. Esipova VA., Vorobyeva TL. (eds.). *Book Culture of Tomsk (19th – Early 20th Centuries)*. Tomsk: TSU Publ., 2014. (In Russ)
9. Bokhanov A. *The Bourgeois Press of Russia and Big Capital (Late 19th Century – 1914)*. Moscow: Nauka Publ., 1984. (In Russ)
10. Gordeeva EYu. Features of the Language and Style of Book Advertising in Domestic Bibliographic Journals. *Bulletin of the Lobachevsky University of Nizhny Novgorod*. 2015; 5(2): 361–365. (In Russ)
11. Margaryan EG. "The City Speaks." On the Tiflis Colloquial Urban Language Based on Signs and Advertising Inscriptions. *Kritika I Semiotika*. 2023; 1: 332–349. DOI: 10.25205/2307-1753-2023-1-332-349. (In Russ)
12. Danielyan TR. Russian and Russian-Language Journalism in the Perception of the Armenian Press of Tiflis (1865–1918). *Imagology and Comparative Studies*. 2021; 15: 248–263. DOI: 10.17223/24099554/15/15. (In Russ)
13. Danielyan TR. Features of the Development of Advertising of Armenian Books in Tiflis (1801–1865). *Text. Book. Book Publishing*. 2022; 28: 92–109. DOI: 10.17223/23062061/28/6. (In Russ)
14. Garbuz GV. "Dirty Period": Freedom of Speech in the Russian Provinces in 1905–1913 through the Eyes of the Local Administration. *Noveyishaya Istoriya Rossii*. 2022; 12(2): 358–371. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu24.2022.206>. (In Russ)

Поступила в редакцию 10.06.2024 г.

Принята в печать 17.09.2024 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

Received 10.06.2024

Accepted 17.09.2024

Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212274-288>

Исследовательская статья

Ахмадуллин Вячеслав Абдулович

д.и.н., доцент, профессор

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, Россия

slavaah@yandex.ru

Сагдиев Хабибулло Ёдгорович

к.и.н., доцент

Международная исламская академия Узбекистана, Ташкент, Узбекистан

eagle75@mail.ru

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ И ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Аннотация. В настоящей работе ставится цель воссоздать объективную картину взаимодействия органов власти и духовного управления мусульман Северного Кавказа. В годы Великой Отечественной войны руководство СССР резко изменило религиозную политику. Это был важный ход в тактическом, но не в стратегическом плане. Ни один из руководителей СССР не признал жёсткость и жестокость в государственно-конфессиональных отношениях ошибкой или преступлением довоенного периода. В 1943–1944 гг. в СССР были созданы три новых духовных управления мусульман. Одно из них – Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) – было организовано в Дагестане. Почти с первых дней работы и на протяжении 21 года оно курировалось Советом по делам религиозных культов (СДРК) – структурой при Правительстве СССР. Важным направлением деятельности СДРК был контроль деятельности ДУМСК, подготовка для руководства регионов и СССР документов о религиозной ситуации, мониторинг настроений верующих. Особые усилия СДРК прикладывал, благодаря своим уполномоченным в Дагестане, на проведение съездов, пленумов и совещаний ДУМСК по выборам руководящего состава этого управления. В статье показаны и другие аспекты деятельности уполномоченных СДРК, в том числе по подготовке изменений в Уставе духовного управления. На основе значительного количества архивных документов, неизвестных специалистам, в статье показано и анализируется большое количество фактов, помогающих понять истинную природу и фундамент государственно-конфессиональных отношений, которые в первую очередь строились именно органами власти Дагестана, СДРК и руководством СССР.

Ключевые слова: Буйнакск; Дагестан; Духовное управление мусульман Северного Кавказа; Устав; съезд; Совет по делам религиозных культов

Для цитирования: Ахмадуллин В.А., Сагдиев Х.Ё. Взаимодействие Совета по делам религиозных культов и Духовного управления мусульман Северного Кавказа // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 274-288. doi.org/10.32653/CH212274-288

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212274-288>



Research paper

Vyacheslav A. Akhmadullin
Dr. Sci., Associate Prof., Prof.
Financial University under the Government of Russian Federation, Moscow, Russia
slavaah@yandex.ru

Khabibullo Yo. Sagdiev
PhD (in History), Associate Professor
International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan
eagle75@mail.ru

THE COUNCIL FOR RELIGIOUS CULTS AFFAIRS AND THE SPIRITUAL ADMINISTRATION OF MUSLIMS IN THE NORTH CAUCASUS: A STUDY OF INTERACTION

Abstract. This study attempts to reconstruct the dynamics of interaction between Soviet authorities and the Spiritual Administration of Muslims of the North Caucasus (SAMNC). During the Great Patriotic War, the Soviet administration changed their religious policy. It was a tactical adjustment rather than a strategic overhaul. Soviet leaders did not acknowledge the pre-war rigidity and severity in state-confessional relations as erroneous or criminal. In 1943–1944, the USSR established three new Spiritual Administrations of Muslims, including the SAMNC in Dagestan. The SAMNC, supervised by the Council for Religious Cults Affairs (CRCA) under the Soviet government for 21 years, played a critical role in monitoring religious activities, documenting the religious climate for regional and national leadership, and gauging the sentiments of believers. The CRCA, through its representatives in Dagestan, facilitated congresses, plenary sessions, and leadership elections for the SAMNC, while also contributing to revisions of its charter. Drawing on previously unexamined archival documents, this article analyzes key aspects of these interactions, revealing the underlying nature of state-confessional relations shaped by Dagestani authorities, the CRCA, and Soviet leadership.

Keywords: Buinaksk; Dagestan; Spiritual Administration of Muslims of the North Caucasus; charter; congress; Council for Religious Cults Affairs

For citation: V.A. Akhmadullin, Kh.Y. Sagdiev. The council for religious cults affairs and the Spiritual Administration of Muslims in the North Caucasus: a study of interaction. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 274-288. doi.org/10.32653/CH212274-288

Как абсолютно справедливо отмечает исследователь Ш.Ш. Шихалиев, с середины 1940-х гг. советская власть пошла на легализацию части мусульманских общин, вернувшись к опыту институционализации ислама в Российской империи. В связи с этим в 1943–1944 гг. в СССР были созданы новые духовные управления мусульман, в том числе Духовное управление мусульман Северного Кавказа с центром в г. Буйнакске. В состав его аппарата вошли имамы, получившие традиционное мусульманское образование в Дагестане в досоветский или ранний советский периоды [1, с. 98].

Анализ первого параграфа Устава Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) показывает, что оно было организовано «...на основании разрешения Президиума Верховного Совета Союза ССР от 6 мая 1944 г. за № 6, выданного согласно ходатайства группы мусульманского духовенства Дагестана»¹.

Таким образом, ДУМСК стало вторым в РСФСР и четвертым в СССР духовным управлением мусульман. Благодаря докладу исполняющего обязанности Народного комиссара государственной безопасности П.В. Федотова от 29 июня 1944 г. и документам ДУМСК, председатель Государственного комитета обороны (ГКО) И.В. Сталин, заместитель председателя ГКО В.М. Молотов и член ГКО Л.П. Берия знали о деталях проведения учредительного съезда ДУМСК, прошедшего 20–23 июня 1944 г. в Буйнакске (около 50 километров от Махачкалы – столицы Дагестанской Автономной Советской Социалистической Республики – ДАССР)².

Анализ доклада П.В. Федотова и обращения ДУМСК выявляет важные подробности съезда³.

Во-первых, президиум съезда ДУМСК обратился к И.В. Сталину с приветственной телеграммой, в которой были показаны основные направления будущей патриотической деятельности управления.

Во-вторых, на съезде присутствовало 46 делегатов: от ДАССР – 24, от Кабардинской АССР – 19, от Северо-Осетинской АССР – 4, от Краснодарского края – 4, от Ставропольского края – 5 человек. Почетными гостями были: председатель Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) муфтий Г.З. Расулев, председатель Духовного управления мусульман Закавказья шейх-уль-ислам Али-заде Ахунд-ага, его заместитель муфтий И. Эфендиев, член президиума Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана З. Бабаханов, представитель духовенства Ташкента имам Умарбеков, имам Московской мечети Х.Ф. Насрутдинов, имам Казанской мечети К. Кадыров, мухтасиб Пензенской и Куйбышевской областей Я. Юсупов.

В-третьих, заседания съезда проходили в городской мечети в присутствии около 1000 человек.

В-четвертых, съезд избрал руководство ДУМСК – 9 человек и 5 в ревизионную комиссию.

В-пятых, был принят Устав ДУМСК.

В-шестых, съезд был в фокусе внимания НКГБ.

Форум открыл вступительной речью представитель мусульман ДАССР, председатель комиссии по организации съезда – Хизри-кади Гебеков. Форум обсудил следующие вопросы: об организации ДУМСК и его задачах; о патриотической работе среди мусульман; об утверждении Устава ДУМСК; выборы членов духовного управления и ревизионной комиссии. В своих выступлениях делегаты съезда ДУМСК благодарили руководство СССР за разрешение созвать съезд и свободу совести в государстве. По всем вопросам съезд принял соответствующие резолюции и утвердил Устав ДУМСК⁴.

Анализ справки П.В. Федотова показывает, что на съезде были избраны руководители ДУМСК. От ДАССР были избраны: Х.-к. Гебеков (67 лет, кумык, с высшим духовным образованием, долгое время работал кадием); Курбанов Магомед (44 лет, ногаец, с высшим духовным образованием, член организационной комиссии по созыву первого съезда ДУМСК); Магомедов Али-Кади (64 лет, даргинец, со средним духовным образованием, кадий); Мирзоев Сахратулла (62 лет, аварец, со средним духовным образованием, кадий); Карабурагов Татам Кади (58 лет, кумык, со средним духовным образованием, кадий). От Кабардинской АССР (КАССР) был избран Хожбиев Магомед Умарович (58 лет, кабардинец, со средним духовным образованием, мулла). От Северо-Осетинской АССР (СОАССР) Макоев Заурбек Магомедович (95 лет, осетин, со средним духовным образованием, мулла), от Краснодарского края Гучетль Сагид Салимович (72 лет, адыгеец, со средним духовным образованием, мулла), от Ставропольского края Аджиев Хан Гирей (72 лет, абазинец, со средним духовным образованием, мулла).

1. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 551. Л. 111.

2. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 32. Л. 48; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 47–50.

3. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 92–94.

4. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 92–94; Д. 32. Л. 48; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 47–50; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 551. Л. 111–114. См.: Приложение 1.

Председателем ДУМСК съезд избрал Х.-к. Гебекова и присвоил ему звания муфтий. Съезд завершился обращением к мусульманам бороться против гитлеровцев⁵.

Но в выступлении председателя СДРК И.В. Полянского на заседании центрального аппарата 23 апреля 1947 г., в присутствии уполномоченного СДРК по ДАССР И. Закарьяева, было заявлено, что в руководство ДУМСК вошли 11 человек. И.В. Полянский сделал вывод, что ДУМСК работает слабо. В качестве примера он привел статистику: в Дагестане было 1600 мечетей, а стало 22. По его мнению, при высокой религиозности дагестанцев, такое положение дел было недопустимо, так как провоцировало мусульман собираться в незарегистрированных мечетях и на другие нарушения законов⁶.

Итоги съезда ДУМСК оказались интересными и для руководства Всесоюзного общества культурной связи с заграницей, которое приняло решение о пропаганде среди зарубежных мусульман. Поэтому И.В. Полянский 12 февраля 1945 г. предложил ЦК ВКП(б) издать сборник материалов этого съезда для распространения в странах исламского мира⁷.

ДУМСК разместилось в Буйнакске на улице Орджоникидзе, д. № 28. Анализ 3, 4, 6, 7 и 9 параграфов Устава ДУМСК показывает, что его деятельность распространялась на ДАССР, КАССР, СОАССР, Краснодарский и Ставропольский край⁸. В справке, представленной 1 декабря 1955 г. И.В. Полянским МИД СССР были также указаны только эти субъекты⁹.

И. Закарьяев проявлял заботу о руководстве ДУМСК. По его ходатайству председатель ДУМСК и два его заместителя снабжались хлебными карточками. Кроме того, на 1 июля 1945 г. они получали и литературное питание¹⁰.

Такая забота со стороны представителей власти говорит о понимании ими важности выстраивания отношений с ДУМСК. Безусловно, в первую очередь это делалось с точки зрения решения задач, которые стояли перед СДРК.

В отчёте И. Закарьяева за 1945 г. отмечено, что в ДУМСК имеется штат из четырех оплачиваемых работников: муфтий – 2 тыс. руб. в месяц, два члена президиума по 1,5 тыс. руб. в месяц, технический секретарь-кадий, не входящий в руководство ДУМСК – 1 тыс. руб. в месяц. Мусульмане селения Левашинского района собрали 50 тыс. руб. на содержание ДУМСК (средняя зарплата в СССР была 435 руб.). Интересен вывод И. Закарьяева: «В течении 1945 года ни разу не созывалось пленума членов Духовного управления. Никаких религиозных или административных вопросов не обсуждалось»¹¹.

По данным СДРК, на 1 июля 1947 г. в руководстве ДУМСК работало три человека в Буйнакске и шесть членов пленума на периферии. После съезда в руководстве ДУМСК произошли изменения. Умерли член ДУМСК от Ставрополя Х.-Г. Аджиев, член ДУМСК от ДАССР А.-К. Магомедов, председатель ревизионной комиссии из ДАССР С. Мехдыев. С мест кооптировали от Ставрополя Аюба Макаева, от г. Дербент – Мир Ахмеда Саидова, председателем ревизионной комиссии стал Абдул Хепиз Омаров из ДАССР. Анализ отчёта И. Закарьяева за II–III кварталы 1947 г. показывает, что на пленуме ДУМСК, состоявшемся 7 августа 1947 г., 7 членов ДУМСК и ревизионной комиссии, а также 7 гостей обсудили следующие вопросы: отчётный доклад президиума ДУМСК; отчётный доклад ревизионной комиссии; об открытии медресе; организационные вопросы; разное. Участники отметили низкий уровень знаний имамов, отсутствие журнала для них на арабском языке и т.д. Было предложено создать трехуровневую систему исламского образования: для малограмотных; для недоучившихся; для имеющих исламское образование организовать повышение квалификации. По данным ревизионной комиссии, с июня 1944 г. по июнь 1947 г. в ДУМСК поступило 734843 руб., а расходы составили 646897 руб. Наибольшие поступления были из ДАССР – 660450 руб., наименьшие из Ставрополя – 16000 руб. При этом со дня образования ДУМСК по май 1947 г. ревизии финансовой деятельности ДУМСК не проводилось, что вызывало особую озабоченность И. Закарьяева¹².

Важно отметить, что в соответствии с §5 Устава, съезд для перевыборов созывали раз в три года. И.Х. Сулаев пришёл к выводу, что на съезде ДУМСК (5 сентября 1947 г.), Х.-к. Гебеков был переизбран на должность председателя ДУМСК благодаря И. Закарьяеву [2, с. 218].

5. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 92–94; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 47–51.

6. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 19. Л. 185.

7. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 20. Л. 75–76; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 2.

8. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 118. Л. 71; Д. 551. Л. 111–1110б.

9. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 118. Л. 71.

10. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 93–94; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 33. Л. 114–114 об.

11. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 551. Л. 2, 3 об., 4.

12. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 223, 295; Д. 551. Л. 69, 71–74, 108–109.

Командированный в ДАССР сотрудник центрального аппарата СДРК – член Совета Н.Х. Тагиев 28 мая 1949 г. провёл беседу с Х.-к. Гебековым. В ходе разговора муфтий попросил разрешить проведение съезда ДУМСК в 1949 г. Но Н.Х. Тагиев рекомендовал из-за больших расходов дожидаться более подходящего времени. В итоге Х.-к. Гебеков согласился. Н.Х. Тагиев сообщил об этом первому секретарю обкома ВКП(б) А.Д. Даниялову и председателю СМ ДАССР С.М. Айдинбекову. Они также считали съезд нецелесообразным¹³.

Старший инструктор СДРК А.А. Муртазов в отчете о командировке в ДАССР, подписанном 10 октября 1950 г. указал: «Духовное Управление предоставлено само себе, оно варится в собственном соку. Оно не работает»¹⁴. Весной 1952 г. он опять побывал в ДАССР и в новом отчёте отметил: «Ни пленумов, ни заседаний Президиума ДУМСК»а не было. Уполномоченный т. Закарьяев объясняет такую пассивность тем, что духовному управлению никто этого не подсказывал, но если бы ДУМСК»у наметнули бы, то безусловно духовное управление с готовностью стало бы на этот путь»¹⁵. При этом ДУМСК участвовало в съездах других ДУМ. В отчёте И. Закарьяева за IV квартал 1948 г. отмечено, что заместитель муфтия М.Г. Курбанов выезжал на такие съезды в Уфу и Ташкент. В отчете за I квартал 1951 г. И. Закарьяев указал, что в 1950 г. ДУМСК не проводило совещаний. Этот вывод часто повторялся в отчётах и позже, например, в 1960 г. уполномоченным М.С. Гаджиевым¹⁶.

Центральный аппарат СДРК регулярно давал указания уполномоченным о немедленном информировании о важных событиях глав регионов и СДРК. Но руководство СДРК само не всегда оперативно реагировало на такие изменения. Например, И. Закарьяев в отчете за 1950 г. и I квартал 1951 г. указал, что после смерти муфтия Х.-к. Гебекова в ноябре 1950 г. в аппарате ДУМСК остались и.о. председателя ДУМСК М.Г. Курбанов и техсекретарь¹⁷.

Такой ход дел сыграл отрицательную роль в 1952 г. М.Г.Курбанов готовил выступление на Конференцию всех церквей и религиозных объединений в СССР по защите мира в Загорске. Проверка А.А. Муртазова показала, что М.Г. Курбанов плохо знает русский язык, и он выступил на арабском языке¹⁸.

В отчёте за II полугодие 1953 г. уполномоченного СДРК по ДАССР А.Х. Хабилова отмечено, что в августе 1953 г. ДУМСК провело совещание. Оно приняло обращение к мусульманам по борьбе с лже-шейхами, гадалками и самозванцами. Документ был одобрен руководством ДАССР и издан брошюрой на трёх языках: на аварском – 600 экз., на кумыкском и даргинском – по 300 экз. Брошюры распространяли во всех зарегистрированных мечетях¹⁹.

Документы показывают, как иногда медленно решали важные вопросы в СДРК, при этом нарушали законодательство и вмешивались в дела курируемых организаций. В связи со смертью Х.-к. Гебекова, Отдел по вопросам мусульманского, иудейского и буддийского вероисповеданий СДРК в марте 1952 г. принял решение дать согласие ДУМСК на созыв пленума для избрания нового председателя. Но в мае Отдел решил изучить вопрос о целесообразности разрешения провести ДУМСК расширенное совещание для решения проблемы. На заседании СДРК 23 сентября 1954 г. было решено при ходатайстве и.о. председателя ДУМСК М.Г. Курбанова рассмотреть вопрос о созыве собрания для избрания председателя, так как должность была вакантной и часть руководителей ДУМСК также умерли, а некоторые отказались от работы²⁰.

Сроки мероприятия несколько раз смещались. А.Х. Хабилов 30 октября 1954 г. доложил И.В. Полянскому, что на намеченном на 25 ноября совещании ДУМСК рассмотрит три вопроса: отчет ДУМСК; выборы членов пленума ДУМСК и ревизионной комиссии; утверждение председателя ДУМСК. А.Х. Хабилов не получил вовремя ответ СДРК и отправил 7 ноября в Совет телеграмму с просьбой дать указания. Решение по ситуации затягивалось СДРК. Поэтому и.о. председателя ДУМСК М.Г. Курбанов 2 декабря 1954 г. подписал на имя председателя СДРК И.В. Полянского письмо с просьбой разрешить созвать в ДУМСК в феврале 1955 г. трехдневное совещание имамов и простых мусульман. К письму

13. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 552. Л. 10–13.

14. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 552. Л. 47, 75.

15. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 553. Л. 27.

16. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 551. Л. 4, 108; Д. 552. Л. 11–13, 29, 115; Д. 553. Л. 21, 55, 77; Д. 1600. Л. 16; Д. 1602. Л. 13; Оп. 4. Д. 448. Л. 80б, 10. См.: фото 1, 2.

17. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 552. Л. 116.

18. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 553. Л. 1–2, 23–24, 31–33, 85.

19. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 553. Л. 99; Д. 554. Л. 51–52.

20. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 81. Л. 46–47, 102; Д. 101. Л. 103, 120.

прилагался список приглашённых и повестка: отчет ДУМСК; отчет ревизионной комиссии ДУМСК; выборы членов ДУМСК; выборы членов ревизионной комиссии ДУМСК; утверждение председателя ДУМСК. Он предложил собрать 20 делегатов: 15 от ДАССР, три от Ставрополя, по одному от КАССР и Краснодарского края. Также он предложил пригласить по два гостя из Уфы и Баку и одного из Москвы. Не получив решения СДРК, А.Х. Хабилов 6 декабря отправил в Совет обоснование по мероприятию. Ссылаясь на мнение руководства ДАССР, на сроки выборов в Уставе, поступившие ходатайства и проведенную им работу по изучению документов мероприятия, он просил разрешить провести совещание в феврале 1955 г.²¹

На заседании, состоявшемся 9 декабря 1954 г., СДРК принял решение удовлетворить просьбу ДУМСК о проведении в феврале 1955 г. в Буйнакске собрания мусульманского духовенства и верующих для отчёта ДУМСК, избрания председателя и членов ДУМСК. Надо отметить, что по Уставу ДУМСК выборы председателя должны были проходить на съезде, но СДРК, по просьбе М.Г. Курбанова, посчитал целесообразным провести не съезд, а собрание духовенства и верующих по персональным приглашениям М.Г. Курбанова. Для решения проблемы председатель СДРК 17 декабря обратился с докладом в ЦК КПСС и 30 декабря 1954 г. было получено положительное решение²².

И.В. Полянский 5 января 1955 г. подписал письмо А.Х. Хабилову, в котором сообщал, что М.Г. Курбанову разрешено провести собрание 25–30 имамов и простых мусульман. Уполномоченный должен был своевременно сообщить в Совет дату и список участников мероприятия. Необходимо отметить, что А.Х. Хабилов внёс в план работы на I полугодие 1955 г. пункт об этом мероприятии. И.В. Полянский, при утверждении этого плана 2 февраля 1955 г., указал на необходимость представить доклад о совещании ДУМСК в обком КПСС ДАССР и СМ ДАССР. А.Х. Хабилов 18 февраля подписал доклад в Совет, в котором сообщил, что совещание намечено на 24 февраля и представил список участников с подробными данными на них²³.

Доклад А.Х. Хабилова вызвал раздражение И.В. Полянского, так как поступил в Совет 23 февраля и поэтому у центрального аппарата СДРК не осталось времени на подготовку рекомендаций. Сразу после мероприятия А.Х. Хабилов отправил руководству СДРК, Первому секретарю Дагестанского обкома КПСС А.Д. Даниялову и Председателю СМ ДАССР М.М. Меджидову подробный доклад о совещании, а также обращение его участников к мусульманам СССР о сохранении мира на планете²⁴.

Для инструктивного совещания уполномоченных СДРК по РСФСР, намеченного на 26 июля 1955 г., А.Х. Хабилов подготовил доклад о религиозной ситуации в ДАССР в 1954 г. и I полугодии 1955 г.²⁵ Сообщая подробности совещания ДУМСК, он отметил, что оно прошло 24–26 февраля 1955 г., с участием 30 человек. В повестке дня были следующие вопросы: отчёт ДУМСК; отчёт ревизионной комиссии; выборы членов ДУМСК; выборы членов ревизионной комиссии ДУМСК; утверждение председателя ДУМСК. В состав членов ДУМСК было избрано семь человек: М.Г. Курбанов, С. Мирзоев, М.-А. Саидов, А. Хочуков, Б.А. Буздогов, Х. Лакуусуев и Ш. Абдуллаев. Собрание, заслушав отчёты ДУМСК и его ревизионной комиссии, признало их работу удовлетворительной. В заключительный день – 26 февраля – председателем ДУМСК избрали М.Г. Курбанова. Как показывает анализ отчёта за 1956 г. уполномоченного СДРК по ДАССР Х. Гасанова, заместителем муфтия стал Ш. Абдуллаев, впервые вошедший в состав членов управления²⁶.

Многие проблемы в работе СДРК были вызваны отсутствием систематизирования информации. Так и.о. председателя СДРК В.И. Гостев 4 августа 1956 г. подписал указания для уполномоченного по ДАССР Х. Гасанова по подготовке справки о ДУМСК: время создания, сколько и когда проведено съездов и пленумов, какие обсуждались вопросы; подробные характеристики на каждого члена ДУМ и т.д. Х. Гасанов в отчёте за 1956 г. представив часть информации, допустил ошибки. Он доложил, что муфтий Х.-к. Гебеков умер в 1949 г., а М.Г. Курбанова избрали 24 февраля 1955 г. Далее Х. Гасанов отметил, что ДУМСК «три раза созывал собрания, или пленумы, на которых рассматривались одни только организационные вопросы. Ни разу не ставились на обсуждение вопросы религиозного, административно-хозяйственного характера». Х. Гасанов доложил, что М.Г. Курбанов назначил себе зарплату

21. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 554. Л. 3, 5–10.

22. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 101. Л. 186; Д. 103. Л. 67–68.

23. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 554. Л. 11, 16, 18–22.

24. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 554. Л. 23–31.

25. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 554. Л. 39–64.

26. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 554. Л. 60–63; Д. 556. Л. 7.

2 тыс. руб., построил дом на несколько квартир и сдал его жильцам, занял для проживания в здании ДУМСК три комнаты из четырёх (площадь здания была 93,36 м. кв.). В 1962 г. в нем был подвал с гаражом на 62,56 м. кв. В качестве альтернативы поведению М.Г. Курбанова уполномоченный предложил ввести в состав пленума ДУМСК уроженца ДАССР М-Р. Мугумаева 1932 г.р., окончившего в 1956 г. медресе Мир-Араб. Председатель СДРК А.А. Пузин также допустил ошибки в дате проведения выборов председателя ДУМСК и уровне мероприятия. Например, он 29 июня 1957 г. подписал для Верховного Совета СССР справку, в которой доложил, что нового председателя ДУМСК и членов управления избрали в декабре 1954 г. на съезде²⁷.

И.о. председателя СДРК Л.А. Приходько 4 февраля 1957 г. также потребовал от Х. Гасанова представить подробные данные о ДУМСК в отчёте за I полугодие 1957 г. Затем, 6 февраля, он указал Х. Гасанову не вмешиваться в финансы ДУМСК, так как есть ревизионная комиссия. В отношении М-Р. Мугумаева Л.А. Приходько посчитал вопрос преждевременным, а по М.Г. Курбанову предложил ждать указаний Совета²⁸.

В докладной записке в Совет от 19 марта 1957 г. Х. Гасанов привел новые данные по М.Г. Курбанову и предложил снять его с должности, но оставить в составе пленума ДУМСК, а председателем поставить Ш. Абдуллаева. Х. Гасанов в докладе для руководства ДАССР и СДРК за I полугодие 1957 г. предложил созвать пленум ДУМСК с развитием событий по двум вариантам. Первый: снятие М.Г. Курбанова и Ш. Абдуллаева с должностей, а вместо них избрать председателем ДУМСК кадия мечети Махачкалы А. Ахмедова, а его заместителем А. Омарова, выехавшего на хадж. Второй вариант: подвергнуть М.Г. Курбанова критике, но снять с должности Ш. Абдуллаева и вместо него выбрать А. Ахмедова²⁹.

Особый интерес вызывают многочисленные факты ошибок в документах, подписанных служащими СДРК и руководителями мусульман. Так уполномоченные А.Х. Хабилов и Х. Гасанов неоднократно называли ДУМСК Духовным управлением мусульман Северного Кавказа и Дагестана. Муфтий Ш.Ш. Хиялетдинов 19 февраля 1955 г. писал уполномоченному СДРК по Башкирии: «получил приглашение от Духовного Управления мусульман Северного Кавказа и Дагестана на Меджлис». Примечательно, что И.В. Полянский в справке для ЦК КПСС от 17 декабря 1954 г. сделал такую ошибку. Такое название встречается в документах центрального аппарата СДРК часто: в плане работы СДРК на IV квартал 1954 г., в протоколе заседания Совета от 9 декабря 1954 г., в отчете старшего инспектора СДРК Н.И. Смирнова и т.д.³⁰

Н.И. Смирнов 20–31 декабря 1957 г. был в ДАССР. Во время встречи с муфтием М.Г. Курбановым и его заместителем Ш. Абдуллаевым он обсудил проблему переезда ДУМСК в Махачкалу. М.Г. Курбанов и Ш. Абдуллаев посчитали вопрос решаемым, если захочет правительство, но попросили выделить хорошее здание. Проблема была поднята Н.И. Смирновым в беседе с председателем СМ ДАССР М-С.И. Умахановым. Руководитель республики поддержал переезд ДУМСК, но предложил его отложить из-за отсутствия подходящего здания. В контексте требований центрального аппарата СДРК уполномоченный Совета по ДАССР М.С. Гаджиев в плане работы на IV квартал 1958 г. отдельным пунктом наметил изучение деятельности ДУМСК непосредственно в самом управлении. М.С. Гаджиев, выступая 7 января 1964 г. на заслушивании в СДРК, также предложил переезд ДУМСК, как способ решения множества проблем³¹. В итоге переезд состоялся в середине 1970-х гг.

Одна из проблем, которая беспокоила СДРК – изменение Устава ДУМСК. По мнению СДРК, Устав ДУМСК на рубеже 1950–1960-х гг. во многих параграфах противоречил советскому законодательству и имел неточные формулировки. Поэтому 22 октября 1959 г. центральный аппарат СДРК отправил М.С. Гаджиеву замечания по содержанию Устава ДУМСК. Предстояло изменить 17 параграфов из 27. М.С. Гаджиев, по указанию СДРК, трижды рекомендовал М.Г. Курбанову внести правки в Устав. После каждой из них Устав пересылался в Москву. В итоге 13 мая 1960 г. Устав был передан для экспертной оценки юриконсульту СДРК Н.В. Федулову. Н.И. Смирнов доложил руководству СДРК, что проведенная экспертиза показала – проект соответствует законодательству³².

27. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 146. Л. 135; Д. 555. Л. 59; Д. 556. Л. 7–13.

28. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 556. Л. 3, 16–17.

29. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 556. Л. 22, 69.

30. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 101. Л. 103, 120, 186; Д. 103. Л. 67; Д. 531. Л. 59; Д. 552. Л. 35; Д. 554. Л. 60–63; Д. 555. Л. 40, 56; Д. 556. Л. 63, 70; Д. 557. Л. 24; Д. 559. Л. 8.

31. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 557. Л. 24, 31, 62; Оп. 4. Д. 146. Л. 19.

32. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 205. Л. 50–52.

На заседании СДРК 10 июня 1960 г. решили рекомендовать председателю ДУМСК утвердить проект Устава на пленуме или съезде ДУМСК, созванном после разрешения СДРК. А.А. Пузин 22 июня подписал указания М.С. Гаджиеву, в которых отметил, что направляет два экземпляра проекта Устава ДУМСК. Особое внимание председатель СДРК обратил на важность созыва пленума ДУМСК для утверждения новой редакции Устава и своевременного доклада о повестке дня мероприятия, составе участников и т.д. В отчёте за 1960 г. М.С. Гаджиев отметил, что ДУМСК провело 15 октября 1960 г. пленум, на котором был утвержден новый Устав ДУМСК и прошло совещание с кадиями из ДАССР по проблеме нарушения советского законодательства и мерах по их недопущению. М.С. Гаджиев в очередной раз упомянул, что «ДУМСК не проявляет никакой активности в работе»³³. По мнению И.Х. Сулаева, Устав утвердили 17 октября [2, с. 345].

Несмотря на то, что новый Устав ДУМСК был принят, центральный аппарат СДРК на заседании 27 мая 1961 г. постановил пересмотреть уставы духовных управлений мусульман и подготовить для рассмотрения на Совете. С нашей точки зрения, большой интерес представляет срок, который был определен двум служащим центрального аппарата для подготовки документов – май 1961 г.³⁴ Заседание состоялось в субботу, на подготовку документов давалось три рабочих дня. Такие сроки могут говорить о том, что в системе СДРК были подготовлены готовые проекты уставов или поправки к ним.

Необходимо отметить, что в ответственные моменты, связанные с положительным образом СССР на международной арене, СДРК оказывал ДУМСК, как и другим управлениям существенную пользу. Так, например, председатель ДУМСК М.Г. Курбанов выезжал в октябре 1962 г. в Ташкент для участия в конференции мусульман СССР с целью сохранения мира на планете. Уполномоченный СДРК по ДАССР отредактировал доклад М.Г. Курбанова, оказал ему помощь в сборе материалов и перечислении 2 тыс. руб. из средств ДУМСК для проведения конференции³⁵.

О том, насколько это были высокие траты для ДУМСК, можно судить по нескольким данным. Например, средняя зарплата в СССР в 1962 г. составляла 84,2 руб. в месяц. Председатель ДУМСК имел оклад 180 руб., его заместитель – 130 руб., председатель ревизионной комиссии – 100 руб., бухгалтер – 68 руб., шофёр – 53 руб., кассир – 20 руб., уборщица – 15 руб. Поступления в ДУМСК составили: 107652 руб. в 1957 г.; 133275 руб. в 1958 г.; 123952 руб. в 1959 г.; 84041 руб. за 10 месяцев в 1960 г.; на январь 1961 г.: в кассе управления было 10000 руб., в банке 256448 руб. При этом, 70–80% средств поступало из ДАССР 10–20% из ЧИАССР, КБАССР, Краснодарского и Ставропольского краёв³⁶ (с 1 января 1961 г. началась денежная реформа, старые деньги меняли на новые 10:1).

Анализ документов СДРК и прилагаемых к ним приложений даёт основание сделать вывод: государственные органы СССР грубо нарушали принцип свободы совести, Конституцию СССР и диктовали свою волю всему мусульманскому сообществу страны. Такое положение дел происходило в силу понимания ими политической целесообразности и полного неприятия бесконтрольности любой структуры, имеющейся в советском обществе и так или иначе влияющей на его жизнь. Современная ситуация с рассекречиванием архивных фондов помогает специалистам и широкому кругу читателей, интересующихся историей государственно-конфессиональных отношений, открыть новые страницы этой истории.

33. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 205. Л. 14, 15, 18, 53–61; Д. 559. Л. 19–33; Д. 1600. Л. 16. См.: Приложение 2.

34. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1356. Л. 173, 180.

35. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1400. Л. 1–17, 22, 27–28, 31–184, 192–196, 208–380; Д. 1602. Л. 13; Д. 1749. Л. 113–116, 123–126, 213, 220–226; Д. 1750. Л. 69.

36. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1600. Л. 16, 37.

*Приложение 1***УСТАВ
Духовного Управления мусульман Северного Кавказа³⁷****§ 1.**

Духовное управление мусульман Северного Кавказа организуется в гор. Буйнакске на основании разрешения Президиума Верховного Совета Союза ССР от 6 мая 1944 г. за №6, выданного согласно ходатайства группы мусульманского духовенства Дагестана.

§ 2.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа именуется «Шимали Кавказ Мусульманлары-ны дини Идарасы».

§ 3.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа объединяет мусульманское духовенство и мусульманские приходы Дагестанской, Кабардинской, Северо-Осетинской АССР, Краснодарского и Ставропольского краев.

§ 4.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа избирается на съезде представителей мусульманского духовенства и верующих Дагестанской, Кабардинской и Северо-Осетинской АССР, Ставропольского и Краснодарского краев.

§ 5.

Съезды представителей мусульманского духовенства и верующих Северного Кавказа созываются один раз в три года.

В случае невозможности, по какой-либо уважительной причине, созвать очередной съезд в установленный срок, то полномочия действующего состава Духовного Управления продолжают до созыва очередного съезда.

Первый учредительный съезд созывается организационной комиссией, избранной на совещании Уполномоченных республик, созываемом инициативной группой.

По усмотрению Духовного Управления или по требованию двух третей духовенства и верующих, объединенных Духовным Управлением, могут быть созываемы чрезвычайные съезды.

§ 6.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа между съездами является высшим духовным органом всех верующих мусульман Дагестанской, Кабардинской, Северо-Осетинской АССР, Краснодарского и Ставропольского краев.

§ 7.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа ведает религиозными вопросами, касающимися веры и богослужения верующих мусульман Дагестанской, Кабардинской и Северо-Осетинской АССР, Краснодарского и Ставропольского и краев и руководствуется при разрешении их указаниями корана и Ходисов пророка Мухамеда.

§ 8.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа направляет свою деятельность путем разъяснения верующим основ религии ислама, одновременно оно призывает народы Северного Кавказа к братской дружбе между собою и со всеми народами Советского Союза, воспитывает верующих в духе честного отношения к труду, справедливости, правдивости, братской взаимопомощи, уважения к старшим, заботы о младших, беспредельной любви и преданности своей Родине и ее великому вождю.

§ 9.

Духовному управлению мусульман Северного Кавказа подведомственны:

а/ все мусульманское духовенство, выполняющее обязанности служителей культа в мечетях и молитвенных домах в Дагестанской, Кабардинской, Северо-Осетинской АССР, Ставропольском и Краснодарском краях;

б/ все мусульманские приходы в указанных республиках и краях.

37. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 551. Л. 111–113.

§ 10.

В введении Духовного управления мусульман Северного Кавказа входит:

- а/ утверждение мулл и муэдзинов мечетей после проверки соответствия их занимаемым постам;
- б/ проверка знаний лиц, желающих посвятить себя духовной деятельности или претендующих на занятие поста служителя культа; посвящение в духовный сан лиц, выдержавших испытание и выдача им соответствий о их знаниях свидетельств, заверенных соответствующими подписями и скрепленных печатью Духовного управления.
- в/ назначение на вакантные должности мулл и муэдзинов из числа лиц, соответствующих по своим знаниям занимать эти посты;
- г/ смещение с должности мулл и муэдзинов лиц, нарушающих каноны ислама и не выполняющих указаний Духовного управления;
- д/ лишение духовного сана /звания/ лиц, допустивших действия, несовместимые с высоким званием служителя культа или направленные против Родины.

§ 11.

В состав Духовного Управления могут быть избраны как служители культа, так и верующие.

§ 12.

Духовное Управление мусульман избирается в количестве 9 человек и для постоянной текущей работы оно выбирает из своего состава Президиум в количестве 3 человек, куда входят председатель и 2 члена Духовного Управления.

§ 13.

Президиум о своей повседневной работе ставит в известность остальных членов Духовного Управления, находящихся в Буйнакске, как путем высылки им копии постановлений Духовного Управления, так и рассылки специальных писем-отчетов, выпускаемых периодически. Независимо от этого Президиум постоянно консультируется и советуется путем письменной связи с членами Духовного Управления.

§ 14.

В случае возникновения особо важных вопросов, выходящих за пределы компетенции Президиума, последние созывает пленум /п лный состав/ Духовного Управления. В отдельных случаях, когда нет необходимости или возможности созыва пленума, Президиум устраивает расширенное заседание с приглашением на него одного или нескольких членов Духовного Управления.

§ 15.

Съезд представителей Мусульманского духовенства и верующих избирает ревизионную комиссию в составе 5 человек. Ревизионная комиссия избирает из своего состава председателя и секретаря.

§ 16.

В ведении ревизионной комиссии входит:

- а/ периодическая проверка финансового состояния Духовного Управления, правильности отражения в книгах всех поступающих сумм и расходования их;
- б/ проверка материальных ценностей, в виде денежного и недвижимого имущества, находящегося в использовании Духовного Управления или являющегося его собственностью.
- в) проверка отдельных жалоб и заявлений верующих о неправильном расходовании членами Духовного Управления и приходским духовенством поступающих к ним средств; предназначенных не для личного их использования;
- г) проведение отдельных проверок и расследований действий духовенства как по просьбе Духовного Управления, так и по инициативе самой Ревизионной Комиссии по вопросам, касающимся его деятельности.

§ 17.

Ревизионная комиссия о своей работе периодически информирует Духовное Управление, устно или письменно выносит предложения направленные к укреплению положения Духовного Управления и улучшению его повседневной работы.

§ 18.

Члены Духовного Управления мусульман Северного Кавказа и Ревизионной Комиссии на местах являются представителями Духовного Управления в данной республике и крае и проводят свою работу в соответствии с настоящим уставом, решениями съездов, постановлениями Духовного Управления и указаниями Президиума Духовного Управления.

Члены Духовного Управления и Ревизионной Комиссии во всех религиозных делах и добрых начинаниях Духовного Управления должны являть пример и образец остальным мусульманам.

§ 19.

Председателя Духовного Управления мусульман Северного Кавказа именовать «Муфтий».

§ 20.

Членов Духовного Управления мусульман Северного Кавказа именовать «Казый».

§ 21.

Председатель Ревизионной Комиссии Духовного Управления Мусульман Северного Кавказа именован: председатель Раис Ревизионной Комиссии Духовного Управления Мусульман Северного Кавказа; членов рев. комиссии именовать: член /агза/ ревизионной комиссии Духовного Управления Мусульман Северного Кавказа.

§ 22.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа ведет у себя учет:

а/ мечетей и молитвенных домов;

б/ почитаемых зияратов и мечетей, имеющих для мусульман историческое значение, проявляя заботу о целостности и сохранности их, содержание в чистоте и опрятности, привлекая в необходимых случаях силы и добровольные средства верующих на ремонт и содержание в подобающем виде этих мест;

в/ мусульманского духовенства, исполняющего обязанности служителей культа;

г/ мусульманского духовенства, находящегося в резерве и не занимающего в настоящее время сана служителей культа.

§ 23.

В отношении действующих мусульманских кладбищ, находящихся в ведении местных органов советской власти, Духовное Управление Мусульман, через местные приходы, привлекает силы и добровольные пожертвования верующих к содержанию этих кладбищ в опрятном виде, сохранению от разрушения могил, памятников, надмогильных камней, ограждений, деревонасаждений и построек.

§ 24.

Мусульманам, желающим посетить почитаемые зияраты и религиозные памятники Северного Кавказа, Духовное Управление устно и письменно дает справки и советы, оказывая им посильную помощь в удовлетворении намеченной цели.

§ 25.

Духовное Управление имеет канцелярию с соответствующими делами и документами.

§ 26.

Духовное Управление Мусульман Северного Кавказа имеет свою печать и штамп.

§ 27.

Все расходы Духовного Управления /содержание канцелярии, почтово-телеграфные расходы и др./ покрываются за счет добровольных пожертвований верующих, поступающих по почте и телеграфу на текущий счет Духовного Управления, а также приносимых и передаваемых верующими лично.

Все поступления и расходы отражаются в соответствующих книгах и документах.

Приложение 2

УСТАВ

ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН СЕВЕРНОГО КАВКАЗА³⁸

§ 1.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа и Дагестана именуется «Духовное управление мусульман Северного Кавказа» и находится в гор. Буйнакске Дагестанской АССР.

§ 2.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа является исполнительным органом, избранным на съезде представителей религиозных обществ и групп верующих, действующих в законном порядке на территории Дагестанской, Кабардино-Балкарской и Северо-Осетинской автономных республик, Ставропольского и Краснодарского краев.

38. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 205. Л. 53–57; Д. 559. Л. 28–33.

§ 3.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа объединяет добровольно признающие его зарегистрированные религиозные общества и группы верующих Дагестанской, Кабардино-Балкарской и Северо-Осетинской автономных республик, Ставропольского и Краснодарского краев.

§ 4.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа избирается на съезде представителей религиозных обществ и групп верующих мусульман Дагестанской, Кабардино-Балкарской и Северо-Осетинской автономных республик, Ставропольского и Краснодарского краев и зарегистрированных в соответствующих государственных органах.

§ 5.

Съезды представителей религиозных обществ и групп верующих созываются и организуются по инициативе религиозных обществ и их исполнительных органов, а также по инициативе духовного управления мусульман Северного Кавказа на основании особых в каждом случае, разрешений, получаемых от соответствующих советских органов.

§ 6.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа руководит религиозными и обрядовыми делами духовенства и зарегистрированных религиозных обществ, и группах верующих, проживающих на территории Дагестанской, Кабардино-Балкарской и Северо-Осетинской автономных республик, Ставропольского и Краснодарского краев, руководствуясь в вопросах религии и обрядов «куръаном» и «хаджами» пророка.

§ 7.

Духовное управление разъясняет мусульманскому духовенству и верующим догматы религии ислама и соблюдает законы Союза ССР и соответствующих союзных и автономных республик.

§ 8.

Все мусульманское духовенство, занимающееся религиозной деятельностью в Дагестанской, Кабардино-Балкарской и Северо-Осетинской республик, в Ставропольском и Краснодарском краях, выполняет указание Духовного управления мусульман Северного Кавказа и соблюдает законы Союза ССР и РСФСР, относящиеся к деятельности религиозных культов.

§ 9

Духовное управление мусульман Северного Кавказа:

а) после проверки лиц, достойных исполнять свои духовные обязанности в мечетях, рекомендует их зарегистрированным религиозным обществам кадиями, эфендиями, муадзинами, а также проверяет степень знаний лиц, желающих быть служителями культа и, вообще, принадлежать к сословию духовенства и выдает им соответствующие удостоверения.

б) отстраняет с согласия соответствующих религиозных обществ и групп верующих от своих обязанностей лиц недостойных духовного сословия, действующих вопреки учению религии ислама, уставу духовного управления и нарушающих законы Советского государства.

§ 10

В состав духовного управления мусульман Северного Кавказа могут быть избраны как лица принадлежащие к сословию духовенства, так и из числа верующих, не принадлежащих к указанному сословию.

§ 11.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа избирается в составе 5 членов, которые из своего состава для руководства и направления практической работы духовного управления, избирают председателя духовного управления и заместителя председателя.

Съезд избирает председателя духовного управления и число членов.

§ 12.

Председатель духовного управления, а в его отсутствие заместитель председателя является духовным руководителем в вопросах религии и ведает административными и финансовыми делами духовного управления.

Председатель духовного управления руководит повседневной практической работой совместно с другими членами духовного управления, проживающими в гор. Буйнакске, а членов управления, не проживающих в г. Буйнакске, информирует о проделанной работе путем переписки, а также

поддерживает переписку и консультируются с этими членами духовного управления. Члены духовного управления и члены ревизионной комиссии, проживающие в провинции, регулярно информируют председателя о своей деятельности.

§13.

В случае необходимости разрешения какого-либо вопроса, выходящего по своему значению за пределы полномочий председателя и заместителя духовного управления, созывается заседание духовного управления или в случае отсутствия необходимости в этом заседание проводится с привлечением двух или более членов управления.

§ 14.

Съезд представителей духовенства и верующих мусульман Северного Кавказа избирает ревизионную комиссию в составе 3-х человек. Ревизионная комиссия выбирает из своего состава председателя и секретаря.

§ 15.

Ревизионная комиссия:

- а) периодически проверяет финансовое положение духовного управления, правильное расходование средств, ведение учета доходов и расходов;
- б) проверяет наличие и состояние имущества, находящегося в пользовании духовного управления;
- в) расследует жалобы и заявления верующих о неправильном израсходовании духовным управлением и отдельными его членами средств, полученных в виде добровольных пожертвований на нужды самого духовного управления, которые не могут быть израсходованы на другие цели, в том числе и на личные нужды;
- г) в пределах своих полномочий проверяет деятельность лиц духовного сословия как по просьбе духовного управления, так и по своей инициативе, и о результатах информирует духовное управление.

§ 16.

Ревизионная комиссия о своей деятельности периодически информирует духовное управление, дает устные и письменные предложения об улучшении практической работы духовного управления.

§ 17.

Члены духовного управления и ревизионной комиссии мусульман Северного Кавказа являются председателями духовного управления в республиках, где они проживают и действуют в соответствии с настоящим уставом, решениями съездов и духовного управления, а также соблюдают законы Советского государства и постановления местных советских органов государственного управления.

§ 18.

Председатель духовного управления мусульман Северного Кавказа имеет звание «муфти».

§ 19.

Заместитель председателя духовного управления имеет звание «Кади Духовного управления».

§ 20.

Члены духовного управления мусульман Северного Кавказа из числа духовных лиц имеют звание «кади».

§ 21.

Председатель ревизионной комиссии духовного управления Северного Кавказа именуется «Председатель ревизионной комиссии духовного управления мусульман Северного Кавказа».

Члены ревизионной комиссии именуются «членами ревизионной комиссии духовного управления мусульман Северного Кавказа».

§ 22.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа:

- а) составляет и хранит списки мечетей,
- б) составляет и хранит списки лиц из числа духовенства, занимающихся в мечетях духовной деятельностью,
- в) составляет и хранит описки лиц из числа духовенства, не занимающегося духовной деятельностью и находящегося в резерве.

§ 23.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа имеет канцелярию и соответствующее помещение в гор. Буйнакске ДАССР для ведения канцелярской работы.

§ 24.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа имеет штамп и печать с надписью: Духовное управление мусульман Северного Кавказа.

§ 25.

Духовное управление мусульман Северного Кавказа имеет текущий счет в отделении Госбанка СССР в гор. Буйнакске.

§ 26.

Все расходы /канцелярские, почтовые, телеграфные и другие/ духовное управление покрывает пожертвованиями, внесенными верующими и перечисленными религиозными обществами по почте и телеграфу на текущий счет духовного управления.

§ 27.

Духовное управление может иметь постоянных или временно оплачиваемых: секретаря, бухгалтера, обслуживающих и других технических работников в зависимости от наличия денежных средств управления.

Председатель духовного управления
Секретарь

Курбанов



Фото 1. Шейх уль-ислам Али Заде и Казий Курбанов на съезде ЦДУМ/ДУМЕС в Уфе в октябре 1948 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 448. Л. 8об, 10

Photo 1. Sheikh ul-Islam Ali Zade and Kazi Kurbanov at the congress of the CDUM/DUMES in Ufa in October of 1948 // State Archive of the Russian Federation. F. R-6991. Inv. 4. File 448. Folio 8 rev, 10



Фото 2. Реликвия «Волос Пророка Мухаммада» на съезде ЦДУМ/ДУМЕС в Уфе в октябре 1948 г.
Слева направо: Я. Юсупов, Г.З. Расулев, А. Али-Заде, М.Г. Курбанов // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 448. Л. 8об, 10

Photo 2. The relic "Hair of the Prophet Muhammad" at the CDUM/DUMES Congress in Ufa in October of 1948,
from left to right: Y. Yusupov, G.Z. Rasulev, A. Ali-Zade, M.G. Kurbanov. State Archive of the Russian Federation. F. R-6991. Inv. 4.
File 448. Folio 8 rev, 10

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шихалиев Ш.Ш. Трансформация суфизма в свете религиозной политики и переселений горцев в Дагестане 1930–1990-х гг. // PAX ISLAMICA. 2 (11)/2013. С. 93–111.
2. Сулаев И.Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, Формат. 2009. 385 с.

Поступила в редакцию 31.07.2024 г.
Принята в печать 14.10.2024 г.
Опубликована 15.06.2025 г.

REFERENCES

1. Shikhaliev ShSh. Transformation of Sufism in Light of Religious Policy and Resettlement of Highlanders in Dagestan in the 1930s–1990s. PAX ISLAMICA. 2013; 11(2): 93–111. (In Russ)
2. Sulaev IKh. The State and Muslim Clergy in Dagestan: History of Relations (1917–1991). Makhachkala: Format, 2009. (In Russ)

Received 31.07.2024
Accepted 14.10.2024
Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212289-299>

Исследовательская статья

Кокорхоева Дугурхан Султангиреевна
к.и.н., доцент
Ингушский государственный университет, Магас, Россия
dugurhan@mail.ru

ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ МЕСТНЫХ СОВЕТОВ В АВТОНОМНЫХ ОБЛАСТЯХ СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО КРАЯ В УСЛОВИЯХ НОВОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ (1924–1929 гг.)

Аннотация. Тенденции развития местных Советов в сложносоставном и полиэтничном обществе автономий Северо-Кавказского края в 1924–1929 гг. актуальны в аспекте взаимодействий власти и населения, кадрового укрепления государственного аппарата. Становление и укрепление местных Советов в автономиях Северного Кавказа является важным, но малоизученным аспектом истории региона в контексте новой экономической политики. Поэтому статья посвящена выяснению тенденций развития местных Советов в автономных областях Северо-Кавказского края в 1924–1929 гг. Методологическая база исследования – принципы системности и историзма, диахронный и синхронный сравнительный анализ. В результате исследования установлено, что переход от назначаемых революционных комитетов к выборным Советам совершался в автономиях Северного Кавказа постепенно, с 1921 по 1924 гг. (быстрее в Северной Осетии и Адыгее, медленнее – в Чечне). Установлена организационная и кадровая слабость аульных и районных Советов к середине 1920-х гг. Председателями и секретарями сельсоветов часто становились нежелательные для Коммунистической партии лица – чиновники царского времени, священнослужители, нелояльная интеллигенция. Делопроизводство на русском языке было малопонятным для населения. Сельские сходы подменяли собой аульные советы, зачастую принимали решения по воле зажиточных слоёв. На уровне местного управления существовала практика «двоевластия». Политика «оживления Советов» (1924–1929 гг.) в автономиях Северного Кавказа имела своеобразные задачи: организационное и финансовое укрепление Советов; перевод делопроизводства на региональные языки и ликвидацию неграмотности депутатов; обеспечение политически лояльного ядра сотрудников Советов из числа батраков и бедняков, рабочих; устранение политического влияния сельских сходов и зажиточных слоёв общества. Переход от НЭПа к коллективизации качественно изменил функции местных Советов, сделав первоочередной задачу руководства модернизацией хозяйства.

Ключевые слова: укрепление; структура; кадры; местные Советы; автономные области; Северо-Кавказский край; тенденции развития; 1924–1929 гг.

Для цитирования: Кокорхоева Д.С. Тенденции развития местных советов в автономных областях Северо-Кавказского края в условиях новой экономической политики (1924–1929 гг.) // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 289-299. doi.org/10.32653/CH212289-299

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212289-299>

Research paper

Dugurhan S. Kokorkhoeva,
Cand. Sci., Associate Prof.
Ingush State University, Magas, Russia
dugurhan@mail.ru

DEVELOPMENT TRENDS OF LOCAL COUNCILS IN THE AUTONOMOUS REGIONS OF THE NORTH CAUCASUS TERRITORY DURING THE NEW ECONOMIC POLICY (1924–1929)

Abstract. This article examines the development trends of local councils within the complex and multi-ethnic autonomous societies of the North Caucasus Territory between 1924 and 1929. This period is particularly relevant for understanding the interactions between state authority and the populace, as well as the strengthening of the state apparatus. While crucial, the formation and consolidation of local councils in the North Caucasus autonomies during the New Economic Policy (NEP) era remain underexplored. Therefore, this study clarifies these development trends. Methodologically, the research employs principles of systemicity and historicism, alongside diachronic and synchronous comparative analysis. Findings indicate that the transition from appointed revolutionary committees to elected councils in the North Caucasus autonomies occurred gradually, spanning from 1921 to 1924, with faster implementation in North Ossetia and Adygea compared to Chechnya. By the mid-1920s, aul and district councils suffered from organizational and personnel weaknesses. Specifically, chairpersons and secretaries of village councils often comprised individuals deemed undesirable by the Communist Party, including former tsarist officials, clergy, and disloyal intelligentsia. Furthermore, record-keeping in Russian presented a barrier to understanding for the local population. Rural gatherings frequently supplanted aul unions, with decisions often influenced by wealthy segments of society, leading to a de facto “dual power” dynamic at the local administrative level. The “revival of the Soviets” policy (1924–1929) in the North Caucasus autonomies aimed to address these issues by focusing on the organizational and financial strengthening of councils, translating documents into regional languages, eradicating illiteracy among deputies, and ensuring a politically loyal core of council employees drawn from farm laborers and impoverished workers. This policy also sought to eliminate the political influence of rural gatherings and affluent social strata. Ultimately, the transition from the NEP to collectivization fundamentally altered the functions of local councils, prioritizing the management of economic modernization.

Keywords: strengthening; structure; personnel; local Soviet councils; autonomous regions; North Caucasus Territory; development trends; 1924–1929

For citation: D.S. Kokorkhoeva. Development trends of local councils in the autonomous regions of the North Caucasus territory during the new economic policy (1924–1929). History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 289–299. doi.org/10.32653/CH212289-299

Введение

Научная проблема функционирования местных органов власти в сложносоставном полиэтничном обществе, которым были автономии Северного Кавказа, актуальна в ракурсе взаимодействия власти и населения, кадрового укрепления государственного аппарата. Становление и укрепление местных Советов в автономных областях Северного Кавказа в период НЭПа – значимый, но слабо изученный аспект истории региона. Тема актуальна и для понимания исторических факторов современных процессов на Северном Кавказе.

Степень научной разработанности проблемы такова. Деятельность Советов в автономных областях Северного Кавказа 1920-х гг. анализируется в обобщающих работах по истории советского государственного строительства Е.Г. Гимпельсона [1] и Ю.Ю. Карпова [2]. Х.Б. Мамсиров и Н.С. Лаврова [3], Е.В. Туфанов [4], А.В. Аверьянов и А.Е. Батыров [5] уделяют внимание формированию автономий, изменениям их статуса и территориального деления, «коренизации» состава госслужащих. Внимание к теме возросло в рамках празднования 100-летнего юбилея образования СССР и автономий Северного Кавказа, как отмечают Е.Ф. Кринко [6] и Е.Н. Бадмаева [7]. На примерах отдельных автономий выполнены работы Т.У. Эльбуздукаевой и М.Х. Мадаева о Советах Чечни [8], Л.Я. Арапхановой об органах власти Ингушетии [9], Н.Ф. Бугая и М.И. Мамаева – о политическом развитии Кабардино-Балкарии [10], Э.М. Агаджаняна о Карачаево-Черкесии¹, Ю.А. Яхутль, В.В. Касьянова и А.И. Брантова об Адыгее [11]. В сравнительном аспекте важно исследование советской национальной политики в Дагестанской АССР, выполненное Д.Ш. Рамазановой². Среди зарубежных исследований последних лет отметим концептуальную монографию Т.Д. Мартина о политике коренизации в СССР [12], статью Дж.М. Истера о системе личных связей в советском государственном аппарате [13]. Зарубежные историки (А. Маршалл [14], И. Перович [15], Дж. Смит [16]) отмечают двойную зависимость местных Советов на Северном Кавказе – от всероссийской структуры власти и от патриархально-клановых структур общества. Но историки уделяют мало внимания организационному и кадровому состоянию Советов в 1920-х гг.

Цель статьи – выявить тенденции развития местных Советов в автономных областях Северо-Кавказского края за 1924–1929 гг. Предполагается определить, какими мерами обеспечивалось организационное и кадровое укрепление местных Советов. Хронологические рамки исследования определяются тем, что вплоть до осени 1924 г. в автономиях Северного Кавказа продолжались мятежи и антиправительственные выступления, сохранялись зачастую назначенные органы власти – революционные комитеты. Поэтому укрепление статуса и кадрового состава местных Советов в основном совершалось в 1924–1929 гг.

Географические рамки работы включают в себя автономные области, входившие в 1924–1929 гг. в состав Северо-Кавказского края: Чеченскую, Ингушскую, Северо-Осетинскую, Кабардино-Балкарскую, Карачаево-Черкесскую и Адыгее-Черкесскую. Их совокупное население составляло по переписи 1926 г. 956,5 тыс. чел. Абсолютно преобладало сельское население: от 93,7% в Кабардино-Балкарской АО до 100% в Карачае и Черкесии, что объясняет акцент на изучении аульных Советов³.

Методологическую базу исследования составляют принципы системности и историзма, а также диахронный и синхронный сравнительный анализ, позволяющие определить взаимодействие формальных и неформальных институтов общества, практик деятельности участников политики.

Источниковая база статьи представлена директивными и отчетными документами (резолуциями, докладами, аналитическими справками, письмами) Северо-Кавказского краевого комитета и областных комитетов РКП(б)–ВКП(б), крайисполкома Советов и областных исполкомов, записками и информационными сводками ОГПУ, а также статистическими данными об итогах выборов Советов, статьями публицистов (К. Иванова и И. Ковалёва, Д. Нагиева, П. Белячкова) в краевых журналах «Северо-Кавказский край» и «Революция и горец» [18; 19; 20]. В них содержится ценная

1. Агаджанян Э.М. Становление и развитие органов исполнительной власти и управления Карачаево-Черкесии (1920–1941 гг.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2013. 27 с.

2. Рамазанова Д.Ш. Дагестан в составе России: административно-политический статус территории и актуальные проблемы национальной политики (1921–2017 годы). Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Махачкала, 2020. 55 с.

3. Подсчитано нами по: Всесоюзная перепись населения 1926 года. Окончательные итоги. М., 1928. Т. 9. [17, с. 34–51].

информация об основных направлениях деятельности Советов, их взаимодействии со сходами граждан и различными слоями населения, социальном и национальном составе депутатов и аппарата органов власти. Документы Северо-Кавказского краевого комитета и областных комитетов РКП(б)–ВКП(б) отложились в фонде 7 Центра документации новейшей истории Ростовской области, а директивы Северо-Кавказского крайисполкома Советов и отчёты областных исполкомов – в фонде Р-1485 Государственного архива Ростовской области. Представляют большой интерес протокол заседания I съезда Советов Чеченской автономной области (1924 г.) и докладная записка председателя краевой комиссии Д. Нагиева в президиум крайисполкома Советов (август 1928 г.), хранящиеся в фонде Р-1235 Государственного архива Российской Федерации и опубликованные в сборнике документов [21, с. 514, 543–561]. В них характеризуются социальный и национальный состав аульных Советов Чечни, влияние духовенства и зажиточных слоёв на местные органы власти, процедуры выборов. Аналогичная информация приводится в опубликованных ежегодных докладах Адыгее-Черкесского облисполкома Советов и обкома ВКП(б) [11, с. 75–77, 84–93, 124–133].

Состояние местных Советов к началу реформы 1924 г.

Установление Советской власти в 1920 г. происходило в автономных областях Северного Кавказа в особо трудных условиях хозяйственной разрухи и социально-экономической отсталости региона. Массовые антибольшевистские выступления продолжались до 1925 г., особенно – в Чечне и Дагестане. Управление чаще всего поручалось назначаемым революционным комитетам. Переход к выборным Советам раньше всего состоялся в равнинных Адыгейской (Черкесской) и Северо-Осетинской автономных областях (АО). К осени 1924 г. завершилась территориальная реформа, создавшая вышеупомянутые автономные области в составе Северо-Кавказского края. Границы между автономными областями и округами края в основном соблюдали этнический принцип, что подтверждается итогами переписи населения 1926 г. В Чеченской АО чеченцы составляли 94,0% населения, ингуши в Ингушской АО – 93,1%, осетины в Северо-Осетинской АО – 84,2%, карачаевцы в Карачаевской АО – 81,3%, в Кабардино-Балкарской АО кабардинцы – 60% и балкарцы – 16,3%, в Черкесской АО кабардинцы – 33,3% и абазины – 29,7%, в Адыгее-Черкесской АО черкесы – 44,8% [17, с. 34–51]. Для учёта интересов этнических меньшинств в составе автономных областей были созданы национальные районы: Петропавловский в Чеченской АО, Притеречный в Северо-Осетинской АО и Казачий в Кабардино-Балкарской АО. Также были созданы национальные сельсоветы, что дало возможность смягчить земельные конфликты.

Но сеть органов власти была ещё непрочной на местном уровне – в аулах и районах; председатели и секретари аульных ревкомов и Советов часто подбирались из чиновников и офицеров царского времени, священнослужителей, зажиточных лиц. Серьёзной была проблема неграмотности работников местных Советов, в т. ч. – незнание русского языка.

Так, Чеченский областной революционный комитет признавал, что ко времени создания автономной области – 30 ноября 1922 г. её «состояние можно назвать анархическим: не только в горных районах, но и в плоскостной части не существовало власти, а аппараты последней не имели абсолютно никакого авторитета в населении». Власть контролировала только близлежащие к г. Грозному аулы. Аппарат областного ревкома был организован плохо⁴. Например, точные списки избирателей составили только к 1926 г. Собрания аульных Советов зачастую подменялись общими сходами граждан и проходили после молитв в мечетях; значительным оставалось влияние духовенства и зажиточных слоёв.

Впрочем, председатель Чеченского областного ревкома Т.Э. Эльдарханов отмечал в ноябре 1924 г. изживание бандитизма и налаживание регулярной работы аппарата управления. Областная милиция в феврале 1923 г. была почти полностью набрана из новых лиц. Начато разрешение земельных споров⁵. Изменения отмечались в составе делегатов I Чеченского областного съезда Советов (1924 г.). Из 373 делегатов 35 были коммунистами, 20 – комсомольцами; грамотными –

4. Отчёт Революционного комитета Чеченской автономной области на областном съезде Советов. До 14 ноября 1924 г. // Государственный архив Ростовской области (далее ГАРО). Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 246. Л. 549.

5. Там же. Л. 550 об–556.

133 чел. Впервые не допущены в число депутатов муллы, хаджи и старейшины⁶. Областной съезд Советов поставил задачи организовать советско-партийную школу и подготовить «надежный кадр» работников, организовать краткосрочные курсы подготовки секретарей и делопроизводителей местных Советов в связи с переводом делопроизводства на чеченский язык⁷, начатым на основании решения Президиума ВЦИК о переводе делопроизводства органов государственной власти в «национальных областях и республиках» на местные языки [11, с. 103–104].

Проведение курса «Оживление Советов» в автономиях Северо-Кавказского края

Новая экономическая политика как стратегия длительного и постепенного строительства социализма рыночными методами, в том числе, требовала установления гражданского мира, обеспечения активного участия трудящихся в управлении. Советы являлись основным институтом государственной власти в рамках политической системы страны. Курс «Оживление Советов», начатый осенью 1924 г., стал частью масштабных реформ в целях установления гражданского мира, сотрудничества между властью и крестьянством. Выборы местных Советов стали проводиться с 1925 г. при соперничестве кандидатур, сокращён удельный вес лиц, лишённых избирательных прав. В Советах вводится обсуждение местных вопросов на заседаниях и отчётность председателей перед населением, создаются ревизионные комиссии. Стали работать земельные секции аульных Советов. Оправдал себя длительный – 20 дней – срок от публикации списков лишённых прав до дня выборов, что позволило крестьянам сделать осознанный выбор, а избирательным комиссиям – работать более профессионально [11, с. 129–130].

Избирательная кампания в январе – феврале 1926 г. прошла для большевиков позитивно. Среди членов аульных Советов в автономиях Северо-Кавказского края рабочие составили 0,8%, беднейшие крестьяне – 53,5%, середняки – 42,1%, зажиточные – 4,4%. Коммунисты составили 3,9% членов местных Советов, а комсомольцы – 9,2%⁸. Как отмечалось в отчёте Адыгее-Черкесского обкома ВКП(б), «перевыборная кампания Советов обнаружила возросший авторитет и влияние партийной организации среди крестьянских масс, о чём свидетельствует увеличившаяся прослойка в Советах и ревкомиссиях коммунистов и выдвижения кандидатур партийцев самими крестьянами» [11, с. 132–133].

Но участники краевого совещания заворгов областных и окружных комитетов ВКП(б) 6 января 1926 г. признали, что местные Советы часто подменяются председателями и секретарями, аульными сходами, а поэтому ещё не стали подлинными органами власти⁹. Местные выборы 1926 г. отмечены ростом активности зажиточных слоёв¹⁰. Информационный отчёт Чеченского облисполкома Советов за октябрь 1925 г. – март 1926 гг. подтверждает слабую партийную и комсомольскую прослойку в госаппарате. Среди 725 сотрудников облисполкома членами и кандидатами в члены ВКП(б) были 8,1%, комсомольцами – 6,7%. Этнический состав сотрудников госаппарата был непропорционален. Чеченцы составляли только 60,7% окружного и 53,4% областного звена управленцев, а во всём населении автономной области – 94,0%¹¹. Состав облисполкома стал более соразмерным в итоге выборов 1927 г. Теперь чеченцы насчитывали 89,5% сотрудников окружных исполкомов, а коммунисты – 35,7%¹².

Крайисполком провёл обследования работы областных исполкомов автономий и дал директивы: ввести единую структуру и штатное расписание облисполкомов, снабдить инструкторов краевых

6. Дополнительное сообщение Чеченского облревкома в Северо-Кавказский исполком Советов. 31 дек. 1924 г. // ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 246. Л. 571 об.

7. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-1235. Оп. 118. Д. 5. Л. 39–40. Цит. по: [21, с. 514].

8. Информационный отчёт Чеченского областного исполнительного комитета за время с 1 окт. 1925 г. по 1 окт. 1926 г. // ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 416. Л. 18, 33.

9. Партийная работа в национальных областях Северо-Кавказского края: Резолюция краевого совещания заворгов обкомов и окружкомов ВКП(б) 6 янв. 1926 г. // Центр документации новейшей истории Ростовской области (далее ЦДНИРО). Ф. 7. Оп. 1. Д. 385. Л. 4.

10. Отчёты райисполкомов Советов Кабардино-Балкарской АО о результатах перевыборной кампании. Март – апр. 1926 г. // ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 227. Л. 45 об, 73.

11. Информационный отчёт Чеченского облисполкома Советов за период октябрь – декабрь 1925 г. и янв. – март 1926 г. // ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 416. Л. 3–3 об.

12. Информационный отчёт Чеченского облисполкома Советов за время с 1 октября 1925 г. по 1 октября 1926 г. // ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 416. Л. 19, 29.

учреждений стандартной программой обследований и подобрать их квалифицированный состав; наладить регулярную связь между краевыми и низовыми учреждениями¹³.

Постепенно реформируется структура аульных и районных Советов. В их составе создаются комиссии и секции: по землеустройству, кооперированию, образованию, по устройству труда и быта женщин-горянок, содействию призыву в Красную армию и т.д. В самых крупных аулах и селениях формируются квартальные («кубовые») Советы. Реформа обеспечила более широкое вовлечение батраков, бедняков и середняков в повседневную работу Советов, позволила продвинуться вперёд по пути обеспечения равноправия женщин и бедноты. Особенные успехи в вовлечении женщин в выборы достигла Северная Осетия, где их участие в выборах местных депутатов выросло с 11 до 58,3% за 1925–1930 гг. [22, с. 219].

В феврале 1927 г. Национальная комиссия крайкома ВКП(б) предложила создать при окружных исполкомах инструкторский аппарат преимущественно из местных народов; организовать обучение русскому языку и краткосрочные курсы секретарей и других технических работников сельсоветов; проводить выездные открытые заседания президиумов и пленумов окружных и областных исполкомов в «самых глухих и отсталых районах»; разъяснить задачи секций сельсоветов и недопустимость подмены Советов сходами жителей; усилить вовлечение в низовые Советы квалифицированных работников-«националов»¹⁴. За июль – сентябрь 1927 г. предлагалось провести сокращение советского аппарата на 20%, упростить и удешевить его, преодолеть бюрократизм¹⁵.

Результаты выборов местных Советов в январе – феврале 1927 г. отразили влияние ВКП(б), что отражает таблица (см. ниже). Как указывал начальник Информационного отдела ОГПУ в записке для ЦК ВКП(б) «О политико-экономическом состоянии национальных областей Северного Кавказа» (апрель 1928 г.), «Перевыборы советов в 1927 г. выявили повышение активности масс горского населения. Впервые (местами вполне удачно) созывались собрания бедноты. Количество лишенцев возросло в 3 раза в сравнении с предыдущими выборами... Итоги перевыборов: 56% маломощного крестьянства, 28% партийцев (вместо 17% в 26 году), 12% женщин (вместо 9% в 26 г.)»¹⁶.

По докладу заворга крайкома ВКП(б) Д.А. Булатова на пленуме Национальной комиссии крайкома ВКП(б) 14 июня 1927 г., удельный вес лиц, лишённых избирательных прав, вырос во всех автономиях с 1,3% до 4,5%, в т. ч. в Адыгее – с 1,4 до 6,3%, в Черкесии – с 0,3 до 8,3%, в Северной Осетии – с 1,2 до 5,2%, в Ингушетии – с 1,8 до 6,8%, в Карачае – с 0,9 до 4,3%, в Кабардино-Балкарии – с 2,5 до 3,9%, в Чечне – с 0,6 до 2,8%. Явка на предвыборные собрания 1927 г. в автономиях превысила таковую во всём Северо-Кавказском крае (44,9% в сравнении с 30,4%), хотя немного снизилась в сравнении с 1926 г.¹⁷ Это связано с завышенным лишением избирательных прав и с тем, что выборы проводились зимой и в половине аулов – под открытым небом. Сохранялась низкая явка женщин на выборы (14,4% в сравнении с 71,6% мужчин)¹⁸. Произошло обострение борьбы между кандидатами от большевистской партии и оппозицией, возглавляемой муллами, зажиточными крестьянами и торговцами. Властям впервые удалось провести собрания бедняков, чтобы обеспечить влияние на них; составлялись наказы бедняков сельсоветам. Так, в докладе обкома ВКП(б) о избирательной кампании в Адыгее сказано, что бедняки в отдельных случаях участвовали в выявлении лиц, лишаемых избирательных прав (аул Тахтамукай) [11, с. 141]. Полномочное представительство ОГПУ по краю добавляет в своём докладе, что в Адыгее количество собраний бедноты возросло в кампании 1927 г. с 23 до 85, в таких собраниях участвовало более 10500 бедняков и середняков; в 80% случаев проекты резолюций и предложения большевиков одобрялись участниками собраний. Число черкешенок, участвовавших в выборах, возросло за 1926–1927 гг. с 221 до 618 чел. [11, с. 142].

13. Краткая записка об обследовании работы аппарата облисполкомов в национальных областях. 4 янв. 1927 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 378. Л. 33–35.

14. Советское строительство в национальных областях (докладная записка). Февр. 1927 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 607. Л. 76–77.

15. Выводы и предложения по обследованию системы управления в автономных национальных областях Северо-Кавказского края. 16 июля 1927 г. // ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 409. Л. 163.

16. ЦК РКП(б)–ВКП(б) и национальный вопрос. Кн. 1. 1918–1933 гг. М., 2005. С. 545.

17. Стенограмма пленума Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) 14 июня 1927 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 605. Л. 8–10, 17; Резолюция «О предварительных итогах перевыборов Советов в национальных областях в 1927 г.» // Там же. Д. 606. Л. 15.

18. Резолюция «О предварительных итогах перевыборов...» Л. 14–16.

Таблица. Результаты выборов местных Советов в автономных областях Северо-Кавказского края в 1926, 1927 и 1929 гг. (в проц. от числа избирателей)

Table. The results of the elections of local councils in the autonomous regions of the North Caucasus Territory in 1926, 1927 and 1929 (as a percentage of the number of voters)

№	Автономная область	Явка		Удельный вес избирателей, лишённых прав, среди лиц старше 18 лет	
		1927 г.	1929 г.	1926 г.	1927 г.
1	Адыгее-Черкесская АО	42,0	52,6	1,4	6,3
2	Ингушская АО	63,8	85,8	1,8	6,8
3	Кабардино-Балкарская АО	52,8		2,5	3,9
4	Карачаевская АО	32,4	65,0	6,9	4,3
5	Северо-Осетинская АО	31,0	69,8	1,2	5,2
6	Черкесская АО	41,0	62,0	0,3	8,3
7	Чеченская АО	44,3	58,0	0,6	2,8

Источник: Стенограмма пленума Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) 14 июня 1927 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 605. Л. 8–10, 17; [17, с. 543].

В итоге выборов 1927 г. бедняки составили 51,5% членов сельсоветов всех автономий, а середняки – 21%. Удельный вес рабочих среди членов сельсоветов колебался от 0,1% в Ингушетии и Черкесии до 7,0% в Северной Осетии (по всем автономиям – в среднем 2%). Процент батраков составил от 1,4% в Северной Осетии до 5,2% в Карачае (в среднем по автономиям – 2,9%). Удельный вес служащих – от 0,7% в Карачае и Ингушетии до 6,7% в Черкесии. Интеллигенция была слабо представлена в Чечне и Кабардино-Балкарии (по 1,5%), ее процент повышался в более урбанизированной Северной Осетии (4,2%). Прослойка коммунистов в местных Советах всех автономий выросла с 11,0 до 14,6%, комсомольцев – с 6,2 до 8,5%, а женщин – с 10,2 до 12,8%¹⁹. В Чеченской АО бедняки составили 67% депутатов, середняки – 15%, а служащие – 7%²⁰.

Показательны итоги выборов в Кабардино-Балкарской АО, поскольку они считались успешными. Явка избирателей составила 52,8% (в т. ч. сельскохозяйственных рабочих и батраков – 70,0%, кустарей и ремесленников – 79,0%, интеллигентов – 74,2%, служащих – 71,9%). Лишение избирательных прав выросло с 2,5 до 3,9%. Структура лишенцев такова: бывшие полицейские – 19,9%, торговцы – 12,0%, служители культа – 11,6%, осуждённые – 8,7%, наниматели труда – 6,1% и др.²¹ Среди членов местных Советов батраки составили 1,8%, кустари – 0,3%, интеллигенты – 1,5, служащие – 1,95, коммунисты – 19,6%, комсомолы – 6,4%. 7,7% членов аульных Советов в Кабардино-Балкарии – зажиточные крестьяне²². Успехи достигались во многом за счёт лишения избирательных прав мулл, торговцев и зажиточных земледельцев.

Национальная комиссия крайкома ВКП(б) в июне 1927 г. указала на необходимость обеспечить пропорциональное представительство народов в областных и местных Советах автономных областей²³.

19. Стенограмма пленума Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) 14 июня 1927 г. ... Л. 18–20.

20. ЦК РКП(б)–ВКП(б) и национальный вопрос. Кн. 1. 1918–1933 гг. ... С. 555.

21. Информационная отчётность по проведению кампании перевыборов Советов в Кабардино-Балкарской АО. Март 1927 г. // ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 397. Л. 132–132 об, 137.

22. Краткий анализ проведения перевыборной кампании в сельсоветы Кабардино-Балкарской АО. До 17 февр. 1927 г. // ГАРО. Ф. 1485. Оп. 1. Д. 397. Л. 47–48.

23. О предварительных итогах перевыборов в Советы в наобластях: Резолюция пленума Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б). 28 июня 1927 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 606. Л. 1.

В условиях социалистической реконструкции центр тяжести работы Советов в автономных областях сместился к вопросам обеспечения индустриализации и коллективизации. Первый секретарь крайкома ВКП(б) А.А. Андреев 15–16 марта 1928 г. поставил задачу очистить государственный аппарат от враждебных элементов²⁴. Пленум Национальной комиссии крайкома ВКП(б) 28 марта 1928 г. решил провести чистку низовых Советов вплоть до роспуска их части, проводя показательные суды над кулаками и их пособниками. Особое внимание уделялось замене секретарей сельсоветов – бывших писарей дореволюционных времён коммунистами и комсомольцами. Создавались группы бедноты при сельсоветах и земельных обществах, предлагалось проводить их окружные и областные конференции для обмена опытом²⁵.

Д.А. Булатов в отчёте на заседании Оргбюро ЦК ВКП(б) (апрель 1928 г.) предложил организовать при Советах группы бедноты, вовлекать бедняков в повседневную деятельность сельсоветов и их секций. Предлагалось выдвигать в их руководство рабочих, батраков и крестьян, проверенных в низовой деятельности. А.А. Андреев назвал главным оздоровление советского аппарата и его чистку от классово чуждых элементов²⁶. Члены Организационного бюро ЦК ВКП(б) предписали создать комиссии содействия землеустройству, собрания и конференции бедноты²⁷. Тогда же было принято решение о роспуске земельных обществ и их органов – сходов, что юридически устранило влиятельного соперника местных Советов.

ЦК ВКП(б) обязал 7 мая 1928 г.²⁸ партийную фракцию крайисполкома и отдел по работе в деревне крайкома ВКП(б) принять меры «национализации» аппарата управления, выдвигать на руководящие должности бедняков, организовать отчеты депутатов, улучшить работу секций аульных Советов и групп бедноты²⁹. Президиум крайисполкома обязал облисполкомы заменить секретарей аульных Советов – «выходцев из чуждых слоёв» новыми работниками из числа трудовых горцев³⁰.

В мае 1928 г. крайком ВКП(б) поставил задачу в итоге обследования Северо-Осетинской АО – регулярно созывать пленумы сельсоветов и их секции, соблюдать нормы лишения избирательных прав, организовать курсы подготовки низового советского актива³¹. Партийные работники (например, Д. Нагиев) предлагали меры сокращения и удешевления государственного аппарата [19, с. 29]. Позже, весной 1930 г. командир 28-й стрелковой дивизии А.Д. Козицкий советовал послать работников областных Советов и выпускников совпартшкол на работу в аулы, вовлекать жителей горных аулов в работу областного аппарата Советов, выдвигая их на ответственные посты под руководством более опытных работников; максимально учитывать местные быт и нравы [21, с. 568–569].

Выборы аульных Советов в 1929 г. укрепили партийное и комсомольское влияние в местных органах власти. Явка на выборы по всем автономиям края выросла в сравнении кампаний 1927 и 1929 гг. с 44,3 до 58,0%, в т. ч. в Северной Осетии – с 31,0 до 69,8%, в Ингушетии – с 63,8 до 85,8%, Карачае – с 32,4 до 65,0%. Явка женщин на выборы выросла во всех автономиях с 14,4 до 41,1%. В итоге удельный вес коммунистов среди депутатов аульных Советов вырос с 14,6 до 19,3%, а комсомольцев – с 8,5 до 11,2%, женщин – с 12,8 до 23,6%. При этом повысилась и доля «лишенцев»: с 4,5 до 7,2% избирателей. Состав депутатов аульных Советов обновился на 64,3% [18, с. 7–8].

С целью укрепления областного и местного государственного аппарата, повышения его лояльности краевая Рабоче-крестьянская инспекция провела чистку госслужащих в 1928–1929 гг. Всего по 6 автономным областям было уволено 230 работников руководящего состава и 620 работников

24. Стенограмма пленума Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) 15–16 марта 1928 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 834. Л. 153–158.

25. Резолюция 1 пленума Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) по докладу о проверке выполнения директив бюро крайкома по докладам Нацкомиссии и очередных задачах, в связи с решениями XV партсъезда. 28 марта 1928 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 658. Л. 18–21.

26. Стенограмма пленума Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) 15–16 марта 1928 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 834. Л. 153.

27. Резолюция Оргбюро ЦК ВКП(б) по докладу о работе парторганизаций национальных областей Северного Кавказа. 30 апреля 1928 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 828. Л. 201–202.

28. Предложения бюро Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) по постановлению ЦК ВКП(б) от 7.5.28 по докладу Булатова // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 828. Л. 16; Основные мероприятия Крайоно по усилению общего руководства и помощи нацобластям в деле культурного строительства. 9 июня 1928 г. // Там же. Л. 15.

29. Предложения бюро Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) ... Л. 19.

30. Постановление Президиума Северо-Кавказского крайисполкома о порядке и сроках проведения мероприятий по усилению экономического, социально-культурного и советского строительства национальных областей. До 8 июня 1928 г. // ГАРО. Ф. Р-2443. Оп. 2. Л. 2 об.

31. Проект предложений Оргсовещания Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) по докладу Северо-Осетинского обкома и докладу инструктора крайкома о проверке выполнения директив крайкома. До 1 июля 1928 г. // ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 828. Л. 28–31.

административно-технического состава Советов. Анализ причин увольнения показывает, что преобладали бывшие белые офицеры (344 чел.), 264 «связанных с чуждыми элементами», 260 предпринимателей и купцов, 103 бюрократа, 68 взяточников и воров и т.д. (по некоторым персонажам указано несколько причин увольнения) [18, с. 7–8]. В то же время, руководитель комиссии по обследованию автономных областей Д. Нагиев резонно отмечал, что к замене руководителей «надо подходить сугубо осторожно», чтобы чистка не ухудшила качество работы. Ответственные работники, которые знают местные условия и языки, должны иметь одинаковые права с «националами» [19, с. 35].

Краевая контрольная комиссия указывала на необходимость усиления работы Советов среди «батрачко-бедняцких и середняцких масс», что и было обеспечено в итоге коллективизации. Взамен было выдвинуто на работу в местных Советах до 200 представителей народов Северного Кавказа, в основном – бедняков и батраков, по «классовому принципу». Для этого потребовалось подготовить для аульного и окружного аппарата управления 855 чел., а для областного уровня – 3632 чел., включая аппарат судебных органов. Предполагалось завершить коренизацию советского аппарата за 3 года, потратив на эти цели 4678,3 тыс. руб. и достигнув уровня 50% представителей коренных народов в оплачиваемом аппарате Советов [19, с. 8–9; 20, с. 14]. Это было трудной задачей, так как, по подсчётам Д. Нагиева, «националы» составляли не больше 45,3% работников Советов в автономиях и не больше 29,8% секретарей аульных Советов [19, с. 32–34]. Устанавливались различные сроки коренизации Советов в автономиях: для Адыгеи и Северной Осетии – к октябрю 1929 г., для Кабардино-Балкарии и Чечни – к октябрю 1930 г., Ингушетии и Карачая – к октябрю 1931 г. По данным журнала «Революция и горец», к началу 1930 г. в рабфаках края обучалось около 1 тыс. представителей автономий, в т. ч. 169 осетин, 85 ингушей, 29 чеченцев и др. Основная их часть была сосредоточена в рабфаках Владикавказа (314 чел.), Ростова-на-Дону (183 чел.), Краснодара (110 чел.) и Грозного (97 чел.). Обучение в подготовительной группе велось полностью на родных языках, а в основных группах – частично на родных языках³². Были организованы постоянные годовичные курсы для обучения работников аульных и окружных Советов.

Заключение

Советы в автономных областях Северо-Кавказского края к началу периода 1924–1929 гг. оставались недостаточно эффективными в силу своего кадрового состава, уровня полномочий и материальной базы. Переход от назначаемых революционных комитетов к выборным Советам совершался в автономиях Северного Кавказа постепенно, с 1921 по 1924 гг. (быстрее в Северной Осетии и Адыгее, медленнее – в Чечне). Установлена организационная и кадровая слабость аульных и районных Советов к середине 1920-х гг. Председателями и секретарями сельсоветов часто становились нежелательные для Коммунистической партии лица – чиновники царского времени, священнослужители, нелояльная интеллигенция. Местные (аульные и районные) Советы зачастую уступали по политическому влиянию исламскому духовенству, советам старейшин и общим сходам населения. Сельские сходы подменяли собой аульные Советы, зачастую принимали решения по воле зажиточных слоёв. На уровне местного управления существовали практики «двоевластия». Поэтому политика «оживления Советов» (1924–1929 гг.) в автономиях Северного Кавказа имела специфические задачи: организационное и финансовое укрепление местных Советов; перевод делопроизводства на региональные языки и ликвидацию неграмотности депутатов; обеспечение политически лояльного ядра сотрудников Советов из числа батраков и бедняков, рабочих; устранение политического влияния сельских сходов и зажиточных слоёв общества. В итоге реформы удалось повысить удельный вес коммунистов и комсомольцев, бедняков и батраков, женщин в составе местных Советов. Была создана система повышения квалификации местных депутатов в рабфаках и советско-партийных школах. Делопроизводство аульных и районных Советов постепенно переводилось с русского на региональные языки. В условиях коллективизации приоритеты работы местных Советов изменились от политической самоорганизации населения, выражения его запросов ко всемерной поддержке реконструкции экономики на плановых началах. Переход от НЭПа к коллективизации

32. К перестройке национальных отделений рабфаков Северо-Кавказского края // Революция и горец. 1930. № 2. С. 97–98.

качественно изменил функции местных Советов, сделав первоочередной задачу руководства модернизацией хозяйства.

Проведённое нами исследование вносит вклад в совершенствование представлений о формировании и развитии местных органов власти в автономиях Северного Кавказа в раннесоветский период истории. Материалы и выводы исследования полезны для сравнительного анализа органов государственной власти в различных регионах Советской России, а также представляют интерес для сравнительного исследования модернизации государственной власти в странах Востока XX в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гимпельсон Е.Г. Формирование советской политической системы, 1917–1923 гг. М.: Наука, 1995. – 231 с.
2. Карпов Ю.Ю. Национальная политика советского государства на северокавказской периферии в 20–30-е гг. XX в. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017. – 399 с.
3. Мамси́ров Х.Б., Лаврова Н.С. Политика коренизации на Северном Кавказе в 1920–1930-х годах в зеркале архивных документов: цели и результаты // Кавказология. 2018. № 4. С. 92–130.
4. Туфанов Е.В. К вопросу функционирования системы партийно-государственного управления в период проведения коллективизации в Северо-Кавказском крае // Гуманитарные и юридические исследования. 2020. № 3. С. 102–108.
5. Аверьянов А.В., Батыров А.Е. Особенности формирования и коренизации государственного аппарата в контексте национального строительства на Северном Кавказе в 1920–1930-е гг. // История. Электронный научно-образовательный журнал. 2021. Т. 12. Вып. 10 (108). URL: <https://history.jes.su/s207987840017056-0-1/>.
6. Кринко Е.Ф. Советская национальная политика и национально-государственные преобразования на Кавказе в оценках современной историографии // Советская национальная политика. М.: Ин-т рос. истории РАН, 2023. С. 71–93.
7. Бадаева Е.Н. Исторический опыт формирования органов управления и проведения политики коренизации в национальных автономиях Юга России в 1920–1930 гг. // Oriental Studies. Элиста, 2018. № 11 (4). С. 11–23.
8. Эльбиздукаева Т.У., Мадаев М.Х. Политические, социально-экономические и культурные аспекты развития Чеченской автономной области // Национально-государственное строительство в Чеченской Республике: история и современность. Грозный: Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова, 2022. С. 253–259.
9. Арапханова Л.Я. Национальные автономии на Северном Кавказе: опыт становления Ингушской автономной области // Вестник Ингушского НИИ гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. 2024. № 1. С. 21–28.
10. Бугай Н.Ф., Мамаев М.И. Кабардино-Балкарская АССР: «Спасение в единении и надежде...» 1920–1960-е годы. Москва: ООО «Аквариус», 2015. – 416 с.
11. Яхутль Ю.А., Касьянов В.В., Брантов А.И. Национально-государственное строительство Адыгеи. 1920–1930-е гг.: документы и материалы. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2022. – 267 с.
12. Martin T.D. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001. – 528 p.
13. Easter G.M. Personal Networks and Postrevolutionary State Building: Soviet Russia Reexamined // World Politics. 1996. Vol. 48, Issue 4. P. 551–578.
14. Marshall A. The Caucasus Under Soviet Rule. London; N.Y.: Routledge, 2010. – 400 p.
15. Perovic J. From Conquest to Deportation: The North Caucasus under Russian Rule. London; N.Y.: Hurst; Oxford University Press, 2018. – 456 p.

REFERENCES

1. Gimpelson EG. Formation of the Soviet political system, 1917–1923. Moscow: Nauka, 1995. (In Russ)
2. Karpov YuYu. The national policy of the Soviet state on the North Caucasus periphery in the 20–30s of the 20th century. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2017. (In Russ)
3. Mamsirov HB., Lavrova NS. The policy of rooting in the North Caucasus in the 1920–1930s in the mirror of archival documents: goals and results. *Kavkazologiya*. 2018; 4: 92–130. (In Russ)
4. Tufanov EV. To the functioning of the system of party and state management during the period of collectivization in the North Caucasus Territory. *Humanitarian and legal studies*. 2020; 3: 102–108. (In Russ)
5. Averyanov AV., Batyrov AE. Features of the formation and indigenization of the state apparatus in the context of national construction in the North Caucasus in the 1920–1930s. *Istoriya*. 2021, 12(10). URL: <https://history.jes.su/s207987840017056-0-1/>. (In Russ)
6. Krinko EF. Soviet national policy and national-state transformations in the Caucasus in assessments of modern historiography. *Soviet National Policy*. Moscow: Institute of Russian History of the RAS, 2023: 71–93. (In Russ)
7. Badmaeva EN. Historical experience in the formation of governing bodies and pursuing a policy of rooting in the national autonomies of the South of Russia in 1920–1930. *Oriental Studies*. Elista, 2018; 11(4): 11–23. (In Russ)
8. Elbizdukaeva TU., Madaev MKh. The political, socio-economic and cultural aspects of the development of the Chechen Autonomous Region. *National-state construction in the Chechen Republic: history and modernity*. Grozny: Chechen State University, 2022: 253–259. (In Russ)
9. Arapkhonova LYa. National autonomies in the North Caucasus: experience in the formation of the Ingush Autonomous Region. *Bulletin of the Ingush Research Institute of Humanities*. 2024; 1: 21–28. (In Russ)
10. Bugay NF., Mamaev MI. *Kabardino-Balkarian Autonomous Soviet Socialist Republic: "Salvation in unity and hope ..."* 1920–1960s. Moscow: LLC Aquarius, 2015. (In Russ)
11. Yakhutl YuA., Kasyanov VV., Brantov AI. *National-state construction of Adygea. 1920–1930s: Documents and materials*. Krasnodar: Kuban State University, 2022. (In Russ)
12. Martin TD. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.
13. Easter GM. Personal Networks and Postrevolutionary State Building: Soviet Russia Reexamined. *World Politics*. 1996; 48(4): 551–578.
14. Marshall A. *The Caucasus Under Soviet Rule*. London; N.Y.: Routledge, 2010.
15. Perovic J. *From Conquest to Deportation: The North Caucasus Under Russian Rule*. London; N.Y.: Hurst; Oxford University Press, 2018.
16. Smith J. *The Soviet Caucasus, 1920–91. Resistance and Accommodation*. London: Routledge, 2020.

16. Smith J. The Soviet Caucasus, 1920–91. Resistance and accommodation. London: Routledge, 2020. – 18 p.
17. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Окончательные итоги. Т. 9. М., 1928.
18. Иванов К., Ковалёв И. Некоторые итоги национальной политики на Северном Кавказе // Северо-Кавказский край. Ростов н/Д, 1929. № 5–6. С. 1–11;
19. Нагиев Д. Задачи коренизации советского аппарата в национальных областях Северо-Кавказского края // Революция и горец. Ростов н/Д, 1929. № 1–2. С. 29–37;
20. Белячков П. Очередные задачи советского строительства в национальных областях края // Революция и горец. Ростов н/Д, 1928. № 2. С. 9–15.
21. Вайнахи и имперская власть: проблема Чечни и Ингушетии во внутренней политике России и СССР (начало – середина XX в.) / авт. кол.: В.А. Козлов (рук.) и др. М., 2011.
22. История Северной Осетии: XX век / редкол.: А.С. Дзасохов (гл. ред.) и др. М.: Наука, 2003. – 632 с.
17. All-Union census of the population of 1926. The final results. Moscow, 1928. (In Russ)
18. Ivanov K., Kovalev I. Some results of national policy in the North Caucasus. *Severo-Kavkazskiy Krai*. Rostov-on-Don, 1929; 5-6: 1-11. (In Russ)
19. Nagiyev D. The tasks of rooting the Soviet apparatus in the national regions of the North Caucasus Territory. *Revolutsiya I Gorets*. Rostov-on-Don, 1929; 1-2: 29-37. (In Russ)
20. Belyachkov P. The next tasks of Soviet construction in the national regions of the region. *Revolutsiya I Gorets*. Rostov-on-Don, 1928; 2: 9-15. (In Russ)
21. Kozlov V.A., et al. *Vainakhs and imperial power: the problem of Chechnya and Ingushetia in the domestic policy of Russia and the USSR (beginning is the middle of the twentieth century)*. Moscow, 2011. (In Russ)
22. Dzasokhov A.S., et al (eds.). *History of North Ossetia: 20th century*. Moscow: Nauka, 2003. (In Russ)

Поступила в редакцию 05.09.2024 г.

Принята в печать 11.11.2024 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

Received 05.09.2024

Accepted 11.11.2024

Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212300-308>

Исследовательская статья

Мкртчян Карен Гургенович
к.и.н., научный сотрудник
Институт истории НАН РА, Ереван, Армения
K86Mkrtchyan@gmail.com

Абелян Арпине Артуровна
преподаватель кафедры истории сопредельных стран с Арменией
Ереванский государственный университет
abelyanarpine@ysu.am

Мелконян Кристине Феликсовна
к.и.н., старший научный сотрудник
Институт востоковедения НАН РА;
доцент кафедры истории сопредельных стран с Арменией
Ереванский государственный университет
chmelkonyan@ysu.am

АРМЯНО-ИРАНСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ в 1991–2005 гг.

Аннотация: Статья посвящена анализу армяно-иранских культурных связей как проявления мирного сосуществования христианства и ислама в регионе. Соответственно, с хронологической точки зрения исследование затрагивает армяно-иранские культурные связи с момента обретения Арменией независимости в 1991 г. и до середины 2000-х гг. Известно, что еще в советские годы между Советской Арменией и Исламской Республикой Иран (ИРИ) существовали культурные связи под курацией Москвы. Однако установление 9 февраля 1992 г. в Тегеране дипломатических отношений между Республикой Арменией (РА) и ИРИ позволило сторонам дать старт процессу развития всесторонних отношений уже на уровне двух равноправных субъектов международного права, а также развивать культурные связи иного уровня. За прошедшие годы сотрудничество в сфере культуры расширилось за счет подписания новых межгосударственных соглашений. Очевидно, что пересечение путей ислама и христианства придало этому сотрудничеству особую цивилизационную форму. Иными словами, армяно-иранские культурные связи стремятся стать символом стабильности древних цивилизаций и образцом для подражания не только на Южном Кавказе, но и на Ближнем и Среднем Востоке – регионах со сложными и противоречивыми интересами. Армяно-иранское культурное сотрудничество в этой историко-географической среде, известной напряженными конфликтами и различными формами их проявления, является, образно говоря, «оазисом мира». Тема данного исследования имеет не только теоретико-историческую, но и практическо-культурологическую значимость, что делает ее более актуальной в контексте межкультурно-межцивилизационного-межрелигиозного диалога, необходимого в регионах Ближнего Востока и Кавказа, для которых характерна военная и политическая напряженность.

Ключевые слова: культурные связи; межрелигиозный диалог; иранский фильм; международный фестиваль; ирано-армянские деятели

Для цитирования: Мкртчян К.Г., Абелян А.А., Мелконян К.Ф. Армяно-иранские культурные связи в 1991–2005 гг. // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 300-308. doi.org/10.32653/CH212300-308

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212300-308>



Research paper

Karen G. Mkrtchyan,
Cand. Sci., Researcher
Institute of History of the NAS RA, Yerevan, Armenia
K86Mkrtchyan@gmail.com

Arpine A. Abelyan,
Lecturer at the Dep. of History of the Countries Adjacent to Armenia
Yerevan State University, Yerevan, Armenia
abelyanarpine@ysu.am

Kristine F. Melkonyan,
Cand. Sci., Senior Researcher
Institute of Oriental Studies of the NAS RA;
Assoc. Prof. at the Dep. of History of the Countries Adjacent to Armenia
Yerevan State University, Yerevan, Armenia
chmelkonyan@ysu.am

ARMENIAN-IRANIAN CULTURAL RELATIONS IN 1991–2005

Abstract. This study examines Armenian-Iranian cultural relations as a reflection of the peaceful coexistence of Christianity and Islam in the region, focusing on the period from Armenia's independence in 1991 to the mid-2000s. Despite cultural exchanges between Soviet Armenia and the Islamic Republic of Iran (IRI) during the Soviet era under Moscow's oversight, the establishment of diplomatic relations on February 9, 1992, in Tehran marked a significant shift, enabling both nations to foster comprehensive relations as equal subjects of international law and to deepen cultural ties. Over subsequent years, cultural cooperation expanded through new interstate agreements, shaped by the unique intersection of Islamic and Christian traditions, embodying a distinctive civilizational dialogue. These ties aspire to symbolize the resilience of ancient civilizations, serving as a model for stability not only in the South Caucasus but also in the broader Near and Middle East, regions marked by complex and conflicting interests. Within this historically and geographically turbulent context, characterized by intense conflicts, Armenian-Iranian cultural cooperation represents a metaphorical "oasis of peace." This research holds both theoretical and practical significance, contributing to the discourse on intercultural, intercivilizational, and interreligious dialogue essential for fostering stability in the conflict-prone regions of the Middle East and the Caucasus.

Keywords: cultural relations; interreligious dialogue; Iranian movie; international festival; Irano-Armenian figures

For citation: K.G. Mkrtchyan, A.A. Abelyan, K.F. Melkonyan. Armenian-Iranian cultural relations in 1991–2005. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. C. 300-308. doi.org/10.32653/CH212300-308

Введение

Авторы исследования подвергли научному анализу армяно-иранские культурные связи в постсоветские годы в рамках добрососедства и мирного сосуществования. Имея разные внешнеполитические ориентации, в последнее десятилетие XX в. и в начале XXI в. РА и ИРИ развивали культурное сотрудничество. Ввиду определенной межгосударственной поддержки, данное сотрудничество вовлекло армянских, иранских и ирано-армянских деятелей. С другой стороны, в условиях энергетического кризиса и транспортной блокады, охватившей РА в 1990-е гг., сотрудничество с Ираном также рассматривалось как важное средство общения с внешним миром и имело гуманитарное значение.

Цель исследования – представить на основе фактов характеристики и особенности армяно-иранских культурных связей на данном историческом этапе, определить компоненты культурной политики ИРИ в отношении с РА, подчеркнуть участие армянской общины в процессе армяно-иранских межкультурных связей, выделить и подчеркнуть жизнеспособность и актуальность армяно-иранских культурных связей в регионе.

Историко-источниковой базой данного исследования являются документы историко-дипломатического архива МИД РА, официальные публикации, соглашения, решения, протоколы, подписанные в ходе встреч высокопоставленных чиновников двух государств, а также ряд ценных монографий, научных статей, энциклопедий, материалов периодической печати, в том числе материалов ирано-армянской прессы, изданных в РА и ИРИ. Армяно-иранские культурные связи рассматриваются с концептуальной точки зрения. Эти взгляды отражены в работах ряда авторов. С конца 1990-х по 2000-е годы были опубликованы исследования, посвященные указанному историческому периоду армяно-иранских культурных связей. Большое значение имеют труды первого чрезвычайного и полномочного посла РА в ИРИ, доктора исторических наук, профессора В. Байбурдяна [1; 2] и Г. Бадаляна [3]. В упомянутых работах авторы всесторонне затронули двусторонние, в том числе культурные связи.

С другой стороны, при обсуждении в данном исследовании вопроса участия армянской общины Ирана в процессе межкультурных связей полезными оказались исследования ряда иранских [4; 5] и армянских авторов [6–10], на основании которых мы сделали свои выводы в соответствующем разделе статьи.

В ходе исследования были использованы историко-сравнительный, фактологический и аналитический методы написания работы.

Армяно-иранские культурные связи являются краеугольным камнем, создающим благоприятную среду для углубления и развития двустороннего политического и экономического сотрудничества. Имея в своей основе гуманитарную составляющую, культурное сотрудничество между Арменией и Ираном по праву стало влиятельной площадкой для сотрудничества двух древних цивилизаций в регионе.

Формирование и развитие армяно-иранских культурных связей в постсоветские годы

Официально стартом налаживания культурных связей с ИРИ принято считать с 6–8 мая 1992 г., после визита Президента РА Л. Тер-Петросяна в ИРИ. По итогам переговоров президенты двух стран Л. Тер-Петросян и А.А. Рафсанджани подписали документ «Совместная декларация о сотрудничестве, дружбе и соседстве между РА и ИРИ»¹, статья 11 которого гласит, что стороны заинтересованы в развитии сотрудничества в сферах науки, религии, искусства, будут приняты меры по созданию связей в области литературы, медицины, журналистики, радио и телевидения, кино, туризма и спорта, будут обоюдны визиты соответствующих специалистов и рабочих групп в данных сферах деятельности. К счастью, этот документ стал официально декларируемой программой двустороннего культурного сотрудничества.

Подписание соглашения «Между Правительством РА и Правительством ИРИ в области культуры, науки, спорта, туризма и средств массовой информации» в Тегеране 27 ноября 1994 г. имело большое

1. Армения – Иран // Историко-дипломатический архив Министерства иностранных дел РА (далее – ИДА МИД РА). Оп. 11. Д. 182. Л. 63 (на арм. яз.).

значение для углубления культурных связей², что определяет повестку дня сотрудничества в этой области.

Следует отметить, что еще в 1990-е годы, когда только формировались двусторонние культурные связи на межгосударственном уровне, была очевидно следующее: культурные связи между РА и ИРИ свидетельствуют о мирном сосуществовании ислама и христианства. С политической точки зрения эта реальность ценится вдвойне, в первую очередь нейтрализуется пропаганда антихристианской политики Ирана, распространяемая на Западе, более того, создается противовес.

О межкультурном и в данном случае межрелигиозном мирном сосуществовании свидетельствует тот факт, что 26 августа 1994 г. иранская делегация посетила Ереван для участия в похоронах Католикоса Всех Армян Вазгена I³. Более того, вышеупомянутая делегация была единственной из исламского мира и свидетельствовала о взаимном уважении религиозных структур сторон.

Таким образом, армяно-иранские культурные связи развивались в условиях межрелигиозного взаимного уважения.

В контексте вышеизложенного важно учитывать тот весомый факт, что Иран является религиозным государством со своими социально-правовыми особенностями [5, с. 104]. Более того, за исключением северного соседа Грузии, остальные соседние государства РА являются исламскими. И это реальность, которая заставляет нас всегда искать эффективные формы сосуществования с ними.

Мы считаем, что одним из таких эффективных путей является то, что культурное сотрудничество сторон ознаменовано возвращением и реставрацией религиозных памятников. Еще 2 февраля 1991 г. было подписано соглашение с Городским советом Еревана и Департаментом промышленности и ремесленного дела Ирана о совместном восстановлении Голубой мечети. 31 июля 1996 г. вопросы, связанные с мечетью, были обсуждены во время встречи мэра В. Сирадегяна с Чрезвычайным и Полномочным Послом ИРИ Хамидом Резой Никкаром Исфаханом [11, с. 265].

13 октября 1995 г. между сторонами был подписан меморандум о сотрудничестве по ремонту и реконструкции Голубой мечети Еревана.

Принимая решение о передаче Голубой мечети Ирану в качестве культурного центра, армянская сторона, вероятно, рассчитывала получить в Тегеране аналогичное здание, которое станет культурным центром Армении [6, с. 186].

Во исполнение вышеупомянутого меморандума работы по реконструкции мечети велись за счет капитальных вложений иранской стороны и под наблюдением экспертов в области культуры обеих стран. В 1999 г. в Ереване был открыт Культурный центр Посольства Ирана. По решению руководителей Управления культуры и исламских связей ИРИ и фонда «Мостазафан и Джанбазан», ответственность за содержание мечети была передана Культурному центру посольства ИРИ в РА [12, с. 7–8].

18 июля 2000 г. в Тегеране министр культуры, спорта и по делам молодежи РА Р. Шароян встретился с министром культуры и исламской ориентации Ирана А. Мохаджерани. Последний отмечает, что его страна уделяет особое внимание ремонту и сохранению церквей в Иране. Особое место в этой программе занимают монастыри Святого Степаноса и Святого Фаддея на севере Ирана. Монастырь Святого Фаддея включен в Список всемирного культурного наследия ЮНЕСКО⁴.

Более того, культурная политика ИРИ доказывает, что иранское государство не проводит дифференциацию и дискриминацию в вопросах сохранения культурных памятников других коренных народов на своей территории.

В начале 2000 года армянская церковь Малхазан, расположенная в 8 км от города Хой, была внесена в список государственных памятников ИРИ⁵. В 2001 г. в ходе визита президента РА Р. Кочаряна в Иран стороны подписали «Соглашение о сотрудничестве в области охраны памятников» [3, с. 88]. Фактически вопрос всегда находился в центре внимания не только соответствующих органов сторон, но и высокопоставленных чиновников, что закреплялось в межгосударственных документах.

1 октября 2003 г. на 32-й Генеральной ассамблее «ЮНЕСКО» министр иностранных дел РА В. Осканян высоко оценил усилия ИРИ, направленные на защиту христианских памятников

2. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 11. Д. 184. Л. 92 (на арм. яз.).

3. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 5. Д. 242. Л. 27–31 (на арм. яз.).

4. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 11. Д. 182. Л. 50–51 (на арм. яз.).

5. Иран // «Луйс». 15 марта, 2000. №1. С. 4 (на арм. яз.).

[13, с. 298]. Иранская сторона ремонтирует армянские церкви Кариса, Гарадага и Гёлпарчина в Западной Атропатене [8, с. 47].

Призыв Президента ИРИ М. Хатами объявить 2001 г. «Годом диалога цивилизаций» находит отклик в духовной и культурной жизни Армении, поскольку в этом году отмечается 1700-летие со дня провозглашения христианства государственной религией в Армении. По этой причине правительство Ирана, желая продемонстрировать возможность диалога между двумя религиями, исламом и христианством, по примеру Армянской Апостольской церкви, предложило епархиальному совету Тегеранской Армянской епархии отметить эту памятную дату столь же торжественно и по возможности пригласить Арама I, Католикоса Великого Дома Киликии. 2001 г. 16 июля в Тегеране Арам I принял участие в семинаре «Сосуществование мусульман и армян-христиан» как убежденный сторонник религиозного диалога между мусульманами и христианами [1, с. 146]. Мохаммад Хатами заявляет, что гордится тем, что является президентом иранцев, в том числе любимых армян⁶.

23–28 августа 2005 г. по приглашению Тебризской епархии делегация Министерства культуры, спорта и по делам молодежи РА отправляется в Иран для ознакомления с работами по реставрации армянских памятников истории и культуры, финансируемыми правительством, и проведения с иранскими специалистами научно-методических консультаций⁷. Делегация РА посещает монастырские комплексы Св. Степаноса и Св. Фаддея, Дарашамба, города Хой, сел Махразан и Грис, а также церковь Св. Богородицы в Цорцоре. Последняя в 1995 г. (построенная в 1298–1314 гг.) была перенесена на более высокое место у реки Барон [14, с. 453–454] в связи с созданием в Маку искусственного озера по инициативе и на средства ирано-армянского архитектора В. Аракеляна.

Таким образом, духовно-культурное сотрудничество проявляется, по существу, в условиях цивилизованного диалога и заботливого отношения сторон.

В рамках двустороннего сотрудничества проводится ряд мероприятий и в других сферах культуры, целью которых является освоение культурных достижений обеих стран [15, с. 42]. Среди них – участие делегации РА в 11-м и 12-м Тегеранских международных кинофестивалях 1–12 февраля 1993 г. и 1994 г., проведение Фестиваля иранского кино в РА в июне, 17 июня того же года в выставке Республиканского эстетического центра Еревана «Дети Ирана рисуют», проведение Фестиваля иранского кино в Ереване 5–15 сентября, участие Ереванского кукольного театра в Фестивале кукольных театров в Тегеране [2, с. 52].

Начало культурных связей было ознаменовано проведением двусторонних фестивалей, в рамках которых были организованы кинопоказы.

Считаем необходимым рассмотреть вопрос об инициировании двустороннего сотрудничества в сфере кинопроизводства. Запомнились первые шаги в этом направлении, когда в 1993 г. были сняты фильмы «Тавариш» и «Разоружение» [16, с. 649–650]. Фильмы, снятые в 1993 г., доказывают, что в начале формирования отношений стороны проявили некоторый интерес к кинематографу. Очевидно, что Иран, внедривший в общественную жизнь исламскую религиозную мораль [5, с. 104], с настороженностью относится к фильмам, снятым за пределами страны, и, следовательно, действует соответствующая цензура. Производственные стандарты иранского кино требуют определенных ограничений, которые следует принимать во внимание.

Следует отметить, что в 1999 г. армянская телекомпания «Арт-13» в рамках «1700-летия христианства» сняла фильм об армянской общине Ирана⁸, а в 2002 г. – при финансовой поддержке Высшего духовного совета Ирана и армянских кинематографистов был снят документальный фильм «Арапат», посвященный Геноциду армян⁹.

Таким образом, с иранской стороной было относительно проще осуществить производство документальных фильмов, чем произведения кино других жанров.

Успешное партнерство разворачивается в театральной сфере. Еще в мае 1991 г. Тегеранский армянский экспериментальный театр принял участие в фестивале армянской диаспоры в Ереване [17, с. 260]. Спектакли Г. Дарфи «Сиавуш и Судабе», «Не мешай мне смотреть» и ряд авторских произведений указанного театра были удостоены дипломов лауреата¹⁰.

6. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 6. Д. 67. Л. 41 (на арм. яз.).

7. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 11. Д. 183. Л. 80 (на арм. яз.).

8. Арт-13 Армении в Иране // «Апага» Тегеран. 1999. № 5–6. С. 16. (на арм. яз.).

9. В Иране снят фильм о Геноциде армян // Официальная газета «Республика Армения». 29 октября, 2002. С. 3. (на арм. яз.).

10. Завершился первый фестиваль театров Диаспоры // «Азг». 29 мая, 1991. С. 8 (на арм. яз.).

Между организациями, занимающимися вопросами культуры в Иране, и Союзом театральных деятелей Армении укрепляются армяно-иранские театральные связи, подписываются соглашения о творческих взаимных визитах. В 1992 г. по приглашению вышеупомянутого союза Тегеран посетила группа актеров Национального академического театра имени Г. Сундукяна. А в 1993 г. национальный хор Ирана под руководством ирано-армянского музыканта Г. Мовсесяна принял участие в хоровом фестивале в Ереване [14, с. 404]. С другой стороны, следует отметить, что театральные фестивали в РА стали организовываться лишь с конца 1990-х гг. Известные театральные коллективы, режиссеры и актеры начинают посещать РА в рамках международных фестивалей.

11 октября 1995 г. Министр культуры и исламского лидерства ИРИ С. М. Мир-Салим принимает участие в церемонии открытия Недели культуры ИРИ в Ереванском Доме камерной музыки, на которой присутствует Католикос Всех армян Гарегин I, вице-президент РА Г. Арутюнян, министр культуры РА А. Мовсесян. На выставке были представлены шелковые ковры, серебряные чаши, мозаика, миниатюры и фотографии, а также разножанровые издания: художественные, культурологические, армянские школьные учебники¹¹. Это мероприятие стало первой программой в РА с насыщенной иранской культурной программой.

В первой половине 1990-х гг. наблюдалось некоторое оживление с иранской стороны, однако в дальнейшем культурные связи относительно ослабли. 22 января 1999 г. на заседании армяно-иранской комиссии министр культуры, молодежи и спорта РА Р. Шароян заявил, что поддерживает в плане культурных связей Союз армянской общины Ирана «Арапат»¹². По словам посла РА в Иране Г. Гарибджаняна, из Армении прибыли деятели искусства и интеллектуалы, которые только взаимодействовали с армянской общиной, а в Иране не было возможности для иранцев ознакомиться с армянской культурой¹³. Фактически упор был сделан на организацию выставок в РА. Собственно, иранская сторона была больше заинтересована в отправке своих групп в Армению, чем в принятии армянских ансамблей.

Определенная активность наблюдается в сфере культуры, когда в начале февраля 2002 г. в Национальной галерее Армении по инициативе Культурного центра посольства ИРИ были представлены исключительные образцы иранской миниатюры, изделий из металла и работы резьбы по дереву¹⁴, а 3 февраля 2003 г. на выставке, открывшейся в Театре музыкальной комедии имени А. Пароняна в Ереване, были представлены миниатюры Фатеме Дорфешан и фотоработы А.А. Джавадиани¹⁵.

Упомянутые мероприятия были организованы в рамках «Десяти дней Фаджра», которые традиционно проводятся в странах, с которыми Иран имеет тесные культурные связи [9, с. 208]. Фактически, в рамках упомянутого мероприятия РА, как дружественная страна, удостоилась чести провести фестиваль.

4 июля 2002 г. в Доме иранских художников в Тегеране была открыта двухнедельная выставка работ 14 художников Центра инновационного экспериментального искусства Армении¹⁶. Она включала в себя разножанровую программу: живопись, графику, классическую и авангардную музыку, театральное представление с видеOVERсией, перформанс, фотографию и т.д.

Театр продолжал способствовать развитию культурных связей. В феврале 2000 г. Ереванский государственный камерный театр принял участие в фестивале «Фаджр». При этом желание участвовать в фестивале выразили 35 стран, из них приняли участие только 10¹⁷. В этом же фестивале Национальный филармонический оркестр Армении по просьбе приглашающей стороны исполнил одноименное произведение Л. Чгनावоряна «Рустам и Зограб», основанное на поэме Фирдоуси «Шахнаме». Примечательно, что впервые в Иране на сцене выступила женщина с сольным представлением¹⁸. Фактически в рамках двустороннего сотрудничества армянская сторона внесла определенную «новацию» в современную иранскую исламскую культуру.

11. Открылась неделя культуры Исламской Республики Иран // «Апага». Тегеран. 30 октября, 1995. № 2. С. 3 (на арм. яз.).

12. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 11. Д. 182. Л. 14 (на арм. яз.).

13. Интервью журнала «Апага» с Чрезвычайным и Полномочным Послом Республики Армения в Исламской Республике Иран с г-ном Г. Гарибджаняном // «Апага». Тегеран. Сентябрь – октябрь, 1999. № 8–9. С. 13–18 (на арм. яз.).

14. Выставка иранских ручных работ в Ереване, к годовщине Исламской революции // «Алик». Тегеран. 4 февраля, 2002. № 27. С. 4 (на арм. яз.).

15. Годовщина Исламской революции была отмечена в Ереване открытием выставки // Официальная газета «Республика Армения». 4 февраля, 2003. С. 5 (на арм. яз.).

16. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 8. Д. 86. Л. 175 (на арм. яз.).

17. Фестиваль «Фаджр» // Двухнедельная газета «Луйс». Тегеран. 15 марта, 2000. №1. С. 13 (на арм. яз.).

18. Интервью с фестивалю Дахе Фаджр // Двухнедельная газета «Луйс». Тегеран. 30 апреля, 2000. №3. С. 12–13 (на арм. яз.).

В 2000 г. ирано-армянский актер и режиссер А. Хечумян поставил в Ереване спектакль «Стекланный зверинец» на персидском языке, а в 2001 г. представил армянскому зрителю пьесу доктора Ф.Н. Кермани «Бремя» на армянском языке. Впервые вместе с армянскими актерами на сцене выступает коллектив актеров армянского театра Ирана. В 2000 г. Хечумян получает премию «Артавазд» Союза театральных деятелей Армении за последовательную работу по расширению сотрудничества между театрами Армении и Ирана.

В 2004–2005 гг. А. Хечумян поставил спектакли «Жанна д'Арк в огне» М. Рахманиани и «Актер Гамлета» Э. Мехраварана, которые он также представил на международном фестивале «Арммоно». Хечумян также выполняет переводы с армянского на персидский и наоборот [14, с. 449].

В мае 2002 г. Ереванский театр музыкальной комедии имени А. Пароняна принял участие в международном театральном фестивале «Суре» в городе Керманшах (Иран). Гастроли были организованы по инициативе директора Культурного центра посольства Ирана в Армении М. Абуталеби. Премия первой степени была присуждена С. Григорян за лучшую женскую роль. Следует отметить, что в 2000–2002 гг. Иран посетили 52 театральных, спортивных и культурных коллектива из Армении¹⁹.

Несмотря на оживление культурных связей, оставались некоторые нерешенные вопросы. Как подчеркнул в своем выступлении в 2003 г. посол РА в Иране Г. Гарибджанян: «Я не считаю это достаточным, поскольку сначала дни культуры Ирана прошли в Армении в 1994 г., после этого, надо сказать, наступила, похоже, долгая пауза. С другой стороны, мы уже несколько лет предпринимаем усилия по проведению дней армянской культуры в Иране в рамках соглашения, но данное мероприятие постоянно откладывается»²⁰. Фактически, предметом обсуждения стало проведение дней армянской культуры в Иране, а сотрудничество в отдельных отраслях было более успешным.

В 2005 г. различные иранские творческие коллективы и отдельные исполнители принимают участие в культурных мероприятиях, организованных в РА. Среди них показ фильмов режиссера А. Киаруштама на фестивале «Золотой абрикос», а также конференция «Культурные мосты Армения-Иран», организация выставок иранских художников, посвященных 26-летию Исламской революции и выставки Ф. Азарбани «Миниатюра и декоративное искусство» в Армянском обществе культурных связей с зарубежными странами²¹.

Следует также отметить литературные связи. В июне 2004 г. Союз писателей Армении, Армянское общество культурных связей с зарубежными странами и Культурный центр ИРИ в Армении организовали программу «Литературно-культурные мосты Армения-Иран-2004». В рамках данного мероприятия иранские писатели посетили Ереван²².

Ценная художественная литература была переведена с персидского на армянский и наоборот. В 1990 г. в Ереване вышел сборник «Маргарташар», в который вошла поэзия 22 персидских писателей-классиков [18, р. 88–116]. В 2004 г. вышел сборник «Подборка персидской поэзии» (перевод – С. Капутикян). Также следует отметить персидское издание в 2002 г. поэмы П. Севака «Неумолкаемая колокольня» в переводе американского армянина Г. Нубаряна.

Арменовед, учёный, переводчик, поэт А. Нуризаде внес большой вклад в дело ознакомления иранского читателя с армянской литературой. Он был единственным в мире иранским поэтом, писавшим одновременно на персидском и армянском языках. Среди его исследований – имеющая энциклопедическое значение книга на персидском языке «История и культура Армении» [7, с. 52]. Нуризаде издал на персидском языке сборники стихов «Сто лет армянской поэзии» и рассказы С. Зоряна «Яблоневый сад», «Дождь» (1999 г.). На армянском языке в 2000 г. был опубликован сборник стихов Нуризаде «Здравствуй, армяне». В 2001 г. поэт был награжден медалью РА «Мовсес Хоренаци» [17, с. 259].

Что касается создания персидско-армянских научных словарей, то большую роль в этой сфере сыграл иранский армянин Ж. Хосровян. Под его руководством были изданы ценные книги по биологии [14, с. 117].

19. Гулинян И.А. Армения и Иран поощряют культурное сближение // Официальная газета «Республика Армения». 8 июня, 2002. С. 2 (на арм. яз.).

20. Беседа с Чрезвычайным и Полномочным Послом РА в Иране Гегамом Гарибджаняном // «Алик». Тегеран. 9 июля, 2003. № 137. С. 3, 8ю (на арм. яз.).

21. Армения – Иран // ИДА МИД РА. Оп. 11. Д. 184. Л. 92–93. (на арм. яз.).

22. Нуриджанян Г.Г. Литература – это любовь, любовь и бесконечная любовь...// Официальная газета «Республика Армения». 9 июня, 2004. С. 3 (на арм. яз.).

В армянской общине Ирана издаются новые периодические издания. С 2000 г. в Тегеране издается ежеквартальный армяно-иранский журнал «Апага» (Будущее), а также культурно-общественный еженедельник «Луйс» (Свет). Э. Багдасарян является лицензиатом и главным редактором еженедельника «Луйс». С декабря 2001 г. в Тегеране издается ежеквартальный литературно-художественный журнал «Андес» (Альманах) под редакцией В. Суреняна. После длительного перерыва в 1999 г. в Ереване вышел 24-й номер ежегодника, основанного в 1935 г. в Тегеране литературного объединения «Новая страница» [17, с. 263, 265, 258]. При содействии мецената Л. Агароняна с 2000 г. ежемесячник «Луйс» издается на армянском и персидском языках. Он также был лицензиатом и ответственным за культурно-общественный и художественный журнал «Уйс» («Надежда») [14, с. 177].

Заключение

Сотрудничество в сфере культуры между РА и ИРИ, начавшееся в 1990-е годы, впоследствии распространилось на многие сферы. По сути, это новое понимание тысячелетней истории двух соседних и дружественных народов, а также новый уровень межкультурных отношений и систем ценностей между исламом и христианством. Именно поэтому сотрудничество регулярно находилось в центре внимания президентов двух стран, не ограничиваясь только встречами чиновников и обсуждением текущих вопросов.

Местная армянская община эффективно вовлечена в установление, укрепление и углубление межкультурных связей между РА и ИРИ. Что касается участия армянской общины, определенное значение имело положительное отношение иранского государства к армянам, которые веками живут в Иране и являются частью иранского общества. Более того, именно этот фактор привел к успешному сотрудничеству двух стран в сфере культуры.

Наряду с вышеизложенным, следует отметить, что иранцы сами были вовлечены во многие культурные программы и представляли в РА культуру, соответствующую исламской морали. Между тем, иранские армяне вносят значительный вклад, особенно в области переводной литературы, переводя ценные произведения обоих народов на армянский или персидский язык, обеспечивая взаимное признание.

Армяно-иранские культурные связи обладают богатым потенциалом, который может еще больше укрепить уже существующие, внести новаторство в современных отношениях двух древних соседних стран.

Благодарность. Исследование выполнено в рамках гранта Комитета науки Республики Армения 21T-5F218.

Acknowledgement. The study was carried out within the framework of the grant of the Committee of Science of the Republic of Armenia 21T-5F218.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байбурдян В.А. Армянская община Ирана: актуальные вопросы. Ереван: Лусакн, 2013. — 212 с. (на арм. яз.).
2. Байбурдян В.А. Армяно-иранские отношения в 1991–1998 годах: взгляд сквозь два десятилетия // Армения-Иран: 20 лет сотрудничества, материалы международной конференции (13 марта 2012 г., Ереван — Ереван: Зангак, 2012. С. 15–54 (на арм. яз.).
3. Бадалян Г.Ж. 20 лет армяно-иранских отношений. Тегеран-Ереван: Зангак, 2012. — 236 с. (на арм. яз.).
4. Rezaei S.R., Farnia M.F. Armenian Language and Identity in Iran: The Case of Iranian Armenians of Isfahan // Iranian and Minority Languages at Home and in Diaspora/ Edited by: A. Sedighi. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2023. P. 249–273.
5. Сабзан А.А. Жизнь в стиле Рухоллы/ под ред. Дж.А. Абрамяна. Ереван: Гитутюн, 2015. — 178 с. (на арм. яз.).

REFERENCES

1. Bayburdyan V.A. *The Armenian community of Iran: current issues*. Yerevan: Lusakn, 2013 (in Armenian).
2. Bayburdyan V.A. Armenian-Iranian Relations in 1991–1998: A Look Through Two Decades. *Armenia-Iran: 20 Years of Cooperation, Proceedings of the International Conference (March 13, 2012, Yerevan)*. Yerevan: Zangak, 2012: 15–54 (in Armenian).
3. Badalyan GZh. *20 Years of Armenian-Iranian Relations*. Tehran-Yerevan: Zangak, 2012 (in Armenian).
4. Rezaei SR., Farnia MF. Armenian Language and Identity in Iran: The Case of Iranian Armenians of Isfahan. In: Sedighi A. (ed.). *Iranian and Minority Languages at Home and in Diaspora*. Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2023: 249–273.
5. Sabzan AA. *Life in the style of Ruhollah*. Ed. by J.A. Abrahamyan. Yerevan: Gitutyun, 2015 (in Armenian).

6. Искандарян Г.М. Армяно-иранские отношения после обретения независимости Армении (1991–2014 гг.). Ереван: Асмангулян П.С., 2016. — 419 с. (на арм. яз.).
7. Тадевосян Р.С. Иран (справочник). Ереван: Авторское издание, 2005. — 64 с. (на арм. яз.).
8. Манукян М.М. Повседневная жизнь ирано-армянской общины. Ереван: Авторское издание, 2000. — 70 с. (на арм. яз.).
9. Мкртчян К.Г. Армяно-иранские отношения в 1991–2005 гг. Ереван: Авторское издание, 2023. — 257 с. (на арм. яз.).
10. Berberian H.V. History, Memory, and Iranian-Armenian Memoirs of the Iranian Constitutional Revolution // *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. 2008. №17. P. 261–292.
11. Минасян Э.Г. Столица Ереван в годы независимости РА (1991–2018 гг.) Ереван: Издательство ЕГУ, 2020. — 380 с. (на арм. яз.).
12. Центральная (Голубая) мечеть Еревана. Ереван: Издательство «Армения», 2004. — 30 с. (на арм. яз.).
13. Осканян В.М. Неоконченное десятилетие, подборка выступлений. Ереван: Фонд «Сивилитас», 2009. — 517 с. (на арм. яз.).
14. Энциклопедия иранских армян / Сост. Ж.Т. Лазарян. Ереван: ВМВ-Принт, 2012. — 462 с. (на арм. яз.).
15. Байбурдян В.А. Четверть века Исламской революции. Диалог цивилизаций, Армения-Иран // «Михр». № 2 (46), 2004. С. 37–76. (на арм. яз.).
16. Бахчинян А.Г. Армяне в мировом кино. Ереван: ГАТ, 2004. — 685 с. (на арм. яз.).
17. Армянская диаспора. Энциклопедия. Ереван: Армянская энциклопедия, 2003. — 732 с. (на арм. яз.).
18. Козмоян А.К. Исследования по иранистике. Ереван: Изд-во «Гитутюн», 2024. — 460 с. (на арм. яз.).
6. Iskandaryan GM. *Armenian-Iranian Relations after Armenia's Independence (1991–2014)*. Yerevan: Asmangulyan P.S., 2016 (in Armenian).
7. Tadevosyan RS. *Iran (handbook)*. Yerevan: Author's publication, 2005 (in Armenian).
8. Manukyan MM. *Everyday Life of the Iranian-Armenian Community*. Yerevan: Author's publication, 2000 (in Armenian).
9. Mkrtchyan KG. *Armenian-Iranian Relations in 1991–2005*. Yerevan: Author's publication, 2023 (in Armenian).
10. Berberian HV. History, Memory, and Iranian-Armenian Memoirs of the Iranian Constitutional Revolution. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. 2008; 17: 261–292.
11. Minasyan EG. *The Capital Yerevan during the Years of Independence of the Republic of Armenia (1991–2018)*. Yerevan: Yerevan State University Publ., 2020 (in Armenian).
12. *The Central (Blue) Mosque of Yerevan*. Yerevan: "Armenia" Publ., 2004 (in Armenian).
13. Oskanyan VM. *The Unfinished Decade, a Selection of Speeches*. Yerevan: Civilitas Foundation, 2009 (in Armenian).
14. Lazaryan JT. (comp.). *Encyclopedia of Iranian Armenians*. Yerevan: VMV-Print, 2012 (in Armenian).
15. Bayburdyan VA. A quarter century of the Islamic Revolution. Dialogue of civilizations, Armenia-Iran. *Mihr*. 2004; 2(46): 37–76 (in Armenian).
16. Bakhchinyan AG. *Armenians in world cinema*. Yerevan: GAT, 2004 (in Armenian).
17. *Armenian Diaspora. Encyclopedia*. Yerevan: Armenian Encyclopedia, 2003 (in Armenian).
18. Kozmoyan AK. *Research on Iranian Studies*. Yerevan: Gitutyun Publ., 2024 (in Armenian).

Поступила в редакцию 05.10.2024 г.
Принята в печать 22.11.2024 г.
Опубликована 15.06.2025 г.

Received 05.10.2024
Accepted 22.11.2024
Published 15.06.2025

АРХЕОЛОГИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212309-322>



Исследовательская статья

Амирханов Хизри Амирханович
д.и.н., академик РАН
Институт археологии РАН, Москва, Россия
amirkhanov@rambler.ru

Магомедов Рабадан Гаджиевич
к.и.н., руководитель Великентской археологической базы ИИАЭ
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
mag-rabadan@yandex.ru

Чечушкова Дарья Игоревна
старший лаборант, аспирант
Институт археологии РАН, Москва, Россия
Dstulova@list.ru

ДАНУХСКИЕ НЕОЛИТИЧЕСКИЕ СТОЯНКИ В ГОРНОМ ДАГЕСТАНЕ

Аннотация. На Северо-Восточном Кавказе до настоящего времени выявлено крайне мало неолитических памятников с сохранившимся культурным слоем. На этом фоне заметным событием стало открытие в 2006 г. двух новых стоянок указанной эпохи на Харибском перевале на территории Гумбетовского района Республики Дагестан. Данные объекты были зафиксированы экспедицией Р.Г. Магомедова, обеспечивавшей археологический мониторинг в ходе строительно-дорожных работ, связанных с прокладкой магистрального газового трубопровода. До настоящего времени они остаются на разведочной стадии исследования. На обоих памятниках сделаны сборы археологического материала с участков, потревоженных строительными работами. На стоянке Данух 1 сделана, помимо этого, раскопная врезка в склон, которая выявила наличие здесь сохранившегося культурного слоя. Спецификой местоположения памятников является их приуроченность к высокогорному перевалу, соединяющему Внутренний Дагестан с районами предгорий и Прикаспийской низменности. Уже одно это ставит вопрос о возможности рассмотрения на основе материалов вновь открытых памятников проблемы соотношения культуры в неолите горной и равнинной частей рассматриваемого региона. Другим значимым вопросом, требующим своего освещения, является разгадка того, с чем связана приуроченность рассматриваемых памятников непосредственно к горному перевалу, который, с точки зрения природно-географических условий, нельзя отнести к сколько-нибудь благоприятным для долговременного обитания человека. Ответы на эти вопросы авторы видят в том, что, во-первых, в неолите имело место глубокое проникновение в горы традиций носителей культуры Прикаспийской равнины. И, во-вторых, расположение памятников у перевала объясняют особенностями охотничьего промысла обитателей данухских стоянок.

Ключевые слова: Дагестан; неолит; стоянки; Данух 1; Данух 2; каменный инвентарь; специфика охоты; природная ловушка.

Для цитирования: Амирханов Х.А., Магомедов Р.Г., Чечушкова Д.И. Данухские неолитические стоянки в Горном Дагестане // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 309-322. doi.org/10.32653/CH212309-322

ARCHEOLOGY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212309-322>

Research paper

Hizri A. Amirkhanov
Dr. Sci., Acad. of RAS
Institute of Archeology of RAS, Moscow, Russia
amirkhanov@rambler.ru

Rabadan G. Magomedov
Cand. Sci., Head of the Velikent Archeological base
Institute of History, Archaeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
mag-rabadan@yandex.ru

Daria I. Chechushkova
Senior Lab. Assistant
Institute of Archeology of RAS, Moscow, Russia
Dstulova@list.ru

DANUKH NEOLITHIC SITES OF THE MOUNTAINOUS DAGESTAN

Abstract. In the North-Eastern Caucasus, very few Neolithic sites with preserved cultural layers have been identified to date. In this context, the discovery in 2006 of two new sites from this period at the Kharib Pass in the Gumbetovsky District of the Republic of Dagestan was a significant event. These sites were documented by an expedition led by R.G. Magomedov, which conducted archaeological monitoring during road construction work related to the laying of a main gas pipeline. To date, these sites remain at the reconnaissance stage of investigation. At both sites, archaeological materials were collected from areas disturbed by construction activities. At the Danukh 1 site, an additional exploratory trench was made into the slope, revealing the presence of a preserved cultural layer. A distinctive feature of these sites is their location at a high-mountain pass connecting Inner Dagestan with the foothill regions and the Caspian Lowland. This alone raises questions about the potential to examine, based on the materials from these newly discovered sites, the relationship between the Neolithic cultures of the mountainous and lowland parts of the region. Another significant issue requiring further exploration is understanding why these sites are specifically located at a mountain pass, which, from the perspective of natural and geographical conditions, cannot be considered particularly favorable for long-term human habitation. The authors propose that, firstly, during the Neolithic, there was significant penetration of the cultural traditions of the Caspian Plain into the mountains. Secondly, the location of the sites at the pass is explained by the specific hunting practices of the inhabitants of the Danukh sites.

Keywords: Dagestan; Neolithic; sites; Danukh 1; Danukh 2; stone inventory; hunting practices; naturally formed trap

For citation: H.A. Amirkhanov, R.G. Magomedov, D.I. Chechushkova. Danukh Neolithic sites of the Mountainous Dagestan. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 309-322. doi.org/10.32653/CH212309-322

Введение

Своеобразной визитной карточкой неолита горных областей Дагестана и Северо-Восточного Кавказа (рис. 1) является, как известно, яркая археологическая культура, представляемая Чохским поселением [1; 2; 3; 4]. В предгорной же полосе и приморской равнине Дагестана неолит представлен памятниками с характеристиками резко отличающимися от Чохской культуры. Сами материалы указанных памятников (Буйнакская стоянка; местонахождения: Тарнаир, Алмало 1, 2, Уйташ 1, 2, 3) были опубликованы большей частью предварительно, без детализации и контекстуального анализа в 50-е годы прошлого века [5; 6; 7; 8; 9].

Вопрос об указанных различиях до недавнего времени в литературе акцентированно не рассматривался. Сопоставление и детальный сравнительный анализ культурных особенностей горного и предгорно-равнинного неолита данной территории остается в повестке будущих исследований. Поэтому в стороне от внимания исследователей остается пока и проблематика культурного взаимодействия (или отсутствия такового) обитателей двух разных природно-географических зон – гор и приморских степей в неолите Северо-Восточного Кавказа. Интересными в данном аспекте были бы такие проблемы, как тенденции и содержание культурного процесса, состав технико-типологических компонентов в изучаемых массивах материалов, их структура, а также роль местных и заимствованных элементов в формировании локальной специфики археологических общностей. Важной была бы фиксация различий или сходства хозяйственных занятий носителей разных культурных традиций. Естественно, все эти вопросы невозможно рассмотреть сколько-нибудь подробно в одной статье. Цель данной работы состоит в представлении новых неолитических материалов Горного Дагестана с учетом и в контексте указанного круга проблем.

Материалы

В настоящее время приходится исходить из того, что имеется большой дефицит качественных, т.е. хорошо стратифицированных и достаточных в количественном отношении материалов, которые составляли бы необходимую базу для характеристики неолита Северо-Восточного Кавказа. И перспективы здесь, к сожалению, тоже не слишком обнадеживающие. Новые исследования и раскопки невозможны на большинстве уже известных памятников. Места расположения Буйнакской стоянки и местонахождения Тарнаир сейчас полностью застроены; в разной степени освоены площади местонахождений Уйташ и Алмало, где, впрочем, и изначально не выделялись участки с сохранившимся культурным слоем. Ввиду этого, во много раз возрастает значение материалов по данной теме, происходящих из вновь открытых стратифицированных памятников. К единичным пока объектам такого рода в Дагестане принадлежат стоянки Данух 1 и Данух 2.

Названные памятники были открыты в 2006 г. в ходе охранно-спасательных археологических работ при прокладке магистральной линии газопровода в горные районы Дагестана [10]. Расположены они непосредственно на перегибе Харибского перевала, примерно, в 300 м. в сторону Внутреннего Дагестана от водораздельной линии пролегающей здесь части Андийского хребта. Расстояние между самими памятниками по прямой составляет, примерно, 250 м (рис. 2).

Харибский перевал – это своеобразные ворота, соединяющие пространства предгорий и прикаспийской равнины с районами Внутреннего, т.е. среднегорного и высокогорного Дагестана. Внешне он представляет собой глубокую седловину в водораздельной части, пролегающего здесь участка хребта. Наиболее высокая точка хребта на данном участке приходится на гору Кырк и составляет 2686 м н.у.м. Данные о высоте седловины самого перевала разнятся на несколько метров; чаще всего говорится о значении 2447 м н.у.м.

Обе данухские неолитические стоянки расположены, примерно, на 150–200 м ниже указанного уровня и, как указано выше, в 300 м от линии его перегиба в сторону внутригорного Дагестана. Ближайшие к стоянкам современные села – Данух и Артлух. В административном отношении территория расположения памятников относится к Гумбетовскому району Республики Дагестан.

Археологический материал в виде кремневых изделий залегает на обеих стоянках в голоценовой почве на относительно небольшой глубине. По этой причине в слое не сохраняется кость, а кремневый

материал подвергался здесь сильной патинизации и воздействию биотурбаций, характерных для естественных почвенных процессов.

Достоинством стоянок является то, что они являются однослойными и тут не возникает проблемы смешения разновозрастного материала. Находки залегают компактно; они не сильно разведены по вертикали и представляют собой остатки местообитания, существовавшего в древности на протяжении относительно непродолжительного времени.

Стоянка Данух 1

Как отмечено выше, открыта вместе с соседней стоянкой Данух 2 в 2006 г. Р.Г. Магомедовым. В геоморфологическом отношении стоянка связана с точкой, откуда начинается крутой перегиб, переходящий затем в вертикальную стену С-В крыла Харибского перевала. Участок, занимаемый стоянкой, представляет собой тыльную часть короткого мысовидного выступа, ориентированного, в основном, на юг. Размеры мыса: ширина в тыльной части – 35 м; длина – около 50 м. С востока и запада мыс ограничивают начальные части небольших оврагов. Здесь овраги неглубокие, но уже в 200–300 м вниз по течению они достигают глубины до нескольких десятков метров. Впадают овраги в ущелье речки Хариб – приток реки Гадари. Последняя, в свою очередь, впадает в одну из четырех основных рек Внутреннего Дагестана – Анди-ор (Андийское Койсу).

Точные границы памятника пока не выявлены, но нетрудно предположить, что площадь стоянки ограничивается размерами самого мыса. Судить о стратиграфическом положении археологических находок позволяют разрезы, полученные в 2007 г. врезкой в южный склон мыса (рис.3). Размеры врезки: глубина вреза в склон (в основании) – 1,5 м, ширина – 1 м, глубина прокопа – 1 м. Согласно им, культурные остатки залегают преимущественно в нижней части голоценовой почвы горно-лугового типа.

Детальный разрез отложений памятника выглядит в следующем виде (рис. 3).

Слой 1. Темно-серый до черного сильно гумусированный комковатый легкий суглинок, пронизанный корнями современной сплошной травянистой растительности. Частично переработан ходом грызуна (?). В нижней части содержит редкие археологические находки в виде кремневых изделий. Мощность – 20–22 см.

Слой 1а. Светло-серый оглеенный более плотный суглинок. Выброс из ямы? Максимальная мощность – 16 см.

Слой 1б. Серовато-коричневый средний суглинок. Заполнение кротовины из переработанного материала слоя 2? Максимальная мощность – 14 см.

Слой 2. Коричневатый средний гумусированный суглинок ореховатой структуры. Содержит значительное количество археологических остатков в виде кремневых изделий (в т.ч. подвергшихся воздействию огня).

Слой 3. Цоколь – темно-серый глинистый сланец юрского периода трещиноватой тонкоплитчатой структуры. Археологических находок не содержит. Прослежен в глубину на 50 см.

Поддавливающее большинство находок, происходящих из врезки, обнаружено в слое 2. Соответственно, именно этот литологический горизонт и может быть обозначен, как культурный слой. Хотя, нужно отметить, что отдельные находки обнаруживаются и в дерновом слое 1.

Площадь сборов находок с поверхности составила, примерно, 10×15 м и связана большей частью с местом современного строительного разрытия, осуществлявшегося для прокладки газовой магистральной трубы.

Вся коллекция находок памятника вместе включает в себя материалы, которые происходят из сборов 2006 г., осуществленных Р.Г. Магомедовым, а также полученные при участии Х.А. Амирханова и Р.Г. Магомедова из указанной врезки 2007 г. Общее количество кремневых изделий, полученных из Данух 1, составляет 152 предмета. Из этого количества на площадь врезки приходится 40 находок. С технико-типологической точки зрения никаких качественных отличий материала, происходящего из врезки, в сравнении с коллекцией находок из сборов с поверхности не существует. Примечательно, что на некоторых изделиях из врезки, включая один нуклеус, отмечаются явные следы сильного воздействия огня.

Сырьем для каменной индустрии памятника служил кремьнь трех разновидностей: черного, тёмно-серого, и светлого полупрозрачного оттенков. На кремьнь черного цвета приходится 9% общего состава находок; кремьнь светлый полупрозрачный составляет 64% всего каменного инвентаря. Остальная часть сырья представлена кремнем тёмно-серого оттенка.

Интенсивность патины на изделиях различается в зависимости от типа сырья. Предметы из наиболее качественного полупрозрачного кремня покрыты равномерной сплошной «молочной» патиной, маскирующей естественный цвет кремня. На предметах черного цвета патина мелкоточечная, белесоватая. На кремневых изделиях тёмно-серого цвета патина почти не заметна.

Сохранность поверхностей изделий хорошая. Механические повреждения и/или признаки окатанности не наблюдаются.

Типологический состав находок стоянки Данух 1 приводится ниже по отдельности для врезки и сборов с нарушенной строителями поверхностью памятника (рис. 4).

Состав коллекции изделий из раскопной врезки следующий:

<i>Нуклеус отжимной призматический</i>	1
<i>Микропластинка</i>	2
<i>Отщеп</i>	10
<i>Чешуйка</i>	15
<i>Осколок</i>	2
Итого:	30

Учитывая, что площадь врезки не превышает 1 кв. м, на квадратный метр приходится не менее 40 находок. Следовательно, плотность залегания материала здесь достаточно высокая.

Более обширным является приводимый далее типологический список материала, происходящего из сборов с поверхности.

Нуклеус

<i>Нуклеус отжимной призматический</i>	4
<i>Нуклеус отжимной конический</i>	2
<i>Нуклеус карандашевидный</i>	1
<i>Обломок отжимного нуклеуса</i>	1

Заготовка

<i>Микропластинка</i>	19
<i>Пластинка</i>	10

Орудие

<i>Скребок концевой на пластине</i>	3
<i>Трапеция низкая</i>	1

Отходы производства

<i>Отщеп</i>	33
<i>Чешуйка</i>	24
<i>Осколок</i>	14
Итого:	112

Стоянка Данух 2

Материал стоянки Данух 2 состоит из небольших сборов Р.Г. Магомедова 2006 г. и материалов, собранных Х.А. Амирхановым и Д.И. Чечушковой в 2021–2022 гг. на площади 10×6 м. Общее количество

находок кремневых изделий составляет 106 предметов. Раскопочные работы на стоянке Данух 2 не производились. Сбор материала здесь был осуществлен на площади строительной вскрыши при прокладке газовой трубы. Даже с учетом строительных разрушений на этом памятнике, как и на стоянке Данух 1, имеются неплохие перспективы для планомерных раскопок на широкой площади. Учитывая, что сразу под голоценовой почвой здесь залегают сланцы юрского периода, залегание неолитических материалов следует ожидать непосредственно в почвенном слое.

Тип исходного сырья и пропорции его разновидностей, сохранность и патинированность предметов здесь примерно такая же, как и в материале, обнаруживаемом на стоянке Данух 1.

Приведем ниже типологический состав коллекции кремневых изделий стоянки Данух 2.

Нуклеус

<i>Нуклеус отжимной призматический</i>	4
<i>Нуклеус отжимной конический</i>	4
<i>Обломок отжимного нуклеуса</i>	1

Орудие

<i>Скребок концевой (на пластинках)</i>	3
<i>Скребок концевой (на пластинах)</i>	3
<i>Трапеция низкая</i>	3

Заготовки

<i>Микропластинка</i>	19
<i>Отщеп</i>	43

Отход производства

<i>Обломок</i>	9
<i>Осколок</i>	12
<i>Чешуйка</i>	7
<i>Итого</i>	104

Несмотря на свою относительную немногочисленность, инвентарь каждого из двух памятников позволяет определить функциональный тип рассматриваемых памятников и отнести их к стоянкам-мастерским. Состав имеющихся в коллекциях технологических сколов указывает на то, что здесь представлены все стадии обработки кремня, возможно, за исключением первичных операций по оформлению нуклеусов. В технологическом отношении главным показателем является наличие продвинутой отжимной техники получения микропластинчатых заготовок. С функциональной точки зрения существенно наличие в инвентаре скребков и элементов вкладышевых орудий. С морфологической точки зрения диагностичным является присутствие геометрических форм в виде низких трапеций.

Само расположение стоянок – практически на вершине перевала – исключает возможность их круглогодичного функционирования. Этот горный участок и в наши дни известен своим суровым климатом в холодное время года. Для зимнего сезона здесь обычны жестокие морозы, продолжительные метели и глубокие снежные заносы. Одного этого достаточно, чтобы определить данухские неолитические памятники как сезонные и отнести их функционирование к теплomu времени года. Далее будет приведен аргумент в пользу отнесения их предположительно к поздней весне, когда проходит миграция диких стадных копытных из предгорной равнины на горные пастбища.

По своим технико-типологическим показателям кремневый инвентарь двух рассматриваемых памятников является идентичным. Его наиболее важной технологической характеристикой является широкое использование в первичном раскалывании отжимного нуклеуса. Соответственно, в составе заготовок видное место занимают микропластинки. С типологической точки зрения существенным является то, что геометрические формы на обоих памятниках представлены только низкими разновидностями трапеций.

Судя по тому, что на обеих стоянках представлен весь цикл обработки кремня от нуклеуса до законченных орудий, рассматриваемые объекты можно определить, как стоянки-мастерские. Здесь

осуществлялась разнородная активность, предполагающая не только изготовление орудий для добычи пищи, но и бытовую деятельность. О последнем говорит, например, наличие в инвентаре скребков. При этом мы не видим здесь таких важных изделий, как остря (кремневые наконечники). Учитывая нацеленность первичного раскалывания на рассматриваемых стоянках на получение микропластинок, нельзя исключить, что остря заменяли здесь костяные вкладышевые наконечники. Не исключено и то, что это объясняется спецификой охоты, в котором стрела не являлась основным орудием добычи объекта охоты. Общая немногочисленность находок, происходящих из данухских памятников, может свидетельствовать о непродолжительности функционирования этих стоянок.

Основанием для общей археологической датировки данухских памятников являются такие показатели, как представленность здесь отжимной техники первичного раскалывания и, соответственно, отжимных нуклеусов, преобладание микропластинок в составе заготовок, наличие геометрических изделий в виде низких трапеций. Набора этих признаков для рассматриваемого региона достаточно, чтобы отнести оба памятника к неолиту. Археологическим признаком, указывающим на место обоих памятников в шкале относительной датировки неолита Северо-Восточного Кавказа, можно считать отсутствие изделий, определяемых обычно как трапеции со струганой спинкой. Если этот признак связан не с малочисленностью данных коллекций и отражает реальную картину типологического состава инвентаря, то данухские стоянки достаточно уверенно можно отнести к какому-то из этапов раннего, а не позднего неолита.

С точки зрения культурной атрибуции столь же определенно можно говорить об отличиях данухских стоянок от характерной для Внутреннего Дагестана чохской неолитической культуры и явной близости их к называвшимся выше неолитическим памятникам предгорных и прикаспийских районов Дагестана. В инвентаре рассматриваемых памятников отсутствует культуроопределяющий для Чоха тип изделий – своеобразные наконечники стрел (острия чохского типа). Нет тут даже и намек на наличие органичных для чохских материалов плоских мелких нуклеусов для отщепов, с которых, в частности, получали заготовки для названных специфичных острий.

Для культурной идентификации значимо не только полное отсутствие здесь ведущих форм орудий в виде острий чохского типа, но существенные различия в геометрических изделиях, свойственных чохской и данухским памятникам. Речь идет о таких репрезентативных формах, как трапеции. В неолитическом слое Чоха основной тип трапеции связан с высокой формой. Последние здесь варьируются от изделий с необработанным верхним основанием, до образцов в виде «рогатых» трапеций. Соотнесение разновидностей орудий данного типа с наконечниками стрел поперечнолезвийной формы не требует дополнительных обоснований. Низкие трапеции данухских стоянок не идентичны ни типологически, ни функционально высоким трапециям неолитического слоя Чоха. Они представляют собой не поперечнолезвийные наконечники стрел, а элементы вкладышевого наборного лезвия костяных орудий.

Таким образом, в археолого-культурном отношении данухские стоянки представляют собой памятники степного и предгорного неолита, которые внедрены достаточно далеко в горную часть Дагестана. Еще дальше во внутригорную область региона проникали лишь люди, оставившие Матласскую стоянку на Хунзахском плато [11]. Если исходить из того, что данухские стоянки принадлежали охотникам на диких баранов, располагавшимся на естественном миграционном пути, и учесть расположение стоянок относительно седловины перевала, то сезон функционирования последних должен соответствовать поздней весне, когда происходит миграция с равнины в горы на летние пастбища. Поздней осенью по этому же пути происходит обратная миграция с гор на равнину. Соответственно, памятники, относящиеся к этому сезону, с большой вероятностью должны располагаться по другую сторону от седловины перевала.

Стена-ограждение напротив створа Харибского перевала в контексте данухских стоянок

Помимо неолитических стоянок на рассматриваемом участке Харибского перевала имеются также единичные разрозненные археологические находки в виде фрагментов керамики эпохи бронзы и более поздних эпох. Они обнаруживаются на современной поверхности и не образуют структурированных комплексов. В непосредственной близости от неолитических стоянок подобные находки отсутствуют.

К описываемому роду находок относятся также два объекта в виде руинированных остатков длинной стены (рис. 5) и 3 прямоугольные площадки, выложенные камнем. Данных, свидетельствующих о синхронности этих двух типов объектов, как и возможностей получить для них прямые датировки не имеется. Прямоугольные каменные выкладки, размерами 6×14 м, 6×13,5 и 6,5×20,4 м, сложены из не стандартизованных, не обработанных камней, выложенных в один слой без особой тщательности и не образующих сплошной вымостки. Данные конструкции отстоят от длинной стены на расстоянии 35–38 м и параллельны между собой по продольным осям, ориентированным по линии СВ-ЮЗ. Какие-либо археологические находки, которые можно было бы связать с этими выкладками отсутствуют. Судя по взаимному планиграфическому соответствию, сами выкладки можно считать одновременными друг другу. Что же касается их соотношения с упомянутой длинной стеной, то ничто не говорит об их синхронности. Напротив, есть основания для утверждения об их разновременности. Аргументом в пользу этого служит то, что для сооружения выкладок, о которых идет речь, с большой долей вероятности использован каменный материал, полученный благодаря разборке стены.

Руинированная длинная стена сохранилась на высоту одного-двух камней кладки. Вдоль неё практически отсутствуют признаки развала от разрушения, что можно объяснить тем, что камни были отсюда позднее перемещены при сооружении указанных выше каменных выкладок. Остатки основания стены достаточно аккуратные. Признаки использования раствора не отмечаются. Кладка в ширину двухрядная. Длина стены в отчетливо видимом состоянии равна 40–45 м. Направление и место расположения относительно рельефа – вдоль линии створа Харибского перевала напротив него (рис. 6). В пространственном отношении сохранившиеся руины стены занимают в длину чуть меньше половины плоской (удобной) части «коридора», ведущего от створа перевала в сторону Внутреннего Дагестана.

Восточный конец стены доходит до участка, откуда начинается набирающий довольно резкий перегиб к склону горы, образующей восточное крыло перевала. Западный конец почти упирается в вертикальный скальный обрыв. Расстояние от него до края обрыва – около 3 м. Именно в этом месте имеется узкий (в виде тропинки) спуск из перевального коридора круто вниз, в своеобразную нишу, образовавшуюся естественным образом в скальном массиве. Размеры ниши на глаз, около, 35×15 м. Иного, чем указано выше, входа и выхода из ниши не существует. Внешние границы ниши образует край глубокой пропасти, а внутренние – вертикальная скальная стена высотой не менее 4 м. Дно ниши горизонтальное. Таким образом, это идеальная природная ловушка для пассивной загонной охоты. Внутри себя она не требует искусственных заграждений и предоставляет надежную защиту от хищников. Этот объект и в наши дни служит готовым природным загонem для стад домашних животных. Было бы странно, если бы он не использовался в качестве естественной ловушки для практикуемой человеком в древности охоты в виде отлова стадных животных.

Приведенные характеристики стены в сочетании с ее расположением относительно неолитических стоянок и перевала, а также отсутствие данных в пользу датировки данного сооружения более поздним временем, допускают предположение о синхронности неолитических стоянок и описываемой стены, а также использования последней в качестве преграды при охоте на мелких копытных в виде перехвата (загонного отлова) стада или его части.

Специфика вероятной охотничьей деятельности обитателей данухских стоянок (интерпретации)

По данным мезолитических и неолитического слоя Чохского поселения известно, что, начиная с финала плейстоцена и до среднего голоцена включительно, главным объектом охоты человека в Центральном Дагестане были мелкие копытные – муфлонообразный баран и безоаровый козел. Это два вида, которые поддавались одомашниванию, и в неолитическое время оба они были здесь одомашнены. До своего одомашнивания на протяжении всей мезолитической эпохи эти животные оставались на Северо-Восточном Кавказе главным объектом охоты человека. Охота на них составляла основу жизнеобеспечения и обитателей Внутреннего Дагестана. Соответственно, хозяйственная практика и охотничья стратегия человека соотносилась с особенностями этологии и природных циклов данных копытных.

Известно, что охотничий арсенал человека в каменном веке был разнообразным, а иногда способы охоты были изощренными. В литературе описаны разновидности и коллективной, и индивидуальной охоты. Основные из них включают в себя следующие виды: складывание, засада, выслеживание, преследование, загонная охота [12]. Описываемый нами вид охоты не относится ни к одному из перечисленных. Он ближе всего к загонной охоте. Но отличается тем, что является не активной ее формой. Вид охоты, который мы имеем в виду, можно определить, как пассивную коллективную охоту в виде перехвата стада мелких копытных без немедленного забоя животных. Пассивная она потому, что не требует использования охотничьего вооружения. Задача загонщиков при данном виде промысла состоит не в том, чтобы направить животных в сторону группы охотников-стрелков, а в перехвате и загоне группы животных в ловушку.

Таким образом, перехват стада – это не типичная облавная охота на копытных в горной местности, когда расчет охотников состоит в овладении объектом охоты путем его поражения, забоя добычи в ходе преследования, а в перехвате стада с возможностью его последующего содержания в неволе на протяжении определенного времени.

Велика вероятность того, что при описываемой форме охоты неолитические обитатели данухских стоянок практиковали контролируемое содержание в неволе диких баранов, а также отбитие и временное «придомное» содержание молодняка. К моменту весенней миграции на горные пастбища в стадах присутствовало достаточно много ягнят возрастом, примерно, в 3 месяца. Ягненок муфлона уже через два часа после рождения становится на ноги и способен следовать за матерью, а через четыре недели после рождения переходит на подножный корм. Таким образом, к середине и, во всяком случае, к концу весны он уже точно физически готов к миграции на летние пастбища. Известно, что во время миграций группы муфлонов сбиваются в стада, состоящие от нескольких десятков до сотни голов. Вполне допустимо, что, по крайней мере, треть из них приходилась на ягнят, которых в отличие от крупных особей, было относительно нетрудно отбить от стада. При отработанных годами навыках подобной охотничьей практики мигрирующие стада и без ягнят становились уязвимыми для охотников, как при общераспространённых методах их добычи, так и в описываемой здесь форме массового загонного отлова. Задачу подобной охоты облегчало существование рядом со стоянками естественной ловушки, подробно описанной выше.

Заключение

Стоянки Данух 1 и Данух 2 являются стратифицированными неолитическими стоянками на пути регулярных миграций стадных копытных из среднегорья в предгорье и Прикаспийскую низменность и обратно. Функционирование этих памятников было связано, с большой долей вероятности, с охотничьим промыслом во время весенней миграции животных на летние пастбища с северного направления во внутригорные районы современного Дагестана. Культурные особенности каменного инвентаря данных стоянок указывают на их существенное отличие от Чохской археологической культуры, характерной для горных районов. Данухские стоянки принадлежат к кругу памятников неолита Прикаспийской низменности и предгорий Дагестана. В историческом смысле исследованные материалы подтверждают существование в неолите значительных отличий в материальной культуре горных и равнинных областей Северо-Восточного Кавказа. Различия эти отчасти зависели от природно-географических, климатических и ландшафтных особенностей разных регионов, но в основе их оставался фактор социальный.

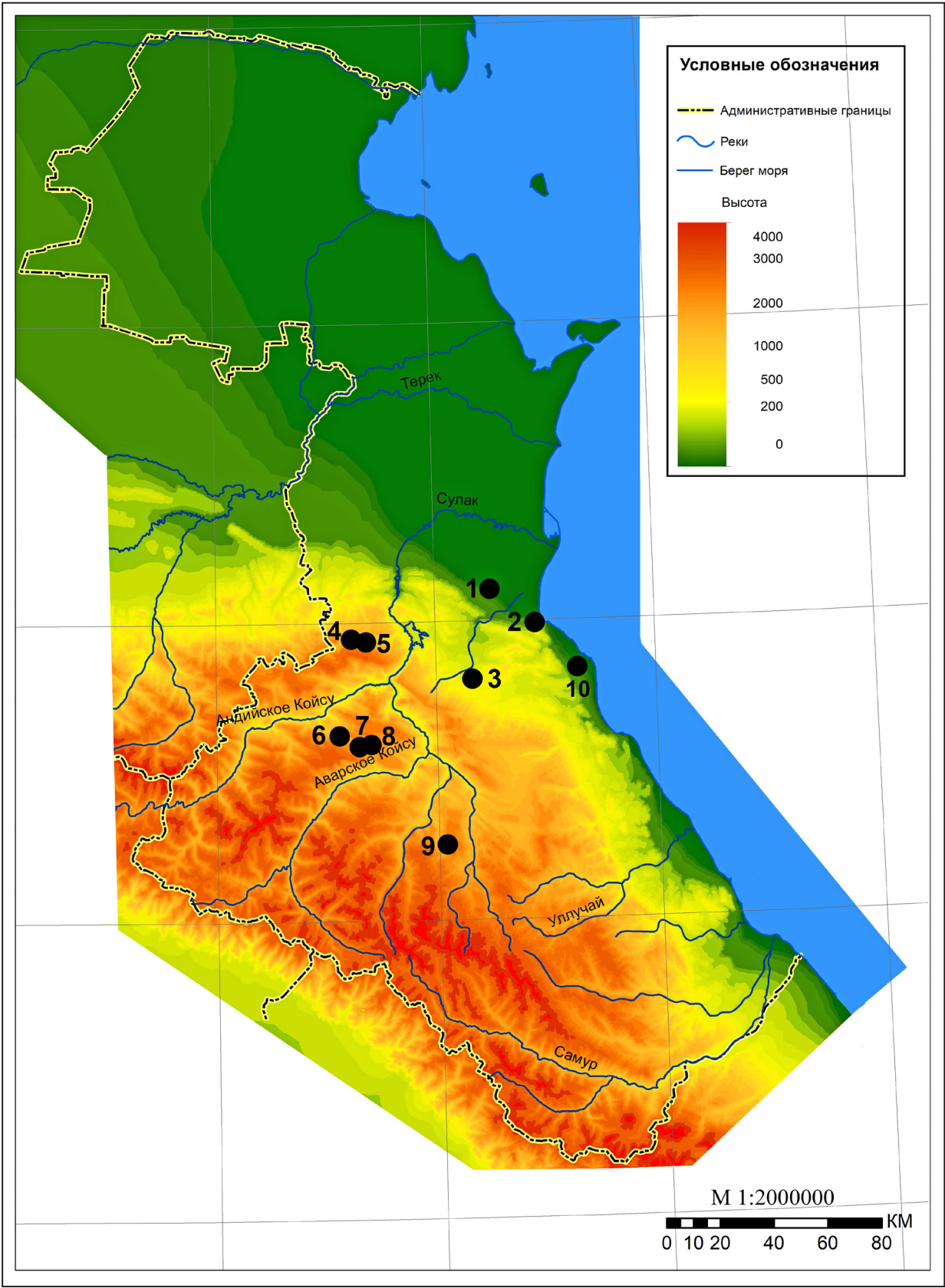


Рис. 1. Местоположение на карте, упоминаемых в статье памятники:
1 – Алмало; 2 – Тарнаир; 3 – Буйнакск; 4 – Данух 1; 5 – Данух 2; 6 – Матлас; 7 – Хунзах; 8 – Арани; 9 – Чох; 10 – Уйташ

Fig. 1. Location on the map of the sites mentioned in the article:
1 – Almalo; 2 – Tarnair; 3 – Buynaksk; 4 – Danukh 1; 5 – Danukh 2; 6 – Matlas; 7 – Khunzakh; 8 – Arani; 9 – Chokh; 10 – Uytash



Рис. 2. Расположение данухских неолитических стоянок относительно створа Харибского перевала. (Вид на С)

Fig. 2. Location of the Danukh Neolithic sites relative to the alignment of the Kharib Pass (View to the north)



Рис. 3. Разрез отложений стоянки Данух 1 в разведочной врезке 2007 года. (Вид на С)

Fig. 3. Stratigraphic section of the Danukh 1 site from the 2007 exploratory trench (View to the north)

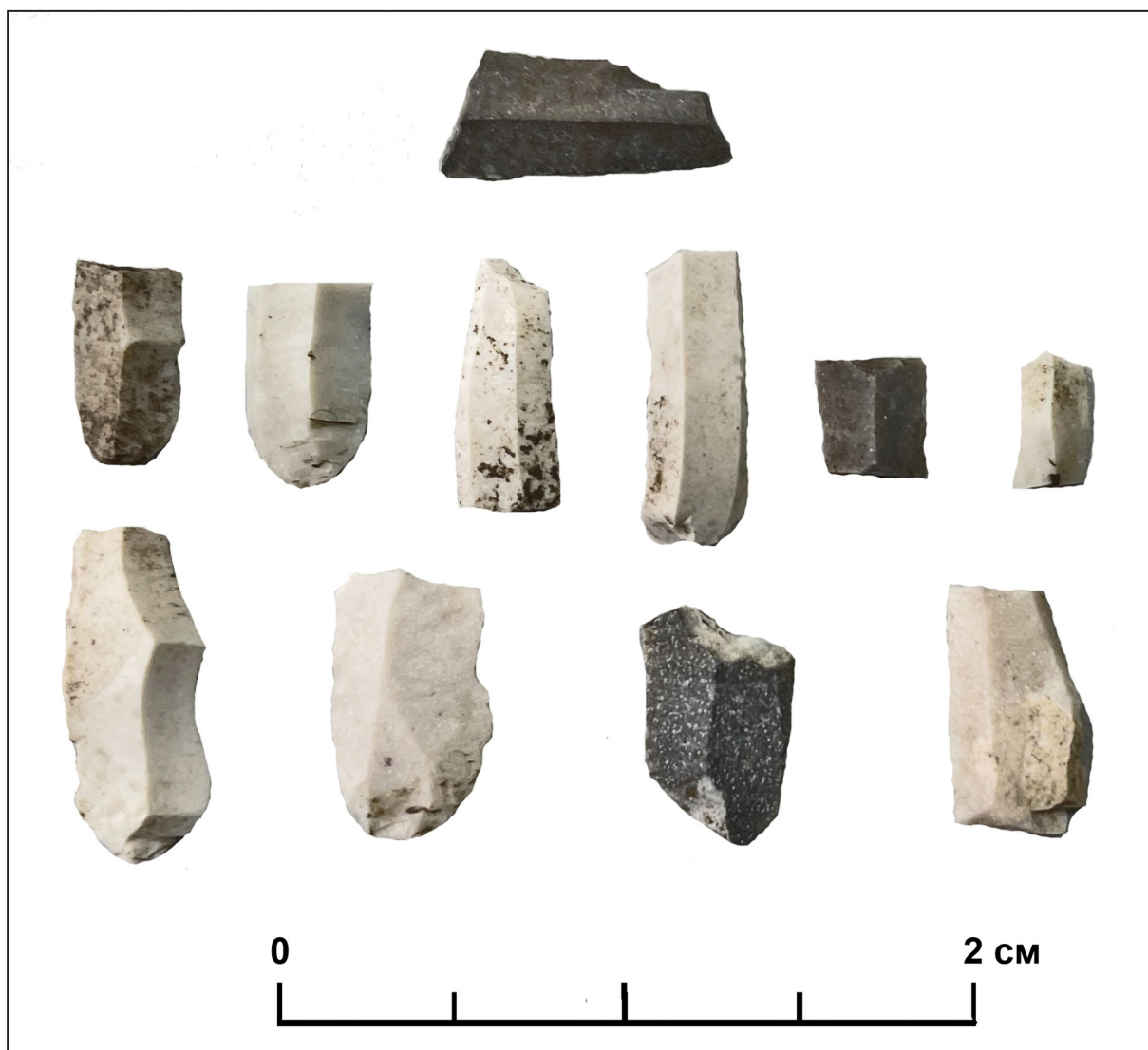


Рис. 4. Стоянка Данух 1. Образцы кремнёвых изделий. 1– низкая трапеция; 2-7 – микропластинки; 8-11 – пластинки

Fig. 4. Danukh 1 site. Samples of flint artifacts. 1 – low trapezes; 2–7 – microblades; 8–11 – blades



Рис. 5. Остатки длинной стены. (Вид с высоты птичьего полета)

Fig. 5. Remains of the long wall (Bird's-eye view)

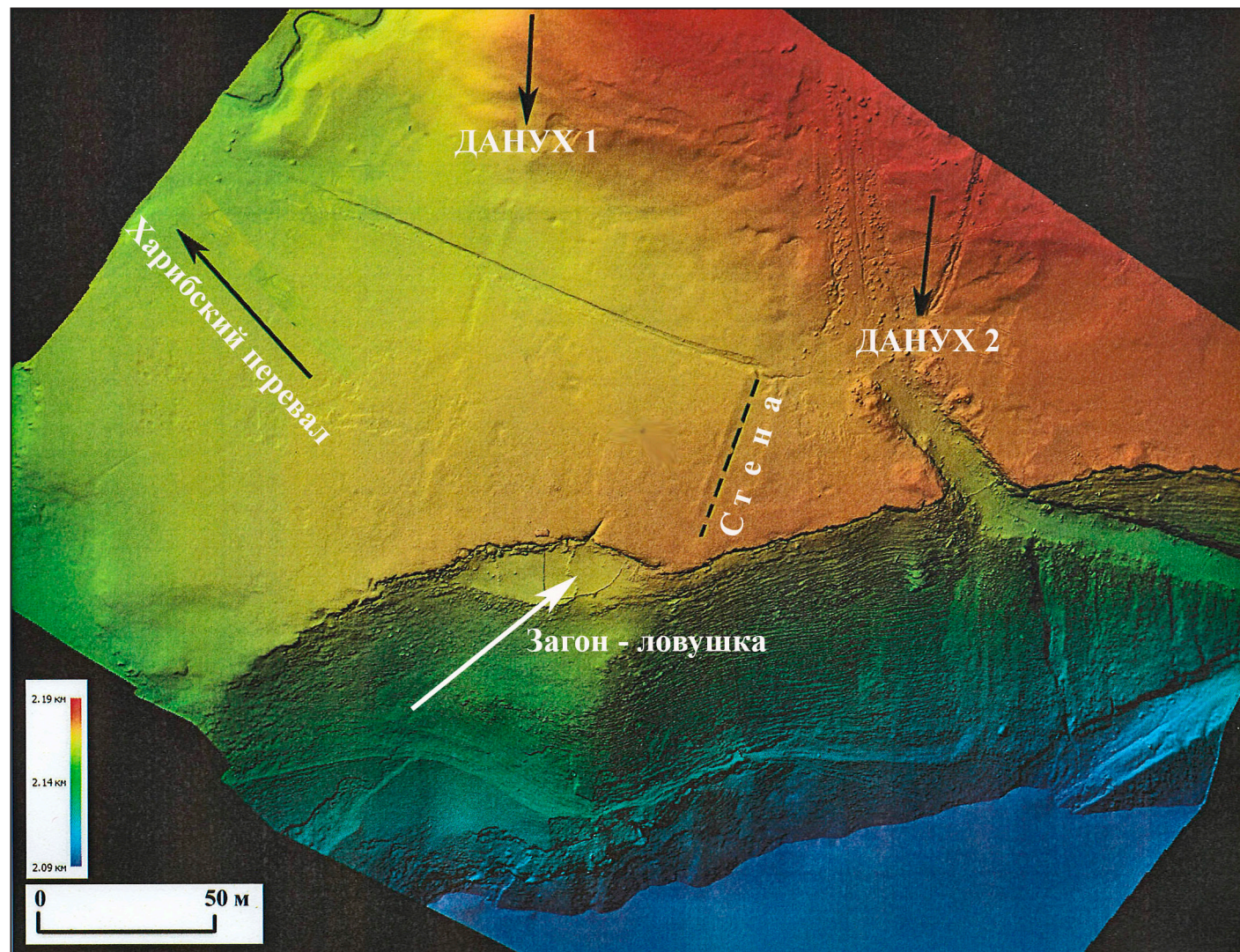


Рис. 6. Взаимное расположение данухских неолитических стоянок, остатков длинной стены и естественного загона-ловушки

Fig. 6. Relative positioning of the Danukh Neolithic sites, the remains of the long wall, and the naturally formed trap

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Котович В.Г. Каменный век Дагестана. Махачкала, 1964. 225 с.
2. Бадер Н.О. Варианты культуры Кавказа конца верхнего палеолита и мезолита // Советская археология. 1965. № 4. С. 3–16.
3. Амирханов Х.А. Чохское поселение. Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М.: Наука, 1987. 220 с.
4. Амирханов Х.А. Чохская археологическая культура: состав и структура базовых компонентов // Краткие сообщения Института археологии. 2023. Вып. 271. С. 7–23. DOI: <http://doi.org/10.25681/IARAS.0130-2620.271.7-23>
5. Марковин В.И. Археологические находки с территории Тарнаира (Дагестан) // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1957. Вып. 67. С. 117–124.
6. Марковин В.И. Неолитическая стоянка близ Махачкалы // Материалы по археологии Дагестана. Т. 1. Махачкала, 1959. С. 21–30.
7. Марковин В.И., Сарматская тамга на скалах Уйташа (Дагестан) // Краткие сообщения Института археологии. 1970. Вып. 124. С. 95–98.
8. Марковин В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана / Ред. и послесловие Х.А. Амирханова. М., 2006. 210 с.
9. Марковин В.И., Мунчаев Р.М. Неолитическая стоянка близ города Буйнакса (Дагестан) // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1957. Вып. 67. С. 78–82.
10. Магомедов Р.Г. Сохранение археологического наследия – дело чести каждого // Археологические исследования в зоне строительства газопровода – отвода к с. Ботлих Ботлихского района Республики Дагестан. Махачкала, 2007. С. 3–17.
11. Таймазов А.И. Кремневые нуклеусы из Матласского поселения: контекст, морфология, культура // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2017. № 10 (123). С. 221–228.
12. Ермолов Л.Б. Охотничья деятельность и экология в каменном веке Северной и Центральной Азии // Краткие сообщения Института археологии. 1985. Вып. 181. С. 40–44.

Поступила в редакцию 19.03.2024 г.

Принята в печать 14.04.2024 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

REFERENCES

1. Kotovich VG. *Stone Age of Dagestan*. Makhachkala, 1964. (In Russ)
2. Bader NO. Variants of the Caucasus culture of the late Upper Paleolithic and Mesolithic. *Sovetskaya Arkheologiya*. 1965; 4: 3–16. (In Russ)
3. Amirkhanov HA. *Chokh Settlement. Humans and Their Culture in the Mesolithic and Neolithic of Mountainous Dagestan*. Moscow: Nauka, 1987. (In Russ)
4. Amirkhanov HA. Chokh archaeological culture: Composition and structure of basic components. *Kratkie Soobshcheniya Instituta Arkheologii*. 2023; 271: 7–23. DOI: <http://doi.org/10.25681/IARAS.0130-2620.271.7-23> (In Russ)
5. Markovin VI. Archaeological finds from the territory of Tarnair (Dagestan). *Kratkie Soobshcheniya Instituta Istorii Materialnoy Kultury*. 1957; 67: 117–124. (In Russ)
6. Markovin VI. Neolithic site near Makhachkala. *Materialy po Arkheologii Dagestana*. Vol. 1. Makhachkala, 1959, pp. 21–30.
7. Markovin V.I. Sarmatian tamga on the rocks of Uytash (Dagestan). *Kratkie Soobshcheniya Instituta Arkheologii*. 1970; 124: 95–98. (In Russ)
8. Markovin VI. *Rock Art of the Foothills of Dagestan*. Ed. and afterword by H.A. Amirkhanov. Moscow, 2006. (In Russ)
9. Markovin VI., Munchaev RM. Neolithic site near the city of Buynaksk (Dagestan). *Kratkie Soobshcheniya Instituta Istorii Materialnoy Kultury*. 1957; 67: 78–82. (In Russ)
10. Magomedov RG. Preservation of archaeological heritage – a matter of honor for everyone. *Archaeological studies in the area of the construction of the gas pipeline to Botlikh of the Botlikh district of the Republic of Dagestan*. Makhachkala, 2007: 3–17. (In Russ)
11. Taymazov AI. Flint cores from the Matlas settlement: Context, morphology, culture. *Izvestiya Volgogradskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta*. 2017; 10(123): 221–228. (In Russ)
12. Ermolov LB. Hunting activities and ecology in the Stone Age of Northern and Central Asia. *Kratkie Soobshcheniya Instituta Arkheologii*. 1985; 181: 40–44. (In Russ)

Received 19.03.2024

Accepted 14.04.2024

Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212323-336>

Исследовательская статья

Перерва Евгений Владимирович
кандидат исторических наук, доцент
кафедры истории и международных отношений,
Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия
evgeniy.pererva@volsu.ru
perervafox@mail.ru

Березина Наталия Яковлевна
кандидат биологических наук, старший научный сотрудник
НИИ и Музея антропологии, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
berezina.natalia@gmail.com

Матаев Василий Владимирович
кандидат педагогических наук, заведующий
Научно-исследовательская археологическая лаборатория им. В.И. Мамонтова
Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Волгоград, Россия
legenda@vspu.ru

Гущина Анастасия Андреевна
старший лаборант
Научно-исследовательская археологическая лаборатория им. В.И. Мамонтова
Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Волгоград, Россия
legenda@vspu.ru

ПЕРВАЯ НАХОДКА ЧЕРЕПА, ТРЕПАНИРОВАННОГО МЕТОДОМ СВЕРЛЕНИЯ, НА ПАМЯТНИКЕ ЭПОХИ СРЕДНЕЙ БРОНЗЫ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Аннотация. В работе представлены результаты исследования перфорации фрагмента черепной коробки женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II, расположенного неподалеку от с. Урух Лескенского района Кабардино-Балкарской Республики. Антропологические материалы происходят из захоронения, которое относится к северокавказской археологической культуре развитого этапа эпохи средней бронзы (сер. XXVIII – сер. XXV в. до н.э.). Исследование и описание дефекта на фрагменте черепа проводилось с учетом рекомендаций отечественных специалистов. Место операции изучалось с помощью видеомикроскопа высокого разрешения с увеличением $\times 30$ и $\times 50$ раз и микрофокусного рентгеновского аппарата ПРДУ-02. В результате исследования удалось установить, что дефект на фрагменте черепа женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II является трепанацией, выполненной методом сверления. Человек после проведенной операции выжил, на что указывают следы уплотнения замыкающей пластинки. Вероятнее всего, операция проводилась в терапевтических целях. Аналогии такого рода манипуляциям к настоящему времени обнаружены на памятниках Передней Азии (Икизтепе и Ацемхёюк) и датируются эпохой ранней и средней бронзы. Наличие навыков проведения трепанаций способом сверления у населения Северного Кавказа среднего бронзового века могут быть связаны с традициями, распространёнными у населения культур мезолита-неолита на территории Анатолии и Украины.

Ключевые слова: перфорация; сверление; эпоха средней бронзы; северокавказская археологическая культура; Кабардино-Балкария; могильник

Для цитирования: Перерва Е.В., Березина Н.Я., Матаев В.В., Гущина А.А. Первая находка черепа, трепанированного методом сверления, на памятнике эпохи средней бронзы Северного Кавказа // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 323-336. doi: [10.32653/CH212323-336](https://doi.org/10.32653/CH212323-336)

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212323-336>

Research paper

Evgeniy V. Pererva
Cand. Sci., Assoc. Prof.
Dep. of History and International Relations,
Volgograd State University, Volgograd, Russia
evgeniy.pererva@volsu.ru
perervafox@mail.ru

Natalia Ya. Berezina
Cand. Sci. (Biology), Senior Researcher
Research Institute and Museum of Anthropology, MSU, Moscow, Russia
berezina.natalia@gmail.com

Vasiliy V. Mataev
Cand. Sci. (Pedagogy), Head of
Mamontov Research Archaeological Laboratory
Volgograd State Social and Pedagogical University, Volgograd, Russia
legenda@vspu.ru

Anastasia A. Gushchina
Senior Laboratory Assistant
Mamontov Research Archaeological Laboratory
Volgograd State Social and Pedagogical University, Volgograd, Russia
legenda@vspu.ru

FIRST EVIDENCE OF CRANIAL TREPANATION BY DRILLING FROM MIDDLE BRONZE AGE SITE OF THE NORTH CAUCASUS

Abstract. This study examines a female cranium fragment from burial 9, kurgan 1 of the Uruk II burial ground, located near Uruk village in the Leskensky district of the Kabardino-Balkarian Republic, attributed to the North Caucasian culture of the Middle Bronze Age (ca. mid-28th to mid-25th centuries BCE). The analysis of a cranial defect followed methodologies recommended by Russian researchers, employing a high-resolution video microscope (30x and 50x magnification) and a microfocus X-ray apparatus (PRDU-02). The investigation confirmed that the defect represents a trepanation performed via drilling, with evidence of post-procedural bone remodeling indicating the individual's survival. This intervention was likely therapeutic in nature. Comparable trepanation practices are documented in Western Asia, notably at Ikiztepe and Acemhöyük, during the Early and Middle Bronze Age. The proficiency in drilling-based trepanation among the North Caucasus population during this period may reflect cultural influences from Mesolithic-Neolithic traditions in Anatolia and Ukraine.

Keywords: perforation; drilling; North Caucasian archaeological culture of the Middle Bronze Age; Kabardino-Balkaria; burial ground

For citation: E.V. Pererva, N.Ya. Berezina, V.V. Mataev, A.A. Gushchina. First evidence of cranial trepanation by drilling from Middle Bronze Age site of the North Caucasus. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 323-336. doi.org/10.32653/CH212323-336

Введение

В 2023 г. археологическим отрядом ООО «Археологическая экспедиция» под руководством В.В. Матаева были проведены охранные работы по исследованию двух курганов курганного могильника Урух II, расположенного неподалеку от с. Урух Лескенского района Кабардино-Балкарской Республики. Погребальный комплекс попадал в зону капитальной реконструкции федеральной трассы «Кавказ».

Курган 1 могильника Урух II имел высоту более 1,5 м и сложную архитектуру, которая включала в себя и грунтовые насыпи, и прочные каменные насыпи, сложенные из подобранных друг к другу округлых валунов.

В первом кургане было обнаружено более 20 погребений и тризна, состоящая из нескольких сосудов и прокалов почвы, которые, вероятно, остались после костров. Судя по архитектуре кургана и погребальному инвентарю, памятник был сооружен в период майкопской археологической культуры (вторая пол. IV – нач. III тыс. до н.э.), а затем в него дозахоранивались представители северокавказской культуры развитого этапа эпохи средней бронзы (сер. XXVIII – сер. XXV вв. до н.э.), восточно-маньчжеской катакомбной культуры (вторая пол. III тыс. до н.э.), далее его в качестве некрополя использовали сарматы (IV в. до н.э. – IV в. н.э.), а затем и средневековое население Северного Кавказа.

Целью данного исследования является изучение перфорации, которая была зафиксирована на фрагменте черепной коробки женщины из погребения 9, кургана 1.

Материал и методика исследования

Были изучены костные останки, происходящие из погребения 9 кургана 1 курганного могильника «Урух II», располагающегося в Лескенском районе Кабардино-Балкарской Республики (рис. 1 А).

Половозрастные определения проводились по стандартным методикам по костям черепа и посткраниального скелета [1; 2; 3]. Для описания патологических изменений использовались методики и рекомендации А.П. Бужиловой [4; 5]. При описании степени развития рельефа длинных костей скелета использовалась программа оценки мезоморфии скелета, разработанная В.Н. Федосовой [6] и опубликованной М.Б. Медниковой [5].

Для описания дефекта фрагмента черепа использовались рекомендации, приведенные в трудах М.Б. Медниковой [7; 8]. При оценке явлений посмертного или прижизненного характера использовалась методика судебно-медицинской экспертизы и травматологии механических повреждений на костях скелета [9; 10].

Рентгенография костного фрагмента проводилась в НИИ и Музее антропологии МГУ на микрофокусном рентгеновском аппарате ПРДУ-02. Режим съемки: анодное напряжение трубки 50кВ, анодный ток трубки 120 мА, время экспозиции 5 с, увеличение х3.

Микроскопическое исследование осуществлялось на цифровом видеомикроскопе высокого разрешения Nirox RH-2000, также на базе НИИ и Музея антропологии МГУ. Применялось увеличение х30 и х50.

Описание материала исследования

Археологический контекст. Погребальная конструкция погребения 9 – грунтовая яма подпрямоугольной формы со слегка закругленными углами (рис. 1 Б). Ориентация – ССВ-ЮЮЗ. Стенки вертикальные. Дно горизонтальное. Верхняя часть стенок грунтовая, придонная часть имеет каменную обкладку из необработанной гальки среднего и крупного размера. Заполнение ямы – грунтово-каменное. В захоронении находились костные останки женщины 25-35 лет. Скелет, предположительно лежал вытянуто на спине, головой на ССВ. Череп покоился на затылке, лицом вверх. Руки располагались вдоль туловища. Ноги вытянуты, в коленных суставах сведены вместе. Кости стоп смешаны.

На дне могильной ямы отдельными пятнами сохранились пятна темно-серого тлена от органической подстилки. В заполнении могилы также встречались отдельные участки тлена, принадлежавшего, очевидно, остаткам перекрытия могилы.

В районе висков с обеих сторон черепа обнаружены круглые бронзовые височные кольца в 1,5 оборота. В северо-западном углу ямы найден небольшой керамический сосуд. На груди погребенной *in situ* зафиксировано наборное ожерелье из бронзовых бус и подвесок, а также гагатовых бус. В районе правого запястья обнаружено скопление бронзовых и гагатовых бус. Аналогичное скопление обнаружено в районе левого запястья. В юго-западном углу ямы стоял фрагментированный керамический сосуд. Вплотную к нему с СВ лежал вверх дном другой керамический сосуд. Между дистальными концами берцовых костей обнаружена одиночная округлая бронзовая бусина. В западном углу могилы находилось скопление костей домашней овцы (особь возрастом 6-8 лет)¹. Погребение отнесено к северокавказской культуре развитого этапа эпохи средней бронзы.

Описание антропологических материалов. Сохранность костной ткани погребенной неудовлетворительная, комплектность скелета неполная и фрагментарная. Изучались мелкие фрагменты черепной коробки и левая половина нижней челюсти. Из костей посткраниального скелета сохранились незначительные по размеру фрагменты ребер и разрушенные части диафизов правой плечевой, лучевой и локтевой костей, часть правой лобковой кости, проксимальные концы бедренных костей и дистальные концы больших и малых берцовых костей. Останки, судя по грацильному строению нижней челюсти и костей посткраниального скелета, принадлежат женщине. На женский пол также указывает вогнутая поверхность седалищно-лобковой ветви чуть ниже лобкового симфиза. Косвенно, пол погребенного человека подтверждает наличие возле черепа и на месте грудной клетки женских украшений из бронзы в виде височных колец и наборного ожерелья. Возраст ее, исходя из степени стертости зубов и следов облитерации черепных швов, составлял 25–35 лет.

Из выявленных особенностей следует выделить зубной камень на сохранившихся зубах нижней челюсти 1-го балла. На нижнем левом клыке наблюдается одиночная горизонтально ориентированная линия эмалевой гипоплазии. Признак перенесенного стресса в возрасте 2,5–3 лет. На первом моляре нижней челюсти зафиксирован пришеечный кариес. Маркер присутствия в повседневном рационе существенной доли углеводосодержащих продуктов.

Мышечный рельеф на сохранившихся костях посткраниального скелета развит умеренно до 2-го балла. На поверхностях больших и малых берцовых костей в области голеностопного сустава зафиксированы следы незначительных костных разрастаний, маркирующих развитие начальной стадии деформирующего артроза.

Описание трепанации. При исследовании сохранившихся останков черепа на одном из фрагментов зафиксировано сквозное отверстие правильной круглой формы. Толщина изучаемой части черепа 7 мм, на внутренней поверхности заметна артериальная борозда, что позволяет идентифицировать его как осколок теменной кости. Форма фрагмента подтреугольная, размер 47 мм в длину и 26 мм в ширину (рис. 2 А, Б). Диаметр входного отверстия 5 мм. Края дефекта острые, ровные. На внешней поверхности компактного слоя кости следов от инструмента, которым было выполнено отверстие не имеется. Стенки в полости ровные и вертикальные. Внутренний компактный слой кости в области дефекта на стенках, по окружности, не наблюдается. К выходному отверстию на внутренней поверхности кости выявляется сужение стенок дефекта и их закругление. Выходное отверстие имеет диаметр 3 мм (рис. 2 Б). Края неровные, заостренные, местами с незначительными надломами. Сколы на месте выходного отверстия, вероятнее всего, являются следствием плохой сохранности объекта. Следов воспалительного процесса при макроскопическом осмотре не выявляется.

На рентгенограмме наблюдаются округлое сквозное отверстие, сужающееся от наружной пластинки черепа к внутренней. Форма внешнего края скорее овальная. По краю отверстия ясно выделяется уплотненная замыкающая пластинка, что указывает на успешный процесс заживления (рис. 3 А). Менее плотные участки кости соответствуют местам посмертных утрат костной ткани, линейные переломы фрагмента черепа также являются следствием тафономических процессов.

При 30– и 50-кратном увеличении со стороны наружной компакты черепа (рис. 3 Б, В) виден сглаженный край дефекта, что может свидетельствовать о процессах заживления, проходивших в течение некоторого времени. На микрофотографии с 50-кратным увеличением со стороны эндокрана (рис. 3 Г) заметны как сглаженные края, так и микросколы, сформировавшиеся, вероятно, либо в процессе процедуры под влиянием используемого инструмента, либо вследствие тафономических процессов.

1. Определение костей животных были выполнены канд. биол. наук, археозоологом Мягковой Ю.Я.

Макроскопическое и рентгенологическое описание данного случая позволяют сделать следующие выводы: отверстие на фрагменте черепа имеет искусственное происхождение и, очевидно, было получено в результате сверления. Судя по ровным стенкам, острым краям входного отверстия, закругленному дну и меньшему размеру выходного отверстия, вращательные движения бура происходили, вероятно, быстро. Сверло было обращено вертикально, под прямым углом к черепу, но в процессе сверления несколько отклонилось. Соответственно, хирург, выполнявший манипуляцию, находился сверху. Предмет, которым проводилась операция, имел полушаровидный или полукруглый наконечник, на что указывает закругление стенок и дна перфорации перед выходным отверстием. Вызывает истинное уважение профессионализм древнего хирурга, который провел трепанацию черепа в один этап и рассчитал толщину костной ткани в месте перфорации, оставив минимальное отверстие на внутренней пластине кости.

Следы заживления на месте дефекта позволяют предположить, что женщина после проведенной манипуляции некоторое время прожила. Вероятнее всего, трепанация имела терапевтический характер.

Причины хирургического вмешательства в настоящий момент установить крайне затруднительно. Это связано с неудовлетворительной сохранностью костей черепа, который представлен 54 фрагментами. Самый крупный из фрагментов – часть лобной кости размером 93×60 мм. В то же время необходимо указать, что на ряде фрагментов черепа наблюдаются отчетливые следы пальцевидных вдавлений (рис. 2 В). Данные признаки могут указывать на развитие у женщины синдрома внутричерепной гипертензии. Нельзя исключать, что головные боли, сопровождающие внутричерепное давление, могли быть поводом к хирургической операции, однако утверждать это, на наш взгляд, преждевременно. Следует указать что наружная и внутренняя поверхности кости человека достаточно сильно повреждены в результате тафономических процессов и воздействия агрессивных факторов внешней среды. Также отметим, что признаков внешней травмы на сохранившихся фрагментах черепной коробки не выявлено. В связи с этим вопрос – по какой причине была проведена терапевтическая операция на черепной коробке женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II, остается открытым.

Обсуждение

Как выше было установлено, перфорация, зафиксированная на черепе женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II, является отверстием, которое было выполнено техникой сверления. Сверление – один из наиболее распространенных способов проведения трепанации у различных народов (см. напр.: [11; 12; 13; 14] и др.).

На территории Евразии наиболее ранним примером проведения операции на черепной коробке с использованием метода сверления является находка из памятника мезолитического времени Васильевка III на территории Украины [15]. На черепе мужчины из погребения 31 на левой теменной кости был обнаружен сквозной дефект округлой формы. Причиной терапевтической манипуляции, как считают исследователи, являлась предшествующая травма левой теменной кости [15, с. 115–116; 16, с. 53–54].

На территории Северного Кавказа в бронзовом веке и, в том числе, на антропологических материалах представителей северокавказской археологической культуры эпохи средней бронзы, ранее трепанаций, проведенных методом сверления, обнаружено не было. В тоже время следует указать, что на рассматриваемой территории, начиная с энеолита и до II тыс. до н.э., исследователями фиксировались случаи проведения терапевтических и ритуально-символических операций. Однако все они были выполнены техникой скобления или прорезания овальных, округлых или квадратных отверстий, а в некоторых случаях применялась комбинация этих методов [17, с. 26; 18, с. 63; 19]. Причем, как указывала А.Л. Нечитайло, трепанации, произведенные вышеописанной техникой, получили распространение по всей территории европейской степной зоны [20, с. 136].

Ближайшие аналогии трепанации у женщины из могильника Урух в настоящий момент локализуются на территории, Украины, Южного Кавказа, Передней Азии и Франции. Однако, большая часть из них датируется более ранней исторической эпохой – неолитом.

Так, Д.А. Кириченко привел описание краниотомии диаметром около 3 мм, выполненной методом сверления на затылочной кости мужчины из могильника поселения Полутепе, которое датируется первой пол. V – нач. IV тыс. до н.э. и относится к круту памятников так называемого Муганского неолита на территории Азербайджана. Ответить на вопрос о причине проведения данной операции в настоящий момент затруднительно. Однако автор настаивает на ее терапевтическом значении, в то же время нельзя исключать и ритуального характера манипуляции, учитывая то, что она могла быть выполнена посмертно [21, с. 117–119].

Случаи прижизненных операций на черепной коробке, выполненные методом сверления, описаны И.И. Гохманом, на материалах неолитического времени из могильников Васильевка II и Вовниги в порожистом течении Днепра (Украина). Особое внимание автор уделит случаю из последнего памятника: костный дефект размером 14 мм располагался в области сагиттального шва, затрагивая обе теменные кости; отверстие, как указывает автор, было проделано сверлом с полукруглым или полушаровидным наконечником; пациент после проведенной операции прожил не менее двух лет [12, с. 7–9].

На материалах позднего энеолита Европы с территории Франции, на черепной коробке 6418, принадлежавшей женщине 40–49 лет, обнаружено несколько трепанационных отверстий. Одно из них 3×3 мм является следствием сверления. Как указывает М.Б. Медникова, эта операция была выполнена прижизненно, но могла быть причиной гибели человека [22, с. 69–70].

Подробный очерк трепанаций неолитического времени на территории Турции и других стран Передней Азии приводится в работах А. Ачиккол и др., [19], Й.С. Эрдал и Ё.Д. Эрдал [24], Д.А. Кириченко [24; 21]. Среди приведенных примеров наибольший интерес для нас представляют перфорации, выполненные методом сверления. Часть из них носила символически-ритуальное назначение, так как были проведены посмертно или непосредственно перед смертью индивида. К подобного рода случаям относится находка перфораций на черепе женщины (теменная кость) из памятника неолитического периода Чатал Гуюк в Южной Анатолии (Турция), которая была описана Дж.Л. Энджелом [25, р. 94]. Автор не дает определения причин проведения операции, однако указывает, что она была выполнена посмертно.

Также интерес представляет случай, описанный М. Озбеком, на черепе из неолитического могильника Чаюню (Юго-Восточная Турция). На фрагменте теменной кости молодого мужчины было зафиксировано отверстие диаметром 8 мм. Макроскопическое и рентгенологическое исследование показало, что человек умер либо сразу после операции, либо перфорация была произведена на мозговой коробке мертвого человека [26, р. 109, 120–121].

Отсутствуют следы заживления и на черепе женщины 25–40 лет из Гёбекли Тепе в Юго-Восточной Анатолии (Турция). На правой теменной кости исследователи [27] зафиксировали отверстие диаметром 6,7 мм, которое выполнено методом сверления. Как указывают авторы публикации, операция была проведена посмертно или непосредственно перед смертью женщины [27, р. 176–177]. По мнению Д.А. Кириченко, данный случай является примером посмертной ритуальной трепанации [21, с. 123].

На памятнике Кфар-Ха-Хареш, на территории холмов Назарета в Нижней Галилее (Израиль), датируемом докерамическим неолитом, обнаружен череп, на котором имеется отверстие, выполненное методом сверления. По мнению Т. Симмонса и др., операция на теменной кости была проведена посмертно. Как указывают исследователи, манипуляция была осуществлена через некоторое время после смерти индивида, так как кость, по их мнению, сохраняла эластичность [28, р. 17].

Теперь остановимся на тех случаях сверленных трепанаций, когда человеку проводилась операция в терапевтических целях, и в некоторых случаях индивиды прожили достаточно длительное время.

Так, М. Озбек описал перфорацию на черепе женщины, который был найден при раскопках некрополя неолитического времени Ашиклы Хёюк в Центральной Анатолии (Турция). Трепанация на затылочной кости имела диаметр 11,5 мм. Женщина после проведенной операции прожила длительное время [29, р. 153].

Периодом раннего энеолита датируется свод черепа женщины из кургана Куручай в провинции Будур (Турция). Э. Гюлеч и К. Пелин на правой теменной кости черепа обнаружили три сквозных дефекта диаметром 7 мм. На всех повреждениях отсутствуют признаки склероза. На основании макроскопического и рентгенологического обследования черепа исследователями был сделан вывод о том, что операция проводилась в терапевтических целях, однако после нее человек не выжил [30, р. 347–349].

Хронологически близкие аналогии трепанации черепа из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II в настоящий момент фиксируются на территории Анатолии. Й.С. Эрдалем был исследован череп «SK 420» из могильника Икизтепе, находящийся в провинции Самсун (Турция). Археологический комплекс датируется периодом ранней бронзы. На черепе взрослого мужчины зафиксировано отверстие размером 26,4×18,4 мм. Перфорация была выполнена путем сверления. На месте дефекта отмечены следы новообразованной кости, что указывает на удачно прошедшую операцию, которая выполнялась, по мнению исследователя, в терапевтических целях [31, p. 103].

Эпохой средней бронзы датируется находка сверленной трепанации на антропологических материалах, происходящих из кладбища Арыбаш поселения Ацемхёюк, расположенного близ г. Аксарай (Турция). На черепе женщины 45 лет, в левом затылочном шве зафиксировано отверстие размером 7,94×9,34 мм. Перфорация, по мнению исследователей, возникла в результате двух отдельных попыток сверления. Рентгенологическое исследование места трепанации показало, что человек непосредственно при проведении операции и некоторое время после нее был жив, но умер из-за послеоперационных осложнений [19, p. 32].

Рассмотрев имеющиеся к настоящему времени находки черепов с трепанациями, выполненными в технике сверления и датируемые эпохой мезолита – бронзового века, а также исходя из анализа научной литературы, освещающей случаи проведения терапевтических операций на территории Северного Кавказа и сопредельных территорий, можно указать на следующее.

Ближайшие аналогии перфорации, выполненной техникой сверления в терапевтических целях женщине из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II, в настоящий момент находятся на территории современной Турции – это антропологические материалы из памятников Икизтепе и Ацемхёюк. Локализация отверстий в этих случаях различная, их расположение, вероятнее всего, зависело от медицинских показаний к проведению операций (табл.). Тем не менее, при учете подобных случаев манипуляций, выявленных в эпоху мезолита и неолита, становится ясно, что трепанация черепа чаще всего производилась на теменных костях, хотя и тогда место расположения дефектов сильно варьирует.

Операции в одинаковой степени характерны как для мужчин, так и для женщин. Затруднительно в настоящий момент определить причину трепанации у женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II, опираясь на археологический контекст. Рассматриваемое захоронение вполне соотносится с синхронными женскими погребениями северокавказской археологической культуры эпохи средней бронзы. В то же время и ординарным назвать его нельзя. Набор керамики (наличие нескольких керамических сосудов), различные украшения (височные кольца, ожерелье из бронзовых бус, подвесок, гагатовые бусы и пр.) и другие предметы заупокойного культа позволяет предполагать об относительно высоком прижизненном социальном статусе погребенной женщины.

Учитывая находки трепанаций, выполненных в технике сверления, начиная с эпохи мезолита и до бронзового века, с территории Украины, Передней Азии и Северного Кавказа, можно предположить, что часть таких операций выполнялась по терапевтическим показаниям или в ритуальных целях.

Благоприятный исход таких манипуляций зависел от мастерства древнего хирурга. Несомненно, следует поддержать точку зрения исследователей, которые указывают, что подобного рода операции могли проводить специалисты, владеющие техникой высверливания и обладающие определенными знаниями в анатомии человека [8, с. 258; 18, с. 71].

Как указывает А.Л. Нечитайло, практика терапевтических трепанаций у населения эпохи бронзы Северного Кавказа бытует благодаря традициям, которые уходят корнями в культуры мезолита-неолита Надзапорожья и Приазовья [18, с. 72]. В то же время, существование перфораций, выполненных сверлением на территории Передней Азии, может свидетельствовать о том, что навыки проведения таких операций могли появиться у населения Северного Кавказа благодаря культурному влиянию переднеазиатских мигрантов на местное население исторических общностей в эпоху ранней бронзы.

Заключение

На территории Северного Кавказа до настоящего времени были известны терапевтические трепанации, выполненные с использованием техники прорезания и скобления или комбинацией этих методов. Перфорация на фрагменте черепа женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II является

пока первой хирургической операцией, проведенной с помощью сверления и датирующей развитым этапом периода среднебронзового века (сер. XXVIII – сер. XXV в. до н.э.).

Трепанация из могильника Урух II, по всей видимости, имела терапевтическое назначение, на что указывают следы удачного заживления на месте дефекта. Однако, в настоящий момент определить причину, по которой такая операция была выполнена, затруднительно.

Ближайшие аналогии подобного рода манипуляции в хронологическом и типологическом плане обнаружены на территории Передней Азии (Икизтепе и Ацемхёюк).

Появление навыков проведения трепанаций способом сверления у населения Северного Кавказа эпохи средней бронзы следует связывать с традициями, которые были распространены у населения культур мезолита-неолита на территории Анатолии и Украины.

Финансирование.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект № 22-18-00194 «Эпохальная трансформация культурного и физического облика населения юга Среднего Поволжья и Приуралья в период неолит – ранний железный век по источникам археологии, антропологии, генетики».

Лабораторное исследование образца было выполнено в рамках плановой темы «Историческая генетика северо-западной Евразии». ЕГИСУ 124051500047-9.

Funding. This research was financially supported by the Russian Science Foundation (Project No. 22-18-00194, “Epochal Transformation of the Cultural and Physical Appearance of the Population of the South of the Middle Volga and Urals in the Neolithic – Early Iron Age According to Evidence from Archaeology, Anthropology, and Genetics”).

Laboratory analysis of the sample was conducted within the framework of the planned theme “Historical Genetics of Northwestern Eurasia” (USISA 124051500047-9).

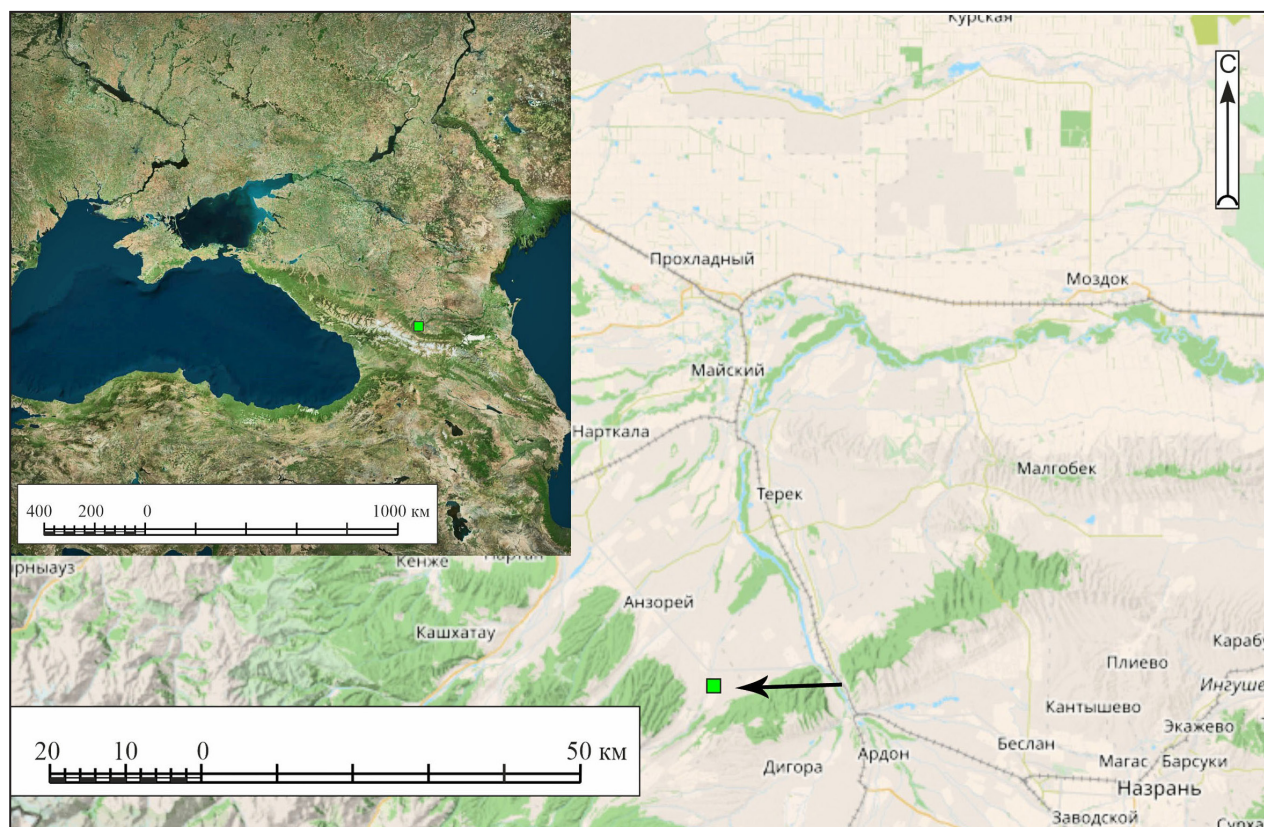
Благодарность.

Исследование проводилось при поддержке ЦКП МГУ «Технологии получения новых наноструктурированных материалов и их комплексное исследование», национального проекта «Наука» и Программы развития МГУ. Авторы статьи выражают благодарность н.с. НИИ и Музея антропологии МГУ Я.Б. Березину за ценные рекомендации и замечания.

Acknowledgments. Partial support was provided by the MSU Shared Research Equipment Center “Technologies for Obtaining New Nanostructured Materials and Their Complex Study” under the National Project “Nauka” and the MSU Program of Development. The authors express their gratitude to Y.B. Berezin, Researcher at the Research Institute and Museum of Anthropology, Moscow State University, for valuable suggestions and comments.

Таблица. Сверлильные трепанации мезолита – бронзового века с территории Восточной Европы, Кавказа и Передней Азии.**Table. Drilling trepanation of the Mesolithic – Bronze Age from East Europe, the Caucasus and West Asia.**

№	Дата	Место	Регион	Пол	Место расположения перфорации	Следы заживления	Автор
1	мезолит	Васильевка III	Украина	Муж.	Левая теменная кость	+	Гохман, 1966; Медникова, 2001
2	неолит	Васильевка III	Украина	Муж.	Левая теменная кость	+	Гохман, 1989
3	неолит	Вовниги	Украина	Муж.	Теменные кости	+	Гохман, 1989
4	неолит	Полутепе	Южный Кавказ (Азербайджан)	Муж.	Затылочная кость	–	Кириченко, 2023
5	неолит	Чатал Гюек	Южная Анатолия (Турция)	Жен.	Теменная кость	–	Angel 1971
6	неолит	Чаюню	Юго-Восточная Анатолия (Турция)	Муж.	Теменная кость	–	Özbek, 1998
7	неолит	Гёбекли Тепе	Юго-Восточная Анатолия (Турция)	Жен.	Теменная кость	–	Gresky et al. 2017
8	неолит	Кфар–Ха–Хареш	Нижняя Галилея (Израиль)	Муж.	Теменная кость	–	Simmons et al., 2007
9	неолит	Ашиклы Хёюк	Центральная Анатолия (Турция)	Жен.	Затылочная кость	+	Özbek, 1992
10	энеолит	Куручай	провинция Будур (Турция)	Жен.	Теменная кость	–	Güleç, Pelin, 1998
11	ранняя бронза	Икизтепе	провинция Самсун (Турция)	Муж.	Область брегмы	+	Edral, 2005
12	средняя бронза	Ацемхёюк	Аксарай (Турция)	Жен.	Затылочный шов	+	Açikkol et al., 2009
13	средняя бронза	Урух II	Кабардино-Балкария (Северный Кавказ)	Жен.	Теменная кость (?)	+	Настоящая работа



А



Б

Рис. 1. А – карта расположения Курганного могильника «Урух II»;
Б – фото погребения 9 общий вид

Fig. 1. A – Map showing the location of the Urkh II kurgan burial ground; B – General view of burial 9



А



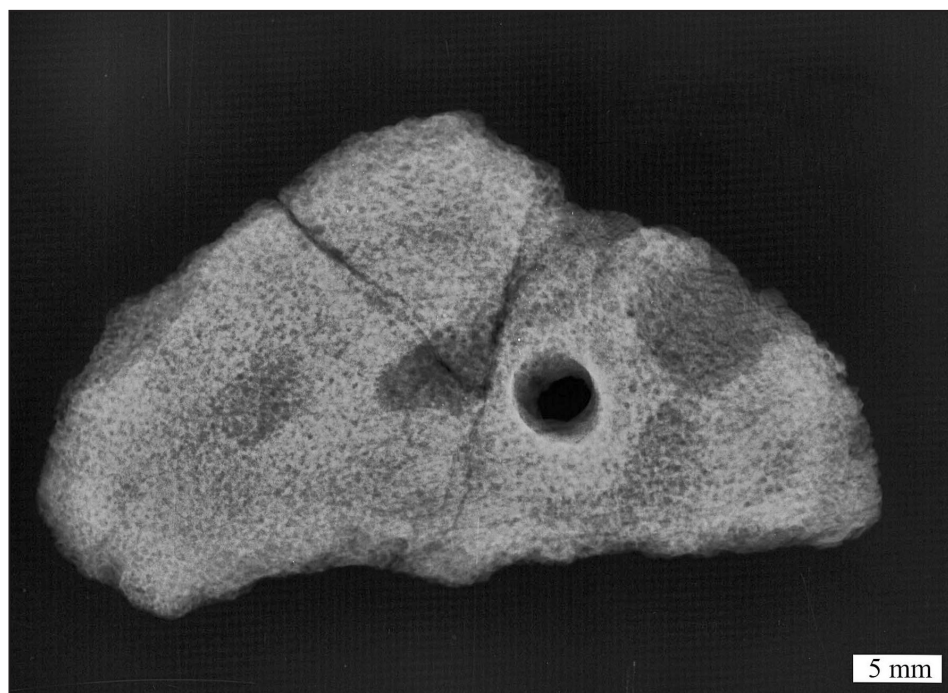
Б



В

Рис. 2. А – входное отверстие сверлильной трепанации на фрагменте черепа женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II; Б – выходное отверстие перфорации на внутренней поверхности черепной коробки; В – пальцевидное вдавление на фрагменте черепа женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II

Fig. 2. A – Entry hole of drilling trepanation on a female cranial fragment from burial 9, kurgan 1, Uruk II burial ground; B – Exit hole of the perforation on the inner surface of the cranial vault; C – Finger-like depression on the female cranial fragment from burial 9, kurgan 1, Uruk II burial ground



А



Б



В



Г

Рис. 3. А – рентгенограмма фрагмента черепа женщины из погребения 9 кургана 1 могильника Урух II; Б – 30-и кратное увеличение входного отверстия; В – 50-и кратное увеличения края входного отверстия трепанации; Г – 50-и кратное увеличение выходного отверстия трепанации

Fig. 3. А – Radiograph of the female cranial fragment from burial 9, kurgan 1, Uruk II burial ground; Б – 30x magnification of the entry hole; В – 50x magnification of the edge of the trepanation entry hole; Г – 50x magnification of the trepanation exit hole

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. – 128 с.
2. Brothwell D.R. Digging Up Bones. Natural History Museum Publications: L: Trustees of British Museum. 1981. – 208 p.
3. Wilkinson R.G. Trephination by drilling in ancient Mexico // Bulletin of the New York Academy of Medicine. 1975. Vol. 51. No. 7. P. 838-850.
4. Бужилова А.П. Древнее население: Палеопатологические аспекты исследования. М.: ИА РАН, 1995. – 189 с.
5. Бужилова А.П., Козловская М.В., Медникова М.Б. Историческая экология человека. Методика биологических исследований. М.: Старый Сад, 1998. – 260 с.
6. Федосова В.Н. Общая оценка развития компонента мезоморфии по остеологическим данным (остеологическая методика) // Вопросы антропологии. 1986. Вып. 76. С. 104-116.
7. Медникова М.Б. К вопросу о распространении посмертной трепанации черепов в Центральной Азии // Российская археология. 1997. № 4. С. 130-188.
8. Медникова М.Б. Трепанации у древних народов Евразии. М.: Научный мир, 2001. – 304 с.
9. Пиголкин Ю.И., Баринов Е.Х., Богомолов Д.В., Богомоллова И.Н. Судебная медицина: Учебник. М.: ГЭОТАР-МЕД, 2002. – 360 с.
10. Смольянинов В.М. Судебная медицина: учебник для студентов мед. ин-тов. М.: Медгиз, 1959. – 368 с.
11. Бейсенов А.З., Китов Е.П. Посмертная трепанация черепов в элитных захоронениях сакской эпохи Центрального Казахстана // Известия АлтГУ. 2014. № 4-2 (84). С. 31-41.
12. Гохман И.И. Палеоантропология и доисторическая медицина // Антропология медицине. М.: Изд-во Московского ун-та, 1989. С. 5-16.
13. Drennan M.R. Some Evidence for a Trepanation Cult in the Bushman Race // South African medical journal = Suid-Afrikaanse tydskrif vir geneeskunde. Maart 27. 1937. P. 3-6.
14. Ubelaker D.H. Human skeletal remains: excavation, analysis, interpretation. Chicago: Adline Publishing company. 1978. – 172 p.
15. Гохман И.И. Население Украины в эпоху мезолита и неолита (антропологический очерк). М.: Наука, 1966. – 196 с.
16. Медникова М.Б., Моисеев В.Г., Хартанович В.И. Обряды перехода в каменном веке по данным физической антропологии // КСИА. 2015. Вып. 237. С. 50-63.
17. Березина Н.Я., Райнхольд С., Грески Ю. Трепанация как часть истории повседневности человека эпохи бронзы (по материалам Северокавказских могильников) // Экология древних и традиционных обществ: материалы V Международной научной конференции, г. Тюмень, 7-11 ноября 2016 г. Тюмень: Издательство тюменского государственного университета, 2016. С. 25-26.
18. Нечитайло А.Л. «Трепанационный феномен» эпохи энеолита // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Выпуск VII. Археология, палеоантропология, краеведение, музееведение. – М.: «Памятники исторической мысли», 2007. С. 63-74.
19. Açıkkol Ay., Günay I., Akpolat E., Güleç E. A middle bronze age case of trephination from central Anatolia, Turkey // Bulletin of the International Association for Paleodontology. 2009. Vol. 3. No. 2. P. 28-39.
20. Нечитайло А.Л. Искусственная трепанация в эпоху энеолита (По материалам погребений Северного Кавказа) // Древний Кавказ: ретроспекция культур. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Е.И. Крупнова (ТД XXIII КЧАК). М., 2004. С. 136-138.
21. Кириченко Д.А. О трепанации черепа на территории Азербайджана в эпоху неолита // Казакстан археологиясы. 2023. № 1 (19). С. 114-132.

REFERENCES

1. Alekseev V.P., Debets G.F. Craniometry. Methodology of Anthropological Research. Moscow: Nauka, 1964. (In Russ)
2. Brothwell D.R. Digging Up Bones. Natural History Museum Publications: L: Trustees of British Museum. 1981.
3. Wilkinson R.G. Trephination by drilling in ancient Mexico. Bulletin of the New York Academy of Medicine. 1975; 51(7): 838-850.
4. Buzhilova A.P. Ancient Population: Paleopathological Aspects of Research. Moscow: IA RAN, 1995. (In Russ)
5. Buzhilova A.P., Kozlovskaya M.V., Mednikova M.B. Historical Ecology of Humans. Methodology of Biological Research. Moscow: Staryi Sad, 1998. (In Russ)
6. Fedosova V.N. General assessment of mesomorphy component development based on osteological data (osteological methodology). Voprosy Antropologii. 1986; 76: 104-116. (In Russ)
7. Mednikova M.B. On the issue of the distribution of post-mortem trephination of skulls in Central Asia. Rossiyskaya Arkheologiya. 1997; 4: 130-188. (In Russ)
8. Mednikova M.B. Trephinations among Ancient Peoples of Eurasia. Moscow: Nauchnyi Mir, 2001. (In Russ)
9. Pigolkin Yu.I., Barinov E.K., Bogomolov D.V., Bogomolova I.N. Forensic Medicine: Textbook. Moscow: GEOTAR-MED, 2002. (In Russ)
10. Smolyaninov V.M. Forensic Medicine: Textbook for Medical Institute Students. Moscow: Medgiz, 1959. (In Russ)
11. Beysenov A.Z., Kitov E.P. Postmortem trephination of skulls in elite burials of the Saka period in Central Kazakhstan. Izvestiya AltGU. 2014; 4-2(84): 31-41. (In Russ)
12. Gokhman I.I. Paleoanthropology and prehistoric medicine. Antropologiya Meditsiny. Moscow: Moscow University Publ., 1989: 5-16. (In Russ)
13. Drennan M.R. Some Evidence for a Trepanation Cult in the Bushman Race. South African Medical Journal = Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Geneeskunde. 1937: 3-6.
14. Ubelaker D.H. Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, Interpretation. Chicago: Adline Publ., 1978.
15. Gokhman I.I. Population of Ukraine in the Mesolithic and Neolithic (Anthropological Essay). Moscow: Nauka, 1966. (In Russ)
16. Mednikova M.B., Moiseev V.G., Khartanovich V.I. Transition rituals in the Stone Age based on physical anthropology data. KSIA. 2015; 237: 50-63. (In Russ)
17. Berezina N.Ya., Reinhardt S., Gresky Yu. Trephination as part of the history of everyday life of Bronze Age people (based on materials from North Caucasian burials). Ecology of ancient and traditional societies: Proceedings of the V International Scientific Conference, Tyumen, November 7-11, 2016. Tyumen: Tyumen State University Publ., 2016: 25-26. (In Russ)
18. Nechitaylo A.L. "Trephination phenomenon" of the Eneolithic era. Materials on the study of the historical and cultural heritage of the North Caucasus. Issue VII. Archaeology, paleoanthropology, local history, museology. Moscow: Pamyatniki Istoricheskoy Mysli, 2007: 63-74. (In Russ)
19. Açıkkol Ay., Günay I., Akpolat E., Güleç E. A middle Bronze Age case of trephination from central Anatolia, Turkey. Bulletin of the International Association for Paleodontology. 2009; 3(2): 28-39.
20. Nechitaylo A.L. Artificial trephination in the Eneolithic era (based on burial materials from the North Caucasus). Ancient Caucasus: Retrospective of Cultures. International scientific conference dedicated to the 100th anniversary of E.I. Krupnov (TD XXIII KCHASK). Moscow, 2004: 136-138. (In Russ)
21. Kirichenko D.A. On skull trephination in Azerbaijan during the Neolithic era. Qazaqstan Arxeologiyasi. 2023; 1(19): 114-132. (In Russ)

22. Медникова М.Б. После Брока. Трепанации эпохи неолита из коллекции Прюнера в Музее Человека / Ин-т археологии РАН, М.: Clun Print, 2018 – 160 с.
23. Erdal Y.S., Erdal Ö.D. A Review of Trepanations in Anatolia with New Cases // *International Journal of Osteoarchaeology*. 2011. Vol. 21. P. 505-534.
24. Кириченко Д.А. О трепанации черепа в эпоху ранней бронзы на территории Южного Кавказа и Ближнего Востока // *Stratum plus*. 2024. № 2. С. 251-269.
25. Angel J.L. Early Neolithic Skeletons from Çatal Hüyük: Demography and Pathology // *Anatolian Studies*. 1971. Vol. 21. P. 77-98.
26. Özbek M. Çayönü'nde Kafatası Delgi Operasyonu // *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı*. 1998. P. 109-126.
27. Gresky J., Haelm J., Clare L. Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult // *Science Advances*. 2017. Vol. 3 (6). P. 1-10.
28. Simmons T., Kolska-Horwitz L., Goring-Morris N. What Ceremony Else? Taphonomy and the Ritual Treatment of the Dead in the Pre-Pottery Neolithic B Mortuary Complex at Kfar HaHoresh, Israel // *M. Faerman, L. Kolska Horwitz, Tz. Kahana and U. Zilberman (eds.). Faces from the Past: Diachronic Patterns in the Biology of Human Populations from the Eastern Mediterranean: Papers in Honour of Patricia Smith*. Oxford: Archaeopress, 2007. P. 100-126.
29. Özbek M. Aşıklı Höyük neolitik insanları // *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. 1992. Vol. VII. S. 145-160.
30. Güleç E., Pelin C. Kuruçay Höyüğünde gün ışığına çıkarılan bir trepanasyon olgusu // *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 1998. Vol. 38 (1-2). S. 343-350.
31. Erdal Y.S. İkiztepe erken tunç çağı insanlarında trepanasyon: Olası nedenleri // *Arkeometri sonuçları toplantısı*. 24-28 Mayıs 2004. Konya. Ankara, 2005. P. 101-112.
22. Mednikova MB. *After Broca. Neolithic Trephinations from Pruner's Collection in the Museum of Man*. Moscow: Clun Print, 2018. (In Russ)
23. Erdal Y.S., Erdal Ö.D. A Review of Trepanations in Anatolia with New Cases. *International Journal of Osteoarchaeology*. 2011; 21: 505-534.
24. Kirichenko DA. On skull trephination in the Early Bronze Age in the territory of the South Caucasus and the Near East. *Stratum Plus*. 2024; 2: 251-269. (In Russ)
25. Angel J.L. Early Neolithic Skeletons from Çatal Hüyük: Demography and Pathology. *Anatolian Studies*. 1971; 21: 77-98.
26. Özbek M. Çayönü'nde Kafatası Delgi Operasyonu. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı*. 1998: 109-126.
27. Gresky J., Haelm J., Clare L. Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult. *Science Advances*. 2017; 3(6): 1-10.
28. Simmons T., Kolska-Horwitz L., Goring-Morris N. What Ceremony Else? Taphonomy and the Ritual Treatment of the Dead in the Pre-Pottery Neolithic B Mortuary Complex at Kfar HaHoresh, Israel. *Faces from the Past: Diachronic Patterns in the Biology of Human Populations from the Eastern Mediterranean: Papers in Honour of Patricia Smith*. Oxford: Archaeopress, 2007: 100-126.
29. Özbek M. Aşıklı Höyük neolitik insanları. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. 1992; 7: 145-160.
30. Güleç E., Pelin C. Kuruçay Höyüğünde gün ışığına çıkarılan bir trepanasyon olgusu. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 1998; 38(1-2): 343-350.
31. Erdal Y.S. İkiztepe erken tunç çağı insanlarında trepanasyon: Olası nedenleri. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*. 2005: 101-112.

Поступила в редакцию 14.08.2024 г.
 Принята в печать 28.10.2024 г.
 Опубликовано 15.06.2025 г.

Received 14.08.2024
 Accepted 28.10.2024
 Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212337-343>

Research paper

Gayane R. Poghosyan,
Cand. Sci. (Arts), Researcher
Institute of Arts of NAS RA, Yerevan, Armenia
gayanepoghosyan8787@gmail.com

THE DEPICTION OF HALO IN THE ARTISTIC DESIGN OF URARTIAN MEDALLIONS

Abstract. Urartian medallions have been found in Karmir Blur (Teyshabaini, Armenia), Toprak-Kale (Rusakhinili, Turkey), Çavuştepe (Haykaber, Turkey), Giyimli (Hirkanis, Turkey), and other sites. This article examines three silver medallions with ritual scenes, housed in the History Museum of Armenia in Yerevan and the Metropolitan Museum in New York. Based on their imagery, in the Kingdom of Van, jewelry served not only an aesthetic purpose but also held magical significance. The depiction of a halo is unique in Urartian art and is known only from the discovered medallions. The halo is represented as a circular golden frame around the deity's head. This research is the first to analyze the iconography and symbolism of the divine halo in these medallions, challenging the prevailing attribution of the halo's origin to ancient Persian culture. Archaeological evidence from Urartian sites suggests that the symbolic representation of a deity's body part, associated with the Sun or Divine Light, predates Persian influence in the Armenian Highlands. Employing comparative analysis of archaeological finds, textual sources, and published materials, this study interprets the iconography of the Urartian supreme deity Haldi, depicted in ritual scenes on medallions and other cult objects. The analysis suggests that the disc-shaped halo around Haldi's head, symbolizing divine light and the sun, may trace its origins to petroglyphs and religious beliefs of the ancient inhabitants of the Armenian Highlands, highlighting Haldi as the sole deity adorned with this symbol in the Urartian pantheon.

Keywords: Urartu (Kingdom of Van); medallion; halo; Haldi; ritual; iconography; symbol

For citation: G.R. Poghosyan. The depiction of halo in the artistic design of Urartian medallions. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 337-343. doi. [org/10.32653/CH212337-343](https://doi.org/10.32653/CH212337-343)

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212337-343>

Исследовательская статья

Погосян Гаяне Робертовна
кандидат искусствоведения, научный сотрудник
Институт Искусств, НАН РА, Ереван, Армения
gayanepoghosyan8787@gmail.com

ИЗОБРАЖЕНИЕ НИМБА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ОФОРМЛЕНИИ УРАРТСКИХ МЕДАЛЬОНОВ

Аннотация: Урартские медальоны были найдены в Кармир-Блуре (Тейшебаини, Армения), Топрак-Кале (Русахили, Турция), Чавуштепе (Айкаберд, Турция), Гийимли (Хирканис, Турция) и других местах. В статье рассматриваются три серебряных медальона с ритуальными сценами, хранящиеся в Музее истории Армении в Ереване и Метрополитен-музее в Нью-Йорке. Судя по изображениям, в Ванском царстве украшения, помимо эстетического назначения, имели также магическое значение. Изображение нимба уникально в урартском искусстве и известно только по найденным медальонам. Нимб выражен как круглое золотое обрамление головы божества. Актуальность данного исследования состоит в том, что впервые изучается иконография и символика божественного нимба в художественном оформлении некоторых медальонов. Проблема заключается в том, что большинство исследователей относят происхождение нимба к древнеперсидской культуре, однако урартские археологические находки доказывают, что символическое выделение части тела божества, ассоциировавшейся с идеей солнца или божественного света, использовалось в священных изображениях Армянского нагорья гораздо раньше. Изучение основано на иконографической интерпретации изображений главного божества урартского пантеона, представленного в ритуальных сценах на медальонах и других предметах культа. Исследование проведено методом сравнительного анализа на основе археологических находок, текстовых источников и различных опубликованных материалов. В статье сделана попытка представить дискообразное выделение головы урартского божества как нимб, а истоки происхождения рассмотреть в петроглифах и религиозных верованиях древних жителей Армянского нагорья. В результате изучения религиозных сюжетов можно сделать вывод, что только верховный бог урартского пантеона Халди изображался с нимбом вокруг головы, как символом божественного света и солнца.

Ключевые слова: Урарту (Ванское царство); медальон; нимб; Халди; ритуал; иконография; символ

Для цитирования: Погосян Г.Р. Изображение нимба в художественном оформлении Урартских медальонов // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 337-343. doi.org/10.32653/CH212337-343

Introduction

This study employs a comparative methodology, drawing on archaeological discoveries, textual sources, and a range of published materials to investigate the depiction of the halo in Urartian art. Specifically, it seeks to interpret the disc-shaped highlighting of the head of the Urartian deity as a halo and to explore its potential origins in the petroglyphs and religious beliefs of the ancient inhabitants of the Armenian Highlands. The analysis focuses on three silver medallions adorned with ritual scenes, currently housed in museums across different countries. The halo, a distinctive feature in Urartian art, is uniquely represented in these medallions, typically as a circular form imbued with religious iconography. The scarcity of these medallions is attributed to their exclusive use by the elite as a symbol of status [1, p. 254]. In his article, S. Hmayakyan suggests that these medallions may have been worn by women associated with religious roles, such as priestesses, noting that men typically wore pectorals [2, p. 13]. While this hypothesis is compelling, it remains debatable due to the varied iconographic themes depicted on the medallions. For instance, one medallion portrays a woman worshipping a male deity, another depicts a female goddess, and a third shows a man making an offering. This begs the question about whether men, women, or both wore these medallions.

Analysis

A silver medallion (3.5 cm, 8th-6th century BCE), discovered at Karmir Blur in Area B during excavations of the northern sector of the citadel's central part in 1951-1952, depicts a sacrificial scene. The composition, adapted to the medallion's circular surface, shows a female figure sacrificing a goat to a deity seated on a throne (Fig. 1). While B. Piotrovski [3, p. 11] identified the throned figure as a goddess, it is more likely a depiction of the male deity Haldi. This interpretation is supported by written records at the Door of Mher (Van, Turkey), which indicate that goats were sacrificed exclusively to the supreme god Haldi during the "month of the sun-god" [4, pp. 25; 281]. F. König [5, p. 76] suggests this month likely corresponds to March, aligning with the known celebration of New Year in the Armenian Highlands during the spring or vernal equinox [5, p. 77]. Therefore, it is crucial to consider the deity depicted on this medallion as Haldi.

Further analysis can be drawn from the iconography of the ritual scene. The female figure bears a resemblance to a bronze statuette found in Darabey (Van region, Turkey) [6, p. 183]. This same figure also appears on a gold medallion from Toprak-Kale, which B. Piotrovski [7, p. 84] interpreted as a scene of adoration to the goddess Arubaini (Haldi's wife), and in the artistic decoration of bronze votive plaques from Giyimli (Turkey). The composition adheres to classical Urartian theological iconography, but the distinctive circular emphasis around the deity's head sets this medallion apart.

It appears the contour highlighting on the medallion was a later, poorly executed addition, applied over the existing lower layer images. Notably, other objects with similar iconographic compositions lack the halo (nimbus) around the deity's head.

Another silver medallion from Karmir Blur (Area B, 5 cm, 8th-6th century BCE) also features a circular gilding decoration (Fig. 2). The artistic decoration on both medallions is schematic and simple, created using an engraving technique where a sharp tool incised the metal surface. This second medallion depicts a standing figure offering a goat to a deity. Both examples share a horizontal plane accentuated by a zigzag border, a common motif found in Urartian decorative-applied art. In ancient religions, such as Hittite culture, sacrifices typically occurred at sunrise or sunset [1, p. 25]. It's plausible that goat sacrifices in the Kingdom of Van also took place during these times of day, a notion supported by the depiction of the sun and moon at the top of the medallion's composition [8, p. 87].

The iconography of the halo holds significant importance, particularly given its absence on other canonical Urartian artifacts. This raises a crucial question: does its presence reflect the spiritual ideology of the era, or is it merely the individual artistic approach of a particular craftsman? A halo, traditionally a luminous circle around the head or body of a sacred figure, originates from the ancient concept of sacred light associated with celestial bodies. J. Campbell suggests the halo first appeared in Zoroastrian art [9, p. 521]. However, this view can be challenged by petroglyphs from the Armenian Highlands and Urartian medallions, which may predate or serve as foundational pictorial systems for later cultures.

It's worth noting that ancient spiritual beliefs of the region are deeply embedded in Urartian art. For instance, a petroglyph from the Geghama Mountains (Gegharkunik region, Armenia, dating from the Neolithic to Bronze Age) depicts an anthropomorphic figure with a goat, seemingly representing the sun god (Fig. 3). The symbolic link between goats and the sun in folk beliefs is further supported by the presence of solar discs on the bodies of goats found on some bronze plates [10, p. 89].

In ancient mythology, as well as in Armenian folklore, goats frequently symbolize heavenly luminaries [11, p. 87]. The emphasis on the head, perhaps a significant symbolic component of the body, is apparent. Another petroglyph represents the worship of the sun disk (Fig. 4). These images attest to the sacred reverence held by the ancient people of the Armenian highlands towards the sun and its symbolism. Researchers suggest that Haldi, the principal god of the Kingdom of Van, may have functioned as a solar deity, embodying celestial fire from which, according to ancient beliefs, the sun derived its light [2, p. 13]. This interpretation potentially makes the deity's head covering with a fictitious "sunlight" more comprehensible.

One silver medallion from the Metropolitan Museum of Art (6.3 cm, 7th century BCE, acquired in 1989 as a gift of Norbert Schimmel Trust) differs in that the deity's body is entirely gold and lacks a halo (Fig. 5). The production method for these medallions involves pressing the metal, which creates highly convex images. The artist skillfully attempted to convey the convexity of the sphere in the deity's hand, a feature absent on other Urartian artifacts. Once more, the composition is based on a zigzag pattern. Given the lion-adorned throne, it appears that Haldi is being depicted, as the lion is a known symbol of this deity. S. Hmayakyan claims that the figure depicted in front of the deity is a priest, citing the lack of a sword as evidence [2, p. 11]. Considering the symbolic relationship between Haldi, the sun, and gold, the author proposes that the sphere in the deity's hand represents the sun. In this context, it is appropriate to consider the gold winged disk of the sun found in the ceremonial section of Ayanis, which A. Batmaz links to Haldi [12, p. 75]. However, other scholars argue that the winged sun disc might represent a universal divinity [13, p. 859].

An important question that may be answered by examining the medallions and their iconography is why the halo is exclusive to the decoration of medallions and when this tradition originated. Is the primary deity the only one with holiness attributes? We may infer that, in addition to being the primary deity of the pantheon, Haldi was regarded as the sole supreme deity because the halo is exclusive to the images of this god. A consideration of Haldi's treatment in Urartian cuneiform texts, dating back to Ishpuini (son of Sarduri I), is appropriate. In these texts, the deity is primarily referred to as "Greatness of Haldi" or "with the Power of Haldi" (dHal-di-ni-ni uš-gi-ni, dHal-di-ni-ni uš-ma-ši-ni) [14, pp. 16–17]. It is also significant to note that the worship of Haldi is believed to have originated during the reign of King Ishpuini [15, p. 109]. Haldi is described as the great god of the Kingdom of Van's pantheon, revered as the god of light and the powerful Lord [16, p. 3]. The name Haldi itself is intriguing, as in the languages of Western Transcaucasia, hal is etymologically translated as "sky" [17, p. 275]. Only Haldi is mentioned in the inscriptions as a Lord (dHal-di-e e-ū-ri-e) [18, p. 42]. These forms of naming are maintained in the inscriptions until the fall of the Urartian empire.

Throughout history, a circular halo has been used to highlight the depicted character of holiness. In ancient Egyptian art, the halo is the sun disk on the head of the divine being; for a period, it was referred to as Aten [19, p. 386]. Some deities associated with the worship of the sun, such as Osiris, Isis, or Hathor, were represented with a sun disc on their head. According to the Turin Papyrus and Manetho's history, in Egypt, the sun god acted as the initial ruler of Egypt, the Lord of Heaven, and carried a sun disc [20, p. 148]. In Christian symbolism, the nimbus emerges as a mandorla in the 4th century, and by the 5th century, it becomes an integral component of the representation of Christ, the Madonna, and saints [21, p. 118]. In comparing Urartian Haldi with Osiris, it appears the principal Urartian god, as a Lord and King of the Sky, was also associated with a solar deity, hence his depiction with a disk or halo. It's possible the medallions, with their sacred iconography, were intentionally chosen for their circular, sun-like shape. Localizing the halo's iconography proves challenging due to its widespread use across diverse cultures, from ancient Egypt to India and even Latin America.

In ancient Persian culture, the halo was known as Khvarenah, signifying divinity. The Latin term, adopted from Greek, means "cloud." Before Christianity, the nimbus, in its common form, was used to represent deities in Roman and Sasanian cultures. Ancient Iranian peoples practiced a ritual of gratitude to the deity, where Khvarenah was imbued with a supernatural halo of flames and brightness. It translates as "Glory" and was associated with high-ranking individuals [22, p. 120]. It's also noteworthy that the cult of Haldi later reemerged or merged with the worship of Mithra in the Armenian Highlands, with the nimbus frequently appearing alongside the god's depiction in iconography.

Conclusions

Based on this comparative analysis, Haldi, like other supreme deities of the ancient East, was indeed connected to the sun. The interpretation of ritual scenes on the medallions is also crucial for study. Therefore, on the medallions discussed, the sacred image of the god was represented by emphasizing the head with a circular plate or gilding the figure. This artistic method may be uniquely preserved on these medallions and warrants additional extensive examination.

These Urartian artifacts demonstrate that the tradition of depicting a halo on a deity's head in its recognizable form has ancient origins and is distinguished by its iconographic styles. Unlike the "classic" nimbus of Christian tradition behind Jesus's head, or the sun-disk on the heads of ancient Egyptian gods, the sacred emphasis of the Urartian deity differs by covering the entire head with gold foil. As a result of this study, it can be inferred that in ancient Urartian culture, the sanctity of the main god and his connection with the sun were also represented by the so-called halo.



Fig. 1. Silver medallion, Karmir Blur, History Museum of Armenia

Рис.1. Серебряный медальон, Кармир-Блур, Музей истории Армении



Fig. 2. Silver medallion, Karmir Blur, History Museum of Armenia

Рис. 2. Серебряный медальон, Кармир-Блур, Музей истории Армении

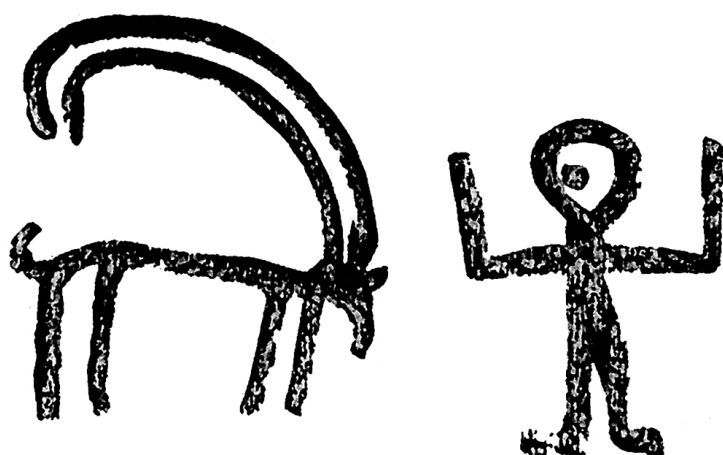


Fig. 3. Petroglyph, Gegham Mountains

Рис. 3. Петроглиф, Гегамский хребет



Fig. 4. Petroglyph, Gegham mountains

Рис. 4. Петроглиф, Гегамский хребет



Fig. 5. Silver medallion, gold foil, The Metropolitan Museum

Рис. 5. Серебряный медальон, золотая фольга, Музей Метрополитен

REFERENCES

1. Çavuşoğlu R. Urartian Jewelry. *Urartu: Transformation in the East*. Istanbul: Şubat, 2011: 250-265.
2. Hmayakyan S. Urartian gold, silver-gold and gold foil medallions. *Yearbook of the Yerevan state academy of fine arts*. Yerevan, 2005: 5-15 (in Armenian).
3. Piotrovski BB. *Karmir Blur III: Results of the work of the archaeological expedition of the Institute of History of the Academy of Sciences of the ArmSSR and the State Hermitage in 1949-1950*. Yerevan: AS ArmSSR Publ., 1955. (In Russ)
4. Melikishvili G. *Urartian cuneiform inscriptions*. Moscow: AS SSSR Publ., 1960. (In Russ)
5. Hmayakyan S. *The state religion of the Kingdom of Van*. Yerevan: AS Publ., 1990 (in Armenian).
6. Piotrovski BB. *The Kingdom of Van (Urartu)*. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1959. (In Russ)
7. Piotrovski BB. *Urartian art of the VIII-VI cc*. Leningrad: State Hermitage, 1962. (In Russ)
8. Poghosyan G. The motif of sacrifice in the art of Van Kingdom. *Conference proceedings of the 12th scientific congress of young Armenian art historians*. Yerevan: NAS RA Gitutyun Publ., 2018: 85-91 (in Armenian).
9. Dartar S., Kaplanoğlu L. An analysis of the Halo use on non-human beings and its place in art. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*. 2021; 27(47): 520-531.
10. Esayan S. Graphic art of Urartu based on materials from the village Kharakants (Western Armenia). *Bulletin of Yerevan University, Social sciences*. 1998; 1(94): 84-95 (in Russian). (In Russ)
11. Israyelyan H. Celestial bodies and luminaries in Bronze Age art. *Bulletin of social sciences*. Yerevan, 1968; 5: 86-93 (in Armenian).
12. Batmaz A. A New Ceremonial Practice at Ayanis Fortress: The Urartian sacred Tree Ritual on the Eastern Shore of Lake Van. *Journal of Near Eastern Studies*. The University of Chicago Press, 2013; 72(1): 65-83.
13. Ozguc N. The Decorated Bronze Strip and Plaques from Altintepe. *Mansel'e Armağan*. 1974; 7: 847-860.
14. Harutyunyan N. Corpus of Urartian cuneiform inscriptions. Yerevan: NAS RA Gitutyun Publishing, 2001 (in Russian). (In Russ)
15. Zimansky P. Urartian Material Culture as State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1995; 299 (300).
16. Leo. *Urartian Kingdom of Van: Nairi and Urartu*. Fresno: M. Gasborean Publ., 1950.
17. Piotrovski B. *History and culture of Urartu*. Yerevan: AS ArmSSR Publ., 1944. (In Russ)
18. Ghapantsyan G. *History of Urartu*. Yerevan: State University Publ., 1940 (in Armenian).
19. Bunson M. *Encyclopedia of Ancient Egypt (Revised edition)*. New-York: Facts on File Inc, 2002.
20. Frankfort H. *Kingship and the Gods: A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature (The University of Chicago Press. Chicago and London, 1948)*. The University of Chicago: Phoenix Edition, 1978.
21. Yufereva N. Semantics of the halo in ancient Russian miniature (based on the materials of the family lists of the lives of Russian saints of the late 16-18th centuries). *Proceedings of the XV Annual theological conference of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University*. Moscow, 2005; 2: 118-127. (In Russ)
22. Strakhova I. Symbolism of the halo in religious art of the Middle East and early Christian art. *Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary*. Belgorod, 2017; 6(6): 119-122. (In Russ)

Received 06.08.2024

Accepted 25.12.2024

Published 15.06.2025

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Çavuşoğlu R. Urartian Jewelry // *Urartu: Transformation in the East*. Istanbul: Şubat, 2011. 250-265
2. Hmayakyan S. Urartian gold, silver-gold and gold foil medallions // *Yearbook of the Yerevan state academy of fine arts*, Yerevan, 2005. P. 5-15 (in Arm.).
3. Пиотровский Б.Б. Кармир-Блур III: Результаты работ археологической экспедиции института истории академии наук Армянской ССР и государственного Эрмитажа 1951-1953 гг. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1955.
4. Меликишвили Г. Урартские клинообразные надписи. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1960.
5. Hmayakyan S. The state religion of the Kingdom of Van. Yerevan: SA Publishing, 1990 (in Arm.).
6. Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). Москва: Издательство восточной литературы, 1959.
7. Пиотровский Б.Б. Искусство Урарту: VIII-VI вв. до н. э., Ленинград: Издательство государственного Эрмитажа, 1962.
8. Poghosyan G. The motif of sacrifice in the art of Van Kingdom // *Conference materials of the 12th scientific congress of young Armenian art historians*. Yerevan: NAS RA Gitutyun Publishing, 2018, 85-91 (in Arm.).
9. Dartar S., Kaplanoğlu L. An analysis of the Halo use on non-human beings and its place in art // *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 2021, Vol. 27 (47), 520-531.
10. Есаян С.А. Графическое искусство Урарту по материалам села Хараканц (Западная Армения) // *Вестник Ереванского Университета, Социальные науки*, 1998, 1 (94), С. 84-95.
11. Israyelyan H. Celestial bodies and luminaries in Bronze Age art // *Bulletin of social sciences*, Yerevan, 1968, 5, 86-93 (in Armenian).
12. Batmaz A. A New Ceremonial Practice at Ayanis Fortress: The Urartian sacred Tree Ritual on the Eastern Shore of Lake Van // *Journal of Near Eastern Studies*, The University of Chicago Press, 2013, Vol. 72 (1), 65-83.
13. Ozguc N. The Decorated Bronze Strip and Plaques from Altintepe // *Mansel'e Armağan*, 1974, VII, 847-860.
14. Арутюнян Н.В. Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван: Гитутюн, 2001.
15. Zimansky P. Urartian Material Culture as State Assemblage: An Anomaly in the Archaeology of Empire // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1995, 299 (300).
16. Leo. *Urartian Kingdom of Van: Nairi and Urartu*. Fresno: M. Gasborean Publishing house, 1950 (in Arm.).
17. Пиотровский Б.Б. История и культура Урарту. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1944.
18. Ghapantsyan G. *History of Urartu*. Yerevan: State University Publishing, 1940 (in Armenian).
19. Bunson M. *Encyclopedia of Ancient Egypt (Revised edition)*. New-York: Facts On File Inc, 2002.
20. Frankfort H. *Kingship and the Gods: A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature (The University of Chicago Press. Chicago and London, 1948)*. The University of Chicago: Phoenix Edition, 1978.
21. Юферева Н.Э. Семантика нимба в древнерусской миниатюре (по материалам лицевых списков житий русских преподобных конца XVI-XVIII вв.) // *XV ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихонского гуманитарного университета. Материалы*. М., 2005, Т. 2. С. 118-127.
22. Страхова И.А. Символика нимба в религиозном искусстве Ближнего Востока и раннехристианском искусстве // *Труды Белгородской православной духовной семинарии*. 2017. Т. VI. Вып. VI. С. 119-122.

Поступила в редакцию 06.08.2024 г.

Принята в печать 25.12.2024 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212344-359>

Исследовательская статья

Чернецов Алексей Владимирович
д.и.н., главный научный сотрудник, профессор
Институт археологии РАН, Москва, Россия
avchernets@yandex.ru

К ОЦЕНКЕ СКАНДИНАВСКОГО ВЛИЯНИЯ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ X в.

Аннотация: Статья является продолжением более ранней публикации, посвященной истолкованию декора на пиршественном роге из богатейшего погребения X в (Черная Могила, Черниговщина). Содержание этого декора связывается автором с центральным мотивом скандинавской языческой мифологии – «гибелью богов» (основная часть первой песни Старшей Эдды). Идентифицирован ряд персонажей сказания. Фигура сидящего орла с расправленными крыльями изображает мифологического персонажа, вызывающего ветер и бурю, сопровождающие конец света. Ветер служит причиной изменения направления полета стрел, пущенных антропоморфными персонажами (языческими божествами или ратниками их воинства – эйнхериями). Одна из стрел угрожает лучнику. Подобная композиция на пиршественном роге связана с представлением о мифическом роге Гьяллархорн, в который должен трубить один из богов, возвещая о конце света. Представленный в декоре мотив плетений наделяется в скандинавском прикладном искусстве и скальдической поэзии сакральным значением. Рассматривается роль рогов для питья в скандинавской мифологии и языческих обрядах. Анализируется значение находок с территории Древней Руси, включающих ряд изобразительных мотивов, связанных со скандинавскими традициями (Один и его вороны, поражение дракона мечом Сигурда); идолы языческих божеств, специфические амулеты и религиозные символы. Отмечена переключка мотивов декора пиршественного рога с языческими клятвами в составе договоров Руси с греками (945 и 971 гг.). Прослеживаемая роль норманнского следа в ранней истории Руси не умаляет представления об историческом своеобразии ее культуры – воздействие скандинавских традиций значительно уступает значению более капитального культурного влияния Византии.

Ключевые слова: скандинавские влияния; восточноевропейские материалы X в.; прикладное искусство; мифология; идеология воинов и правителей

Для цитирования: Чернецов А.В. К оценке скандинавского влияния в Восточной Европе X в. // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 344-359. doi.org/10.32653/CH212344-359

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212344-359>

Research paper

Alexey V. Chernetsov,
Dr. Sci., Prof., Chief Researcher
Institute of Archeology, RAS, Moscow, Russia
avchernets@yandex.ru

EXPLORING SCANDINAVIAN INFLUENCE IN 10TH-CENTURY EAST EUROPE

Abstract. This article is the continuation of the earlier publication on the iconographic interpretation of the decorations adorning the aurochs' drinking-horn from the exceptionally rich 10th-century burial at Chernaya Mogila, near Chernigov, Ukraine. The author posits that the horn's ornamentation illustrates the central motif of pagan Scandinavian mythology, the "Twilight of the Gods," as depicted in the first song of the "Elder Edda". Specific narrative elements are identified within the decorative scheme: the image of a seated eagle with outspread wings likely represents a mythological figure generating wind and storm, accompanying cataclysmic events. This wind appears to alter the trajectory of arrows shot by anthropomorphic figures (pagan deities or their warrior retinue, the *einherjar*), with one arrow menacingly directed at an archer. The composition may symbolize the mythical Gjallarhorn, sounded by one of the gods during these dramatic events. The plaiting motifs in the decorations are suggested to hold sacral significance in Scandinavian poetry and applied art. The article further explores the role of drinking horns in Scandinavian mythology and pagan rituals. Additionally, it examines the significance of artifacts from medieval Russian territories, including pictorial motifs linked to Scandinavian traditions – such as Odin with his ravens and Sigurd slaying the dragon – alongside idols of pagan deities, distinctive amulets, and religious symbols. The study highlights shared motifs between the horn's decorations and pagan oaths recorded in the Rus'-Byzantine treaties of 945 and 971. While acknowledging traces of Norman influence in early Russian history, the analysis underscores that the Scandinavian tradition played a significantly lesser role compared to the profound cultural impact of Byzantium, thus preserving the distinct historical character of Russian culture.

Keywords: Scandinavian influence; East European materials of the 10th century; applied art; mythology; ideology of warriors and rulers

For citation: A.V. Chernetsov. Exploring Scandinavian influence in 10th-century East Europe. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 344-359. doi. [org/10.32653/CH212344-359](https://doi.org/10.32653/CH212344-359)

Предлагаемая вниманию читателей статья является продолжением опубликованного ранее исследования, посвященного анализу выдающегося произведения восточноевропейского художественного ремесла X в. [1, рис. 1, 1]. Эта публикация завершалась рассмотрением вопроса о возможности изображения на пиршественном роге богов скандинавского языческого пантеона в сцене, связанной с темой конца света. При этом автор останавливался на вероятности многозначности (двусмысленности) идентификации основных персонажей декора, что могло быть составной частью замыслов его создателей.

Взвешенное отношение мастеров, украсивших рог, к деликатной с религиозной точки зрения теме отразилось в трактовке изображаемого события. Сцена борьбы с антропоморфным существом или зверем/чудовищем обычно представляет момент поражения побежденного оружием победителя. Между тем, в данном случае мы не видим оружия, поражающего тело жертвы. Изображена неотвратимая смертельная опасность, но не момент нанесения раны. Вероятно, при изображении божества такая сцена могла рассматриваться как кошунство, наделяться магическими свойствами, направленными против ее создателя, или будущего владельца предмета, украшенного подобным мотивом. Антропоморфные фигуры, убегающие от волка и стрел, находят в декоре оковки символическую параллель в образе двух небольших четвероногих, преследуемых хищной птицей. В данном случае опять-таки мастера избегают излюбленного мотива древнего и средневекового искусства – сцены терзания, в которых звери находятся в непосредственном контакте, причем пасть и когти хищника представлены в действии, и показывают лишь нависшую над зверьками неизбежную угрозу и очевидное превосходство птицы над намеченными жертвами.

Сакральные мотивы скандинавского искусства могли быть отмечены неясностью и двусмысленностью, допускавшимися их создателями вполне сознательно. Всадник на чудесном восьминогом коне, несомненно, наделен чертами верховного божества (Одина). Тем не менее, в частном случае он мог символизировать отмеченного чертами божества знатного воина [2, с. 34] – (рис. 1, 2). Имена конкретных божеств могли использоваться для обозначения других богов скандинавского пантеона. В Младшей Эдде сообщается: «Мы говорим “Один”, либо “Тор”, либо кто другой из асов или альвов, а потом прибавляем <...> название признака другого аса <...>. Тогда <...> наименование относится к этому другому, а не к тому, кто был назван» [3, с. 105]. В поэзии скальдов обычно обозначение конунгов и выдающихся воинов именами богов, в том числе верховных [4, с. 46, 48, 70, 78, 91 и др.]. Снорри Стурлусон сообщает: «Правильно обозначать человека и всеми хейти (иносказательные синонимы) асов <...> Не возбраняется называть его и именами альвов (божества, обитающие на третьем, верхнем небе)»; «женщину также называют именами всех богинь, норн, (божеств судьбы), валькирий и дис (мифических жриц?)» [3, с. 124, 125].

В Младшей Эдде неоднократно говорится о том, что источником скандинавской мифологии является обманчивое видение. «И они (асы) наслали ему (конунгу Гюльви) видение» [3, с. 17]. В Хеймскрингле сообщается: «Один и асы много раз состязались с Гюльви в разных хитростях и мороченьях, и асы всегда брали верх» [4, с. 13]. «Когда же он (Гюльви, только что беседовавший с асами в их дворце) хорошенько осмотрелся, видит, стоит он в чистом поле, и нет нигде ни палат, ни города». «Асы радушно его (великана Эгира) приняли, хотя не обошлось тут и без обманных чар» [3, с. 95, 97].

Источник преданий, отразившихся в «Видении Гюльви», предельно затемнен. Сам Гюльви, попав в палаты асов, называет себя «Ганглери», одним из имен Одина [3, с. 17, 40]. С ним беседуют три конунга, сидящие на тронах. «На самом низком из престолов сидит конунг, а имя ему – Высокий (Хар). На среднем сидит Равновысокий (Явнхар), а на самом высоком – Третий (Триди)» [3, с. 18]. Имена всех троих перечислены в «Речах Гримнира» как также принадлежащие Одину [5, с. 92, 93]. Таким образом, повествование Младшей Эдды допускает истолкование, согласно которому оно представляет собой беседу Одина с самим собой (точнее с тремя собственными двойниками).

Собеседники Гюльви не скрывают, что их рассказы нельзя понимать буквально. Описание чудесных пут, которыми асы связали чудовищного волка, звучит следующим образом: «Шесть сутей были соединены в них: шум кошащих шагов, женская борода, корни гор, медвежьи жилы, рыбье дыханье и птичья слюна. <...> Ты можешь и сам, рассудив, убедиться, что нет тут обману: верно, примечал ты, что у жен бороды не бывает, что неслышно ходят кошки и нету корней у гор. И такая же сущая правда и все прочее, что я тебе рассказал, пусть кое-что из этого и нельзя проверить». Тогда промолвил Ганглери: «И правда, можно поверить, что это так: ясно мне все то, что привел ты сейчас для примеру» [3, с. 50]. Поневоле вспоминается высказывание Платона («Государство»), писавшего, что «мифы —

это лживые рассказы, содержащие истину» [6, с. 96]. В Младшей Эдде прямо указывается, что скандинавская поэтика включает нарочитое затемнение смысла текста, использование двусмыслиц. «К подобным выражениям (использованию созвучных слов. – прим. А.Ч.) часто прибегают, чтобы затемнить стих, и это называется двусмыслицей <...>. Подобные слова можно так ставить в поэзии, чтобы возникла двусмыслица, и нельзя было понять, не подразумевается ли что-нибудь другое, нежели то, на что указывает предыдущий стих». [3, с. 179].

Как уже отмечалось, антропоморфные фигуры на оковке рога могли изображать не конкретных божеств, а эйнхериев, представителей их воинства, или иных знатных воинов, в частности заказчиков и владельцев богато украшенного рога. Эйнхерии (в количестве 432 000 воинов) прямо указаны, как противники Волка, направляющиеся на последнюю битву с ним в Старшей Эдде:

Пять сотен дверей

И сорок еще

В Валгалле верно;

Восемьсот воинов

Выйдут из каждой

Для схватки с Волком [5, с. 87].

Асы и их воинство – не единственные противники и жертвы Волка и других сил зла во время гибели богов.

Что же с асами?

Что же с альвами? <...>

Карлики стонут <...>

Мрут великаны,

В Хель идут люди [5, с. 35].

Неизбежная гибель ожидает самые разные категории существ, могущих иметь антропоморфный облик, в том числе род человеческий.

Антропоморфные персонажи представлены на оковке двумя фигурами. Помимо них в декоре имеется еще несколько парных образов. Это два отдельных изображения орла; два миниатюрных зверька, на которых охотится один из орлов; наконец два симметричных парных зооморфных мотива. Такие пары, возможно, иносказательно выражали множественное число. Если допустить связь отдельных антропоморфных фигур с конкретными персонажами скандинавского пантеона, то, учитывая восточноевропейское происхождение памятника, необходимо отметить, что в древнерусских клятвах X в., произносившихся при заключении мира, упоминаются лишь два божества – Перун и Велес. Произносившие клятвы скандинавы могли отождествлять эти имена с Тором и Одинем.

В новейших реконструкциях славянской дохристианской религии Перун и Велес нередко рассматриваются как антагонисты, совместное почитание не практиковалось. Это представление основано на параллелях этим божествам, которые существуют в других индоевропейских традициях. Между тем, в древнерусских текстах мотив соперничества Перуна и Велеса отсутствует. Единственное основание для их противопоставления – отсутствие Велеса в так называемом «пантеоне Владимира» – списке божеств, идолы которых были установлены князем в 980 г. в Киеве [7, стб. 79]. Но этот список нельзя считать представительным набором наиболее почитаемых восточными славянами богов. В нем отсутствуют такие имена, как Сварог (отец бога Солнца Дажьбога и божества огня Сварожича) и Велес/Волос. Важнейшую роль в славянском пантеоне таких богов, как Симаргл, Хорс, Стрибог и Мокошь, и их повсеместное почитание восточными славянами нельзя считать достаточно обоснованными. По-видимому, список божеств в составе «пантеона Владимира» определялся обстоятельствами, связанными со временем и местом его сооружения, и не в полной мере отражает реальную картину иерархии небесных богов восточных славян. Клятвы именами Перуна и Волоса, упоминаемыми совместно, дважды фигурируют в Начальной летописи под 907 и 971 гг. [7, стб. 32 и 73].

Вооружение антропоморфных фигур на оковке – луки – вряд ли могут рассматриваться как атрибуты конкретных божеств. В образе лучников фигурируют лишь второстепенные представители скандинавского пантеона (Уль, Скади). Не исключена возможность изображения с луками верховных богов. «Стрелки громные» (кремневые орудия первобытного человека) восточные славяне традиционно связывали с молнией (и, соответственно, Перуном). Бог-громовник при этом мог приобретать черты стрелка из лука. Уподобление молнии стреле – архаичная индоевропейская традиция, мотив известен

и у других народов. Магическое заклинание на одном из западно-финских языков, на берестяной грамоте XII в. из Новгорода включает слова о «божьей стреле» [8].

Сидящая фигура орла справа от антропоморфных фигур (по Б.А. Рыбакову – «вещая птица») остается наименее ясным элементом композиции. Вероятно, это великан-оборотень Хресвельг (Пожиратель трупов), в образе орла сидящий «у края небес» [5, с. 78]. Описание конца света в Старшей Эдде включает слова «клекочет орел, павших терзает» [5, с. 34].

Комментаторы первой половины XX в. полагали, что речь в обоих случаях идет об одном персонаже [9, с. 57, сноска а]. Позднейшие издатели об этом умалчивают. Думается, что присутствие именно Хресвельга вполне уместно и при описании «гибели богов», и в декоре ритона. Дело в том, что его основная функция – вызывание ветра.

*Он ветер крылами
Своими вздымает
Над всеми народами* [5, с. 78].

На оковке орел представлен сидящим с приподнятыми крыльями. Между тем, важнейший признак конца света – бурные ветры, «великанская зима»,

*Век бурь и волков
До гибели мира.*

*Трепещет Иггдрасиль,
Ясень великий,
Гудит древний ствол* [5, с. 34].

В Младшей Эдде сообщается, что ветер зовется «ураганом», «попутным», «дуновеньем», «бурей», «вихрем», «порывом». «Какие есть кеннинги (иносказательные синонимы) битвы? Зовут ее “бурей оружия, щитов, Одина, валькирий или конунгов воителей”» [3, с. 152, 165]. Битву в скальдической поэзии называют также «непогодой либо бураном Хьяднингов». В кеннингах метательного оружия нередко упоминают град, вьюгу, либо дождь. Стрелы фигурируют как «град лука, или тетивы, или щитов, или битвы» [3, 153–155].

Хаотическое расположение изменивших свое направление стрел на оковке, по-видимому, обусловлено вихрем, вызванным взмахами крыльев чудовищного орла. Орел и стрелы иллюстрируют наиболее драматический мотив декора – поражение антропоморфных персонажей собственным оружием.

Присутствует в Старшей Эдде и представленный на оковке мотив поражения собственным оружием:

*Пусть не разит
Меч твой в битве,
Разве что сам ты
Сражен им будешь* [5, с. 200].

В числе заклинаний, известных одному Одину, одно должно остановить полет пущенной стрелы:

*... Пятое (заклинание) знаю, –
Коль пустит стрелу
Враг мой в сражение,
Взгляну – и стрела
Не долетит,
Взору покорная* [5 с. 76].

Мотив поражения собственным оружием встречается в древнерусской книжности не только в связи с договорами с греками. В «Задонщине», произведении, посвященном Куликовской битве, богатырь «хоробрый Пересвет» говорит своему спутнику Ослябе: «Лучши бы есмь сами на свои мечи наверхлися, нежели нам от поганых положенным пасти» (так в древнейшем Кирилло-Белозерском списке конца XV в.) [10, с. 169]. Вообще говоря, довольно странное заявление из уст богатыря (в данном случае, к тому же, монаха!).

Мотив возвращающейся стрелы, поражающей ее владельца, неоднократно повторяется в позднейших русских воинских заговорах («воротитесь [стрельные] железца (наконечники) к тому, кто вами стреляет» [11, с. 35, 36, 186, 259, 292, 293]. В Великоустюжском сборнике подобных заклинаний 30-х гг. XVII в. он, как и в скандинавской традиции, может связываться с образом вьюги, метели. «Ой естя мои (чудесного железного мужа) дети, стрелные железца, не ходите вы на того раба Божия имярек <...>».

Воротитес(ь) вы, железца, остреем на старого государя (хозяина), а к тому рабу Божию имярек уши-ма (задом наперед). Как метет метел(ь), прамо не летит, так же вы, стрелы метитес (мятитесь), прамо не летите и не ходите на раба Божия имярек» [11, с. 186].

Два зооморфных образа, входящих в реконструируемую композицию, представлены охваченными лентой плетеного мотива, завершающейся элементом растительного декора. Эта лента объединяет фигуры петуха и волка. Далее она захватывает ближайшее к ним одно из изображений птиц, составляющих симметричную пару. При этом правая птица соединена лентой с соседней фигурой волка, а левая – с расположенным за ней изображением орла, охотящегося на небольших зверьков. Дополнительные ленты выступают в роли петель на шеях обеих птиц. Мотив переплетения, связывания отразился также в трактовке парных зооморфных образов, сплетенных посредством прорезей в телах. В одном случае переплетены крылья за спиной левой птицы, в другом – шеи у пары волков.

Ленты плетений в скандинавской традиции могут иметь самостоятельное смысловое значение. В Младшей Эдде сообщается: «Как именуют (в поэзии) богов? Их называют “узы”, “оковы”» [3, с. 162]. Такое неожиданное название, очевидно, обусловлено связью почитания божеств с представлениями о неотвратимой, неизбежной судьбе. Наличие мотива плетения на роге выглядит вполне уместным. Напомню, что латинское слово “religio” происходит от глагола «связывать».

Тема «гибели богов» находит свое соответствие и в назначении объекта, который украшает рассматриваемая композиция. Во время этих драматических событий бог Хеймдалль трубит в рог Гьяллархорн [5, с. 34]. В Младшей Эдде это не только боевая труба, но также рог для питья, из которого великан Мимир пьет из источника мудрости. По-видимому, тем же сосудом с той же целью пользуется и сам Один [3, с. 33].

Подобные рога могли иметь ритуальное значение как у скандинавов, так и у их соседей, западных и восточных славян. Турий рог в руках божества можно видеть на наиболее известном восточнославянском каменном изваянии, так называемом Збручском идоле (найден в Западной Украине, хранится в краковском музее) [12] – (рис. 1, 1). Это четырехликое изваяние обычно сопоставляют с известным по описаниям идолом Святовита из западнославянского святилища в Арконе (о. Рюген).

«В здании огромное изваяние, во всем подобное человеческому телу, но величиной превосходящее, удивляло четырьмя головами <...>. В правой руке [бог] держал рог, изготовленный из разного рода металлов, который жрец этого святилища обычно каждый год наполнял вином, чтобы предсказать по уровню жидкости урожай будущего года» [13, с. 212].

В Старшей Эдде повествуется о том, что сам Один пьет из рога, в его уста вложены слова:

«Христ и Мист (валькирии)

Пусть рог мне (Одину) подносят» [5, с. 55] (ср.: рис. 1, 2, 3).

Питье из рога упоминается в Младшей Эдде и в рассказе о другом почитаемом божестве. «Тор сказал, что всего охотнее он бы померялся с кем-нибудь силами в питье. Утгарда-Локи говорит, что это устроить нетрудно, Идет он в палату, позвав своего стольника, велит подать штрафной рог, из которого обычно пьют его люди <...>. Тор глядит на рог и находит, что он невелик, хотя и длинен изрядно». [3, с. 73].

Снорри Стурлусон в «Хеймскрингле» (Сага о Хаконе Добром) сообщает об использовании норвежцами рогов для питья при совершении языческих праздничных обрядов. «Осенью, близко к зиме, в Хладире справлялся жертвенный пир, и конунг (принявший к этому времени христианство. – прим. А.Ч.) отправился на него <...>. Когда первый кубок был налит, Сигурд ярл произнес пожелание и посвятил кубок Одину. Он испил из кубка и передал его конунгу. Конунг принял рог и перекрестил его. Тогда Кар из Грютинга спросил:

– Почему конунг поступает так? Или он не хочет участвовать в жертвоприношении?

Сигурд ярл отвечает:

– Конунг поступает так, как все, кто верует в свою мощь и силу, и посвящает свой кубок Тору. Он сделал знак молота над рогом, прежде чем испить» [4, с. 76]. Ритуальное значение рога на языческих празднествах, включавших жертвоприношения, очевидно.

В «Речах Сигрдривы», содержащих советы валькирии Сигурду, главному герою скандинавского эпоса, включены рекомендации, предназначенные для магической защиты рога для питья:

Руны пива

Познай, чтоб обман

*Тебе был не страшен!
Нанеси их на рог <...>.
Рог освяти,
Опасайся коварства,
Лук брось во влагу;
Тогда знаю твердо,
Что зельем волшебным
Тебя не напоят [5, с. 241].*

Какое значение могло иметь изображение мифологического сюжета, предлагаемого в качестве интерпретации изображений на ритоне? По-видимому, его можно связать с зафиксированным у скандинавов обрядом произнесения на пирах клятв-обетов.

В Саге об Инглингах сообщается о том, что ритуальное питье из рога могло быть частью обряда, призванного подтвердить наследственные владельческие права, сопровождать клятвы-обеты, отражавшие военно-политические притязания. «Ингьяльд конунг велел устроить большой пир в Упсале, чтобы справить тризну по Энунду конунгу, своему отцу <...>. Когда справляли тризну по конунгу или ярлу, тот, кто ее устраивал и был наследником, должен был сидеть на скамеечке перед престолом до тех пор, пока не вносили кубок, который назывался Кубком Браги. Затем он должен был встать, принять кубок, дать обет совершить что-то и осушить кубок. После этого его вели на престол, который раньше занимал его отец. Тем самым он вступал в наследство после отца. <...>. Когда Кубок Браги принесли, Ингьяльд конунг встал, взял в руки большой турий рог и дал обет увеличить свою державу вполтину во все четыре стороны или умереть. Затем он осушил рог» [4, с. 30, 31]. Существенно, что в данном случае в качестве ритуального сосуда использовался рог.

Произносившиеся клятвы, наряду со словами о поражении собственным оружием, могли содержать формулы, подобные включенной в договор 945 г. — «дондеже солнце сияет и весь мир стоит» [7, стб. 47, 53] (в переводе на язык скандинавской мифологии — до гибели богов [5, с. 244]).

По существу, подобные формулы являются универсальными для самых разных времен и народов:
*Клянусь я первым днем творенья,
Клянусь его последним днем.*

Оставшиеся мотивы декора оковки не противоречат предлагаемой интерпретации. Они также находят соответствия в скандинавской традиции. Два изогнувшихся волка с переплетенными шеями могут быть соотнесены с двумя парами волков, упоминаемых в Старшей и Младшей Эдде. Это Гери и Фреки, спутники Одина, или волки, стремящиеся поглотить солнце и луну [3, с. 28, 59]. Судя по мотиву мирового древа (ясеня Иггдрасиль), которым завершаются их хвосты, это Гери и Фреки (Игг — одно из имен Одина). Симметричная пара птиц с звериными хвостами (эта деталь могла не наделяться символическим смыслом) также осложнена мотивом древа, вырастающего из их крыльев. В Младшей Эдде упоминается пара лебедей, обитающих возле мирового древа. Более вероятно, однако, что это птицы, связанные с войной и кровью — вороны или орлы. Петли на их шеях, по-видимому, указывают на то, что это вороны Одина (бога повешенных) [3, с. 105, 106]. Два ворона сидят на плечах этого бога. Они летают над миром и рассказывают ему обо всем, что они увидели [3, с. 59; 5, с. 86, 87; 4, с. 14]. Сложенные за спинами птиц крылья, как и петли, вероятно, указывают на их жертвенный характер. Птица со скрещенными крыльями представлена на одном из готландских камней.

В верхней части правого (от зрителя) крыла птицы, голова которой обращена в сторону волка, имеется тамгообразный трехчастный знак, наличие которого специально отметил Б.А. Рыбаков. «На крыле правого чудовища имеется сложный знак, возможно, являющийся княжеской тамгой» [14, с. 47]. Этот знак можно интерпретировать как разновидность трикветра, популярного культового символа скандинавов, связанного с богами-асами [15, с. 122, рис. 1; 16, с. 190, рис. 147] — (рис. 2, 3).

Небольшая сцена, помещенная между двумя симметричными парами зооморфных образов — преследующий двух небольших зверьков (собак?) — крупный пернатый хищник. Композиция, являющаяся разновидностью сцен терзания, и, возможно, является своеобразной параллелью мотива «гибели богов».

В декоре оковки рассматриваемого рога восточные черты сосуществуют со скандинавскими, что отражает синкретический характер культуры древнерусской знати эпохи. В клятвах скандинавских воинов, заключавших договоры Руси с греками, упоминаются имена славянских божеств. Житель Киева

варяжского происхождения, как член языческой городской общины, мог быть по жребию принесен в жертву местным богам [7, стб. 82]. В Восточную Европу проникали изобразительные сюжеты и иные предметы, связанные со скандинавским язычеством. Помимо идолов языческих божеств это скандинавские амулеты [17; 18] – (рис. 2, 1, 2).

Мотив, в котором опознается сюжет скандинавской мифологии – Один и его вороны, встречается на артефактах, обнаруженных на территории Древней Руси. Известны находки скандинавского происхождения с изображениями, которые можно связывать с этим мотивом. Г.Ф. Корзухина предложила достаточно аргументированное истолкование изображений на кресалах Прикамья, как отражение мифа об Одине и воронах [19] – (рис. 1, 6). Механизм переноса скандинавского мифа в Прикамье остается, все же, неясным. При этом медальоны и другие изображения антропоморфной фигуры с двумя птицами, известные и в Скандинавии [2, с. 25; 20, с. 202, рис. 302, 303, с. 203, рис. 304; 21, с. 241] – (рис. 1, 4, 5), и в Восточной Европе [22, с. 410, рис. 198, 3–5] – (рис. 1, 6–9) логично связать именно с этим мифом. Тот же мотив усматривает М.В. Седова на литейной форме из Суздаля, на которой также представлена скандинавская руническая надпись [23, с. 84, 85, рис. 20].

Образ вещей птицы, сообщающей владельцу о событиях в дальних странах, распространялся в скандинавской книжности на легендарных древних шведских конунгов. «Даг, сын Дюгтви конунга, был <...> такой мудрый, что понимал птичий язык. У него был воробей, который ему многое рассказывал. Воробей этот летал в разные страны. Однажды он залетел в Рейдготланд, в местность, что зовется Вёрви. Там он сел на поле и стал клевать что-то. А хозяин подошел, взял камень и убил воробья. Даг конунг был очень недоволен тем, что воробей не возвращается. Он принес в жертву кабана, чтобы узнать, куда девался воробей, и получил ответ, что воробей убит в Вёрви. Тогда он собрал большое войско и направился в Страну Готов» (Сага об Инглингах) [4, с. 19]. Два ворона могут оказаться в исландских сагах спутниками персонажей, не относящихся к высшей знати. «Хегни вышел во двор и передал Скарпхедину разговор <...>. Затем они направились на Мысок. Два ворона всю дорогу летели за ними» (Сага о Ньяле, LXXIX) [24]. Наличие в этом эпизоде мифологической аллюзии представляется несомненным.

Специфическое изображение на одной из сторон «топорика Андрея Боголюбского» [25, с. 51] (рис. 3, 2) было истолковано В.И. Сизовым как изображение змея-оборотня Фафнира, пораженного мечом Сигурда [26] из древнего сказания, в котором соседствуют эпические и мифологические мотивы (ср.: рис. 3, 1, 3). Значительная подборка находок, обнаруженных на древнерусских памятниках, связанная с язычеством скандинавов, рассмотрена в специальной публикации А.Е. Мусина [27; см. также 28].

Изделия, находящие ближайшие аналогии в скандинавских древностях, обнаруживаются порой на таких территориях, где, судя по летописным упоминаниям, трудно было предполагать проникновение викингов. Я имею в виду богато украшенную фибулу, обнаруженную в окрестностях Ельца [20, с. 88, 89, рис. 39]. Древлян, упорно сопротивлявшихся дружинникам сына Рюрика, Игоря, можно было бы посчитать неким оплотом славянского сопротивления варяжским князьям. Но и при раскопках их столицы, Искоростеня, были обнаружены характерные украшения [29, с. 182] (рис. 2, 5), находящие ближайшие аналогии в Швеции [30, с. 137]. Возможно, это последствия взятия города войсками княгини Ольги. Отмечу, что византийский источник называет убийц Игоря германцами [31, т. I, Примечания, стб. 112, прим. 401], хотя, конечно, этнонимы византийских хронистов полного доверия не вызывают.

И.И. Срезневский объяснял неясное место в тексте договора Святослава с греками [32, стб. 995, 996] «будем колоти (чтение наиболее раннего списка; в других рукописях «золоти») яко золото» [7, стб. 73; 33] как мотив скандинавского мифа – упоминание колдуньи Гульвейг (первая часть имени означает «золото»), вызвавшей первую войну ванов и асов, которую закололи копьями, но оживающей снова, чтобы возбуждать распри и войны.

*Помнит войну она
первую в мире:
Гульвейг погибла,
пронзенная копьями,
жгло ее пламя
в чертоге Одина,*

*трижды сожгли ее,
трижды рожденную,
и все же она
доселе живет* [5, с. 28].

Не поддающееся убедительному истолкованию слово «золоти» в договоре 971 г. повторяется в нескольких летописных списках, а «колоти» – лишь в одном (но древнейшем). При этом прочтение «колоти яко золото и «своим оружием да исечени будем» включает параллелизм «колоти–исечени», выпадающий при прочтении «золоти».

В ряде позднейших рукописей, восходящих к тексту Повести временных лет, договор 971 г. завершается дополнением «и сотворихом о том пинехросу» («пинехросу») [34, с. 62; 35]. Известное только в данном контексте слово «пинехруса» находит объяснение в греческом языке (πίναξ – доска и χρυσοῦς – золотой). Очевидно, в ходе подписания договора использовалась золотая «табличка проклятия», протыкание которой символизировало наказание, ожидающее нарушителей договора.

«Таблички проклятия» – широко распространенная в античном мире разновидность амулетов [36–39]. Это металлические, обычно свинцовые, таблички, применявшиеся для вредоносной магии. Свернутые в рулон таблички помещали в могильные ямы или святилища подземных богов, с целью обречь прокливаемого на смерть. Встречаются таблички, предназначенные нанести вред торговым конкурентам, соперникам, гладиаторам, наездникам, участникам состязаний, и даже их коням. Такие таблички часто находят со следами преднамеренных повреждений, протыкания, с вбитыми гвоздями или стержнями. Металлические пластинки с магическими надписями были широко распространены в Средние века в качестве амулетов, зачастую в виде подвесок. Такие подвески встречаются в византийских [40, табл. 6, с. d, f] и скандинавских [18] (рис. 2, 1) материалах.

В последние десятилетия внимание исследователей привлекла значительная группа болгарских амулетов, многие из которых относятся к X в. На некоторых встречены глаголические буквы, что подтверждает раннюю дату. Это металлические (свинцовые и оловянные), свернутые в рулоны пластинки с заклинаниями [41, 42]. Эти находки дают возможность для сопоставления археологических находок с текстами рукописей. Болгарские амулеты несомненно связаны с более ранними табличками проклятия. Многие из них включают проклятия, адресованные представителю нечистой силы – «нежиту». Подобные амулеты в Древней Руси распространены не были. Однако сходные заговоры против «нежита» и «трясавиц» (лихорадок) встречаются в восточнославянских рукописях и берестяных грамотах [43; 44, с. 16–18]. Наличие слова «пинехруса» в летописных текстах свидетельствует, что употребление табличек проклятия было знакомо восточным славянам, по крайней мере, в сфере дипломатии, и свидетельствует в пользу чтения «колоти яко золото».

А.С. Орлов, крупнейший исследователь древнерусской книжной традиции, соглашался с истолкованием договора 971 г. И.И. Срезневским. Синкретический характер языческой культуры эпохи представлялся ему естественным. По мнению А.С. Орлова, отец Владимира Киевского, крестившего Русскую землю, «варяг Святослав ... дорожил родной мифологией, которая нам известна по святославову договору с греками (971 г.), а, может быть, и по таким произведениям, как “Эдда” или “Нибелунги”» [45, с. 8]. В 30-х гг. подобные проявления норманизма считались допустимыми; они не входили в противоречие с борьбой против «великорусского шовинизма» первых послереволюционных лет. В 1930 г. выступавший в роли знаменосца марксизма в области археологии В.И. Равдоникас свободно публиковал за рубежом на немецком языке известную работу «Норманны эпохи викингов в Приладожье» [46]. Поворот советских историков в сторону патриотизма (в частности, великорусского) обозначился лишь в 1936 г. после выхода в «Правде» разгромной статьи против постановки пьесы Демьяна Бедного «Богатыри», в которой осмеивались герои былинного эпоса.

Повесть временных лет сообщает о скандинавском происхождении династии киевских князей и о значительной роли варяжских дружинников в событиях первых веков русской истории. Возникает вопрос, как эти сведения могли восприниматься древнерусскими книжниками, этническими славянами. Древнерусский патриотизм, в его своеобразной средневековой форме, представления о единстве Древней Руси и значении его поддержания нашли достаточно выразительное отражение в ранних летописных текстах. В древнерусской книжности можно найти даже проявления осознания единства всех славянских народов (своего рода архаический панславизм). В основном они связаны с наследием кирилло-мефодиевской традиции, но их можно найти и в высказываниях киевских князей

дохристианской поры. В летописной статье 969 г. Святославу приписываются слова: «Не любо ми есть в Киеве быти, хочю жити в Переяславце на Дунаи, яко то есть середя земли моеи» [7, стб. 67]. Очевидно, князь планировал создание державы, включающей земли как восточных, так и южных славян.

Патриотизм широкого плана, охватывавший заботу о всей русской земле, мог быть распространен в основном у представителей боярско-княжеской верхушки и наиболее просвещенных книжников. Для большинства рядового населения понятия о родине сужались до более ограниченных пределов, связанных с границами родоплеменных образований, а позднее – феодальных владений разного уровня. При этом значительную роль в среде элиты общества и горожан начинают играть региональные интересы. Стремления к единству русской земли достаточно рано начинают вызывать у современников опасения, что они могут быть связаны со своекорыстными устремлениями отдельных князей, и их греховными, подчас злодейскими планами. Классическому злодею Начальной летописи, Святополку Окаянному приписывался замысел «Избью всю братию свою, и приму власть русскую един» [7, стб. 139].

Возвеличивание Русской земли выразительно представлено в одном из наиболее ранних произведений древнерусской книжности, «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона. Последний писал про языческих правителей Руси: «Не в хуе бо, и не в неведоме земле владычествоваша, но в Русской, яже ведома и слышима есть всеми концы земли» [47, с. 42, 44]. В средневековом мировосприятии подобное отношение к отечеству, «роду русскому» и «языку словенскому» могло сочетаться с уважительным отношением к представителям знати и правителям чужеземного происхождения. Необходимо учитывать, что для средневекового общества принадлежность к аристократии была важнее этнической. Лица недостаточно ясного, но чужеземного происхождения, могли приписывать своим предкам принадлежность к исключительно прославленному и знатному роду.

Своему, коренному населению, тоже требовалась возможно более славная родословная. В христианскую эпоху это достигалось путем поиска предков в библейских упоминаниях ближайших потомков Адама и Ноя. В дальнейшем своих прародителей искали среди участников Троянской войны, соратников Александра Македонского, римских патрициев и т.п. Древние скандинавы гордились тем, что их боги и язык происходят из Азии, где «сама земля <...> во всем прекраснее и лучше, и люди, ее населяющие, тоже выделяются своими дарованиями: мудростью и силою, красотой и всевозможными знаниями» [3, с. 11, 12]. Средневековые исландцы гордились происхождением от обитателей Трои, которая находилась «вблизи середины земли». Поляки, в свою очередь, гордились в эпоху Средневековья и Возрождения своим происхождением от сарматов, а знатные литовцы утверждали, что их предки – римские патриции, бежавшие от тирании Нерона.

Популярность подобных, зачастую фантастических, генеалогий подкреплялась историей многих варварских королевств, основанных пришельцами на чужих землях. Название Франции происходит от германского племени франков; власть вестготских королей достаточно долго охватывала большую часть Пиренейского полуострова и Южную Францию. Древнейшее славянское раннегосударственное образование возглавлял Само, франк по происхождению. Связь становления государственности с завоеваниями прослеживается и по завершении эпохи Великого переселения народов. Достаточно вспомнить основавших болгарскую государственность протоболгар (тюркских кочевников); историю Венгрии. Абхазские цари в течение столетий правили Грузией. Реальные факты завоеваний обрастали легендарными подробностями – венгерские короли считали себя потомками Аттилы.

На подобном фоне чужеземное, заморское происхождение киевских князей не выглядело в глазах современников чем-то исключительным или неподобающим. Все же, в эпоху становления Русского централизованного государства, происхождение правящей династии от заурядного правителя эпохи Раннего Средневековья могло восприниматься как недостаточно престижное. Соответственно, появляется предание о происхождении Рюрика не из Скандинавии, а из Пруссии, и при этом из рода римского императора Августа (от его, неизвестного в античных источниках, брата Пруса) [48, с. 426, 427; комм. на с. 729]. Представление, что власть повелителя мировой империи распространялась на Пруссию, очевидно, объясняется тем, что земли Тевтонского ордена могли рассматриваться на Руси как часть Священной Римской империи германской нации.

Средневековый патриотизм Начальной летописи наглядно отразился в словах, обозначающих цель создания этого памятника «откуда пошла есть Руская земля». Летописец указывает дату, «когда нача прозывати Руская земля» – 852 г. [7, стб. 17], т.е. до призвания варягов. Под 862 г. «русь», несомненно, фигурирует как название скандинавского племени, «и от тех варяг прозвася Руская земля»

[7, стб. 19, 20]. Под 882 г. сообщается, что Олег, овладев Киевом, сказал «се буди мати градом руским» [7, стб. 23]. При описании похода Олега на Царьград в 907 г. выясняется, что в составе его войска выделялись «словене» и «русь», причем последний этноним обозначал привилегированную часть его войска [7, стб. 32]. Между тем в летописной статье 898 г. сообщается, что «словеский язык и руский одно есть, от варяг бо прозвашеся русью, а первое быша словене» [7, стб. 28].

В заключение отметим, что признание значительной роли скандинавов в эпоху становления Древнерусского государства работает против крайностей «киевцентрической» модели его истории. Первоначальным ядром будущей «империи Рюриковичей» были все же северные земли (прежде всего Новгород); первым толчком к его формированию, очевидно, явилось стремление скандинавов контролировать волжский путь, по которому перемещались потоки восточного серебра, надежно засвидетельствованные археологическими находками. В дальнейшем имели место повторяющиеся захваты Киева новгородскими князьями – Олегом, Владимиром и Ярославом Мудрым (причем последний трижды приходил на киевский стол из Новгорода), а позднее владимиристо-суздальскими (Юрием Долгоруким и Андреем Боголюбским).

Послужившие толчком для написания двух статей турий рог из Черной Могилы и украшающий его декор – исключительно характерные свидетельства эпохи становления Древнерусского государства и завершающей стадии бытования языческих культов, демонстрирующие синкретические культурные традиции полиэтничных дружин Восточной Европы. Эти традиции ярко отразились в мотивах, украсивших шедевр элитарного художественного ремесла своего времени.

Признание норманнского следа в ранней истории Руси не наносит существенного ущерба представлениям об историческом своеобразии ее культуры – элементы скандинавских культурных традиций не оказали на нее столь значительного влияния, которое можно было бы сопоставить с несравненно более капитальным влиянием Византии.

Финансирование: Работа выполнена в рамках темы НИОКТР № 122011200266-3.

Acknowledgements. The study was carried out within the framework of NIOKTR No. 122011200266-3.

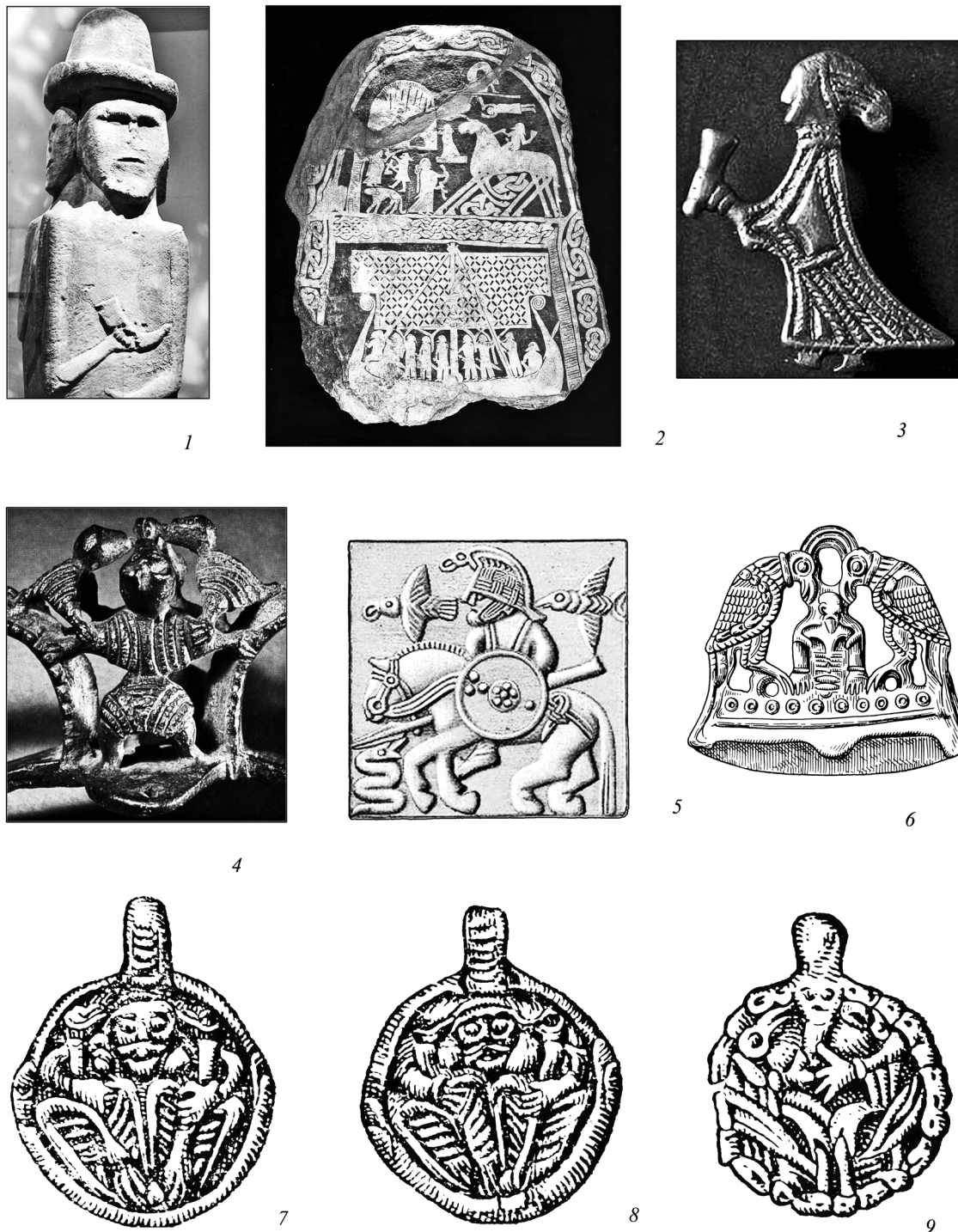


Рис. 1. Ритуальное значение рога; изображения, связанные с образом Одина. 1 – Збручский идол (по Б.А. Рыбакову). 2 – Один (или богоподобный знатный воин), въезжающий в Валгаллу; встречающая его валькирия с рогом. Готландский камень, Ченгвиде, Алсгут, VIII–IX вв. Стокгольм, Музей истории. (по «Наследию варягов»). 3 – Серебряная фигурка валькирии с рогом. О. Эланд, Швеция, X в. (Стокгольм, Музей истории, по Е.М. Мелетинскому). 4–9 – Антропоморфный образ с парой птиц (Один и его вороны). 4 – Бронзовая деталь конской упряжи. Готланд, IX в. (по «Наследию варягов»). 5 – Бронзовая пластина. Вендель, Швеция, VIII в. Стокгольм, Музей истории (по Е.М. Мелетинскому). 6 – Кресало, Прикамье (по Г.Ф. Корзухиной). 7–9 – Подвески-медальоны, найденные в Восточной Европе (по Б.А. Рыбакову). 7, 8 – Курская обл.; 9 – Владимирская обл.

Fig. 1. Ritual Significance of the Drinking Horn; Images Related to Odin.

1 – The Zbruch Idol (after B.A. Rybakov). 2 – Odin (or a god-like noble warrior) arriving in Valhalla and a valkyrie offering him a drinking horn. The Tjängvide image stone, Gotland, Sweden, 8th–9th century. Stockholm, Swedish Museum of National Antiquities (after The Viking Heritage). 3 – Silver figurine of a valkyrie. Öland Island, Sweden, 10th century. Stockholm, Swedish Museum of National Antiquities (after E.M. Meletinskiy). 4–9 – Anthropomorphic figures accompanied by a pair of birds (Odin and his ravens). 4 – Bronze horse harness detail. Gotland, 9th century (after The Viking Heritage). 5 – Bronze plate. Vendel, Sweden, 8th century. Stockholm, Swedish Museum of National Antiquities (after E.M. Meletinskiy). 6 – Striking steel. Kama region (after G.F. Korzukhina). 7–9 – Medallion pendants from Eastern Europe (after B.A. Rybakov). 7, 8 – Kursk region; 9 – Vladimir region

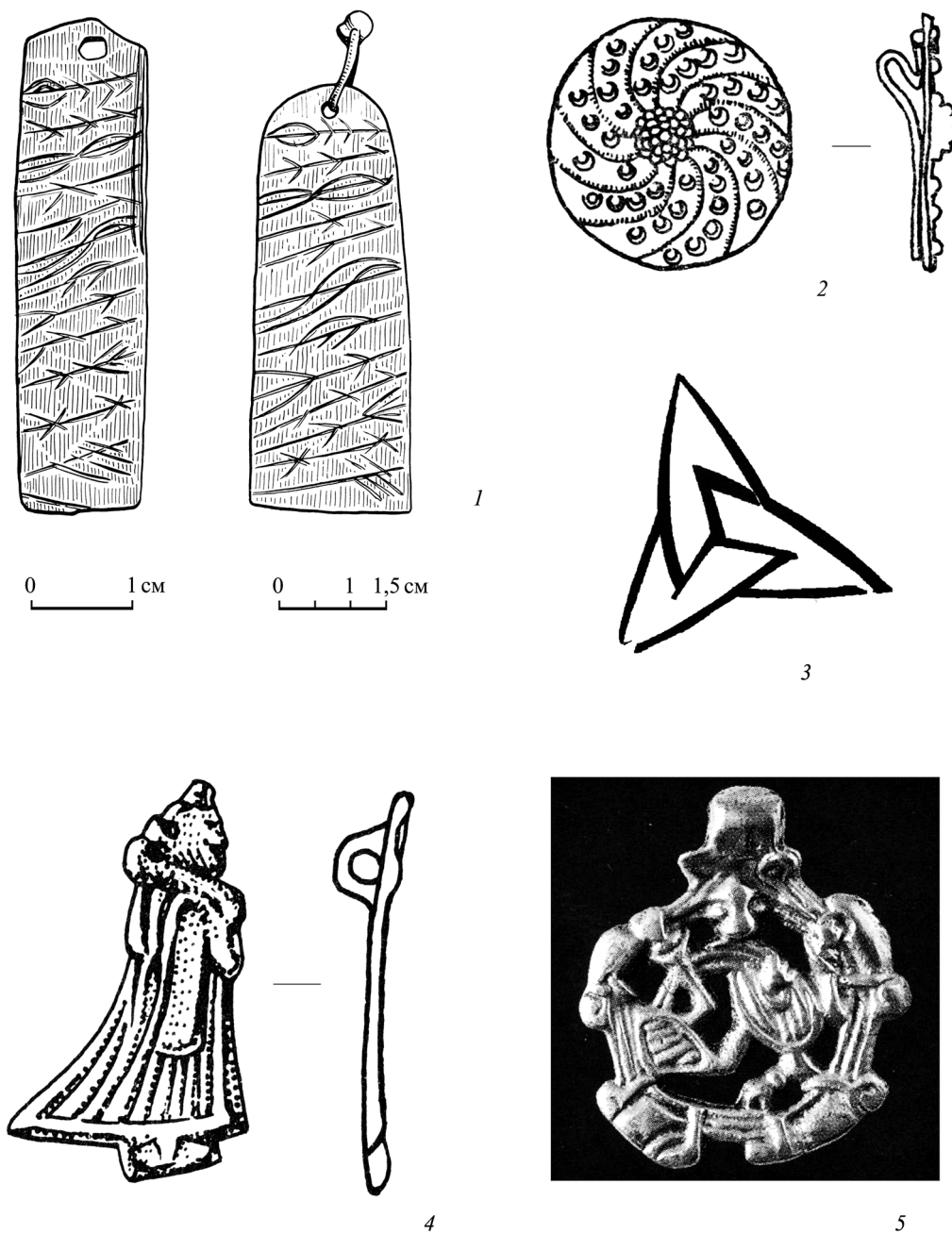


Рис. 2. Скандинавские амулеты, религиозные символы и мифологические мотивы. 1 – Подвески с магическими руническими надписями. Новгородское (Рюриково) Городище (по Е.Н. Носову). 2 – Подвеска-амулет в виде щита из Гнёздова (по Г.Л. Новиковой). 3 – Трикет (валкнут) – «узел павших», вырезанный на уключине лодки из раскопок в Новгороде (по В.Я. Петрухину). 4 – Серебряная фигурка валькирии. Новгородское (Рюриково) Городище (по Е.Н. Носову). 5 – Подвеска скандинавского типа с мотивом «хватающего зверя» из раскопок летописного Искоростя (по П.П. Толочко)

Fig. 2. Scandinavian amulets, religious symbols, and mythological motifs.
 1 – Pendants with magic runic inscriptions. The Novgorod (Ryurik) Gorodishche (after E.N. Nosov). 2 – Shield-shaped pendant amulet. Gnezdovo (after G.L. Novikova). 3 – Triquetra, valknut (“knot of the dead”) carved on an oarlock from the boat excavated in Novgorod (after V.Ya. Petrukhin). 4 – Silver figurine of a valkyrie. The Novgorod (Ryurik) Gorodishche (after E.N. Nosov). 5 – Pendant of Scandinavian type depicting a gripping beast motif. Excavations of Iskoroste, mentioned in Rus’ chronicles (after P.P. Tolochko)



1



2



3

Рис. 3. Изображения змея-оборотня Фафнира, поражаемого мечом Сигурда. 1 – наскальное изображение из Рамсунда, Сендерманланд, Швеция (по Дж. Грэхем-Кэмпбеллу). 2 – Топорик Андрея Боголюбского (по Б.А. Рыбакову). 3 – Резьба по дереву, церковь в Хилестаде, Сетесдаль, Норвегия, XIII в. (по А.А. Спицыну)

Fig. 3. Depictions of the were-dragon Fafnir stricken by Sigurd's sword.

1 – Rock-carving from Ramsund, Söndermanland, Sweden (after J. Graham-Campbell). 2 – Battle-axe of Prince Andrey Bogolyubskiy (after B.A. Rybakov). 3 – Woodcarving from the Hylestad Church, Setesdal, Norway, 13th century (after A.A. Spitsyn)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Чернецов А.В. Турий рог из Черной Могилы (опыт интерпретации декора) // История, археология и этнография Кавказа. Т. 20. № 2. 2024. С. 398–416.
2. Янссон И., Мельникова Е.А., Тегнер Ё., Панова Т.Д. Наследие варягов – диалог культур. М.; Стокгольм: Centraltryckeriet, 1996. 120 с.
3. Младшая Эдда / Отв. ред. М.И. Стеблин-Каменский, пер. О.А. Смирницкой. Л.: Наука, 1970. 256 с.
4. Снорри Стурлусон. Круг земной / Отв. ред. М.И. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 1980. 688 с.
5. Старшая Эдда: Эпос / Пер. А.И. Корсуна. СПб.: Азбука-классика, 2001. 464 с.
6. Платон. Диалоги / Пер. с древнегреческого. М.: Изд-во АСТ, 2001. 384 с.
7. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. М.: Изд-во Восточной литературы, 1962. 580 с.
8. Елисеев Ю.С. Древнейший письменный памятник одного из прибалтийско-финских языков // Изв. АН СССР, Отд. лит. и языкознания, 1959, т. XVIII, вып. 1. С. 65–72.
9. Хрестоматия по зарубежной литературе Средних веков / Сост. Б.И. Пуришев и Р.О. Шор. М.: Учпедгиз, 1953. 704 с.
10. Адрианова-Перетц В.П. Задонщина. Текст и примечания // Труды Отдела древнерусской литературы Института литературы (Пушкинского Дома) АН СССР, т. V. М.-Л., 1947. С. 194–224.
11. Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., Индрик, 2002. 584 с.
12. Гуревич Ф.Д. Збручский идол // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л.: АН СССР. 1941. № 6. С. 279–287.
13. Саксон Грамматик. Деяния данов. В 2-х тт. (в 16 книгах) / Пер. с лат. А.С. Досаева. Под ред. И.А. Настенко. М.: Русская панорама, 2017. Т. 2. 616 с.
14. Рыбаков Б.А. Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии древнерусских городов. Т. I. МИА. № 11. М.; Л.: АН СССР, 1949. С. 7–102.
15. Петрухин В.Я. «Начаша владети сами себе и города ставити»: археология и источники варяжской легенды // «Земли родной минувшая судьба...». К юбилею А.Е. Леонтьева. М.: ИА РАН, 2018. С. 121–125.
16. Монгайт А.Л., Старая Рязань / Материалы и исследования по археологии древнерусских городов. Т. IV. МИА. № 49. М.: АН СССР, 1955. 228 с.
17. Новикова Г.Л. Скандинавские амулеты из Гнездова // Смоленск и Гнездово (к истории древнерусского города). М.: МГУ, 1991. С. 175–199.
18. Мельникова Е.А., Носов Е.Н. Амулеты с рунической надписью с Городища под Новгородом // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования 1986. М.: Наука, 1988. С. 210–222.
19. Корзухина Г.Ф. Об Одине и креслах Прикамья // Средневековая Русь. М.: Наука, 1976. С. 135–140.
20. Арне Т. Швеция и Восток. Археологические исследования взаимоотношений Швеции и Востока в эпоху викингов. М.: ИА РАН, 2023ю 296 с.
21. Мелетинский Е.М. Один // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., Советская энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 241–243.
22. Рыбаков Б.А. Прикладное искусство и скульптура // История культуры Древней Руси. Домонгольский период. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 2. С. 396–464.
23. Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. М.: Русский мир, 1997. 320 с.
24. Исландские саги / Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М.: Гослитиздат, 1956. 784 с.
25. Рыбаков Б.А. Русское прикладное искусство X–XIII вв. Л., Аврора, 1971. 128 с.
26. Сизов В.И. Древний железный топорик из коллекции Исторического музея // Археологические известия и заметки. 1897. № 5–6. С. 145–162.
27. Мусин А.Е. Скандинавское язычество на Востоке по данным археологии: общее и особенное // Российский археологический ежегодник. 2012. № 2. С. 555–602.

REFERENCES

1. Chernetsov AV. Aurochs' drinking horn from the Chernaya Mogila kurgan: an interpretation of decorations. *History, Archaeology, and Ethnography of the Caucasus*. 2024; 20(2): 398–416. (In Russ)
2. Jansson I., Melnikova EA., Tegner G., Panova TD. *The Viking Heritage – A Dialogue between Cultures*. Moscow; Stockholm: Centraltryckeriet, 1996. (In Russ)
3. *The Younger Edda*, ed. M.I. Steblin-Kamensky, trans. O.A. Smirnitckaya. Leningrad: Nauka, 1970. (In Russ)
4. Snorri Sturluson. *Heimskringla [The Circle of the Earth]*, ed. M.I. Steblin-Kamensky. Moscow: Nauka, 1980. (In Russ)
5. *The Elder Edda: Epic*, trans. A.I. Korsun. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2001. (In Russ)
6. Plato. *Dialogues*, trans. from Ancient Greek. Moscow: AST Publ., 2001. (In Russ)
7. *Complete Collection of Russian Chronicles*. Vol. 1. Laurentian Chronicle and Suzdal Chronicle According to the Academic Version. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 1962. (In Russ)
8. Eliseev YuS. The Earliest Written Monument of One of the Baltic-Finnic Languages. *Proceedings of the USSR Academy of Sciences, Department of Literature and Linguistics*. 1959; 18(1): 65–72. (In Russ)
9. *Reader on Foreign Literature of the Middle Ages*, comps. B.I. Purishev and R.O. Shor. Moscow: Uchpedgiz, 1953. (In Russ)
10. Adrianova-Peretts VP. Zadoshchina. Text and Notes. *Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Literature (Pushkin House) of the USSR Academy of Sciences*. Vol. 5. Moscow-Leningrad, 1947: 194–224. (In Russ)
11. *Apocryphal Reading in Russia of the 17th–18th Centuries*, eds. A.L. Toporkov, A.A. Turilov. Moscow: Indrik, 2002. (In Russ)
12. Gurevich FD. The Zbruch Idol. *Materials and Studies on the Archaeology of the USSR*. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1941: 279–287. (In Russ)
13. Saxo Grammaticus. *Deeds of the Danes*. In 2 vols. (16 books), trans. from Latin A.S. Dosaev, ed. I.A. Nastencko. Moscow: Russkaya Panorama, 2017. Vol. 2. (In Russ)
14. Rybakov BA. Antiquities of Chernigov. *Materials and Studies on the Archaeology of Old Russian Cities*. Vol. I. MIA. No. 11. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1949: 7–102. (In Russ)
15. Petrukhin VYa. “Started to Rule Themselves and Build Towns”: *Archaeology and Sources of the Varangian Legend. “The Past Fate of the Native Land...”*: To the Anniversary of A.E. Leontiev. Moscow: Institute of Archaeology RAS, 2018: 121–125. (In Russ)
16. Mongayt AL. Staraya Ryazan. *Materials and Studies on the Archaeology of Old Russian Cities*. Vol. IV. MIA. No. 49. Moscow: USSR Academy of Sciences, 1955. (In Russ)
17. Novikova GL. *Scandinavian Amulets from Gnezdovo. Smolensk and Gnezdovo (On the History of an Old Russian City)*. Moscow: MSU, 1991: 175–199. (In Russ)
18. Melnikova EA., Nosov EN. Amulets with Runic Inscriptions from Gorodishche near Novgorod. *The Oldest States on the Territory of the USSR: Materials and Studies 1986*. Moscow: Nauka, 1988: 210–222. (In Russ)
19. Korzukhina GF. On Odin and the Fire-Steels of the Kama Region. *Srednevekovaya Rus’*. Moscow: Nauka, 1976, pp. 135–140.
20. Arne T. *Sweden and the East. Archaeological Studies of the Relations Between Sweden and the East in the Viking Age*. Moscow: Institute of Archaeology RAS, 2023. (In Russ)
21. Meletinsky EM. Odin. In: *Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia*, ed. S.A. Tokarev. Moscow: Soviet Encyclopedia, 1992. Vol. 2: 241–243. (In Russ)
22. Rybakov BA. *Applied Art and Sculpture. History of the Culture of Ancient Rus’. Pre-Mongol Period*. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1951; 2: 396–464. (In Russ)
23. Sedova MV. *Suzdal in the 10th–15th Centuries*. Moscow: Russkiy Mir, 1997. (In Russ)
24. *Icelandic Sagas*, ed. M.I. Steblin-Kamensky. Moscow: Goslitizdat, 1956. (In Russ)
25. Rybakov BA. *Russian Applied Art of the 10th–13th Centuries*. Leningrad: Avrora, 1971. (In Russ)
26. Sizov VI. Ancient Iron Axe from the Collection of the Historical Museum. *Archaeological News and Notes*. 1897: 145–162. (In Russ)

28. Андросчук Ф.А., Зоценко В.Н. Скандинавские древности Южной Руси. Paris: Ukrainian National Committee for Byzantine Studies, 2012. 368 с.
29. Толочко П.П. Откуда пошла Русская земля. М., Дом русского зарубежья им. А.И. Солженицына, 2023. 272 с.
30. Graham-Campbell J. *The Viking World*. London, Frances Lincoln Publishers, 1980. 220 p.
31. Карамзин Н.М. История Государства Российского. Кн. I. Т. I–IV. Репринт изд. 1842 г. М.: Книга, 1988. 690 с.
32. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. М.: Гос. Изд. Иностраных и национальных словарей. 1958. Т. 1: 1420 стб.
33. Роменский А.А. «Колоти яко золото»; к интерпретации формулы клятвы руссов в договоре с Византией 971 г. // История ромеев во времени и пространстве; центр и периферия. Тезисы докладов XXI Всероссийской научной сессии византистов. Белгород, 20–25 апреля 2016 г. С. 170–172.
34. ПСРЛ, т. V. Псковские и Софийские летописи. СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. 276 с.
35. Сергеев Ф.П. Из истории слов «написание», «харатия», «пинехроса» (по материалам договоров русских с греками) // Известия Волгоградского гос. пед. университета, 2012. Вып. 4 (68). С. 112–115.
36. Казаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями (defixionum tabellae). Харьков, Типо-литография Г.П. Радовильского, 1918. 81 с.
37. Gager J.G. (ed.). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York, Oxford University Press, 1992. 278 p.
38. Сапрыкин С.Ю., Маслеников А.А. Свинцовая пластина с греческой надписью из Фанагории // Вестник древней истории. 2007. № 4. С. 50–61.
39. Михайленко А.В. Таблички проклятий как источник для изучения социальной жизни в древней Греции // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История, 2013. Вып. 2 С. 60–68.
40. Spier J. Medieval Byzantine amulets and their tradition // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1993, v. 56. P. 25–62.
41. Попконстантинов К. Два средневековых амулета от X в. против тресавицы // Сб. в чест на проф. д-р Ангел Давидов. Велико Търново, 2004.
42. Popkonstantinov K. The Letter of Abgar on a Tenth-Century Amulet // Karsten Grünberg, Wilfried Potthoff (eds.). *Ars Philologica. Festschrift für Baldur Panzer zum 65 Geburtstag*. Frankfurt, Brussels, Bern, New York, Vienna, 1999. pp. 649–54.
43. Зализняк А.А. Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 104–107.
44. Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М.: Наука, 1991. 124 с.
45. Орлов А.С. Древняя русская литература XI–XVI вв. М.; Л.: Изд. АН СССР. 1937. 380 с.
46. Raudonikas W.J. *Die Normannen der Wikingerzeit und das Ladogagebiet*. Stockholm: Akademien Förlag, 1930. (Vitterhetsakademiens Handlingar 43: 3). 151 p.
47. [Иларион, митрополит] Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подготовка текста и комментарии А.М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 26–61.
48. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века / Сост. и общая редакция Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1984. 768 с.
27. Musin A.E. Scandinavian Paganism in the East According to Archaeological Data: General and Specific. *Russian Archaeological Yearbook*. 2012; 2: 555–602. (In Russ)
28. Androshchuk FA., Zotsenko VN. *Scandinavian Antiquities of Southern Rus'*. Paris: Ukrainian National Committee for Byzantine Studies, 2012. (In Russ)
29. Tolochko PP. *Whence Came the Russian Land*. Moscow: Solzhenitsyn House of Russia Abroad, 2023. (In Russ)
30. Graham-Campbell J. *The Viking World*. London: Frances Lincoln Publ., 1980.
31. Karamzin NM. *History of the Russian State*. Book I. Vols. I–IV. Reprint of 1842 edition. Moscow: Kniga, 1988. (In Russ)
32. Sreznevsky II. *Materials for the Dictionary of the Old Russian Language*. Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries, 1958. Vol. 1: 1420 cols. (In Russ)
33. Romensky AA. "Pierced Like Gold"; On the Interpretation of the Oath Formula of the Rus' in the 971 Treaty with Byzantium. *History of the Romaioi in Time and Space; Center and Periphery. Abstracts of the XXI All-Russian Scientific Session of Byzantinists*. Belgorod, April 20–25, 2016: 170–172. (In Russ)
34. *Complete Collection of Russian Chronicles, Vol. V. Pskov and Sofia Chronicles*. St. Petersburg: E. Prats Typography, 1851. (In Russ)
35. Sergeev FP. From the History of the Words "Napisanie," "Khartiya," and "Pinekhrosa" (Based on the Treaties of the Rus' with the Greeks). *Bulletin of Volgograd State Pedagogical University*. 2012; 68(4): 112–115. (In Russ)
36. Kagarov EG. *Greek Curse Tablets (Defixionum Tabellae)*. Kharkov: G.P. Radovilski Typography, 1918. (In Russ)
37. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, ed. Gager J.G. New York: Oxford University Press, 1992. (In Russ)
38. Saprykin SYu., Maslennikov AA. A Lead Tablet with a Greek Inscription from Phanagoria. *Vestnik Drevney Istorii*. 2007; 4: 50–61. (In Russ)
39. Mikhaylenko AV. Curse Tablets as a Source for Studying Social Life in Ancient Greece. *Bulletin of St. Petersburg University. Series 2. History*. 2013; 2: 60–68. (In Russ)
40. Spier J. Medieval Byzantine Amulets and Their Tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1993; 56: 25–62.
41. Popkonstantinov K. Two Medieval Amulets from the 10th Century Against Fever. *Collection in Honor of Prof. Dr. Angel Davidov*. Veliko Tarnovo, 2004. (In Russ)
42. Popkonstantinov K. The Letter of Abgar on a Tenth-Century Amulet. *Ars Philologica. Festschrift für Baldur Panzer zum 65 Geburtstag*, eds. Karsten Grünberg, Wilfried Potthoff. Frankfurt, Brussels, Bern, New York, Vienna, 1999: 649–654.
43. Zaliznyak AA. The Earliest East Slavic Incantation Text. *Studies in the Field of Balto-Slavic Spiritual Culture. Incantation*. Moscow: Nauka, 1993: 104–107. (In Russ)
44. Nikolaeva TV., Chernetsov A.V. *Medieval Russian Amulets-Zmeeviki*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russ)
45. Orlov AS. *Medieval Russian Literature of the 11th–16th Centuries*. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ, 1937. (In Russ)
46. Raudonikas W.J. *The Normans of the Viking Age and the Ladoga Region*. Stockholm: Akademien Förlag, 1930. (Vitterhetsakademiens Handlingar 43: 3).
47. [Ilarion, Metropolitan] *Sermon on Law and Grace by Metropolitan Ilarion, text preparation and comm. by A.M. Moldovan, trans. by Deacon Andrey Yurchenko*. *Library of Ancient Russian Literature*. Russian Academy of Sciences, Institute of Russian Literature; eds. D.S. Likhachev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko. St. Petersburg: Nauka, 1997. Vol. 1: 11th–12th Centuries: 26–61. (In Russ)
48. *Monuments of Ancient Russian Literature. Late 15th – First Half of the 16th Century*, comp. and gen. eds. L.A. Dmitriev and D.S. Likhachev. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1984. (In Russ)

Поступила в редакцию 17.10.2024 г.
Принята в печать 11.11.2024 г.
Опубликована 15.06.2025 г.

Received 17.10.2024
Accepted 11.11.2024
Published 15.06.2025

ЭТНОГРАФИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212360-371>

Исследовательская статья

Айба Тамара Гурамовна
младший научный сотрудник
МАЭ РАН, Санкт-Петербург, Россия
tamar.ayba@gmail.com

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ЛОКАЛЬНОГО ФАМИЛЬНОГО МОЛЕНИЯ В АБХАЗИИ

Аннотация. Статья посвящена локальному фамильному молению – Акэабкныхра (снятие медного котелка с деревянной крышкой), предположительно некогда бывшим локальным пастушеско-родовым молением. Основным предметом исследования являются практики, связанные с медным котелком с деревянной крышкой – акэаб. Автор вводит полевые материалы, которые были собраны в период с 2011–2023 гг. методом лонгитюдного исследования, которые позволили проследить трансформацию локального родового обряда моления. В настоящее время мы можем наблюдать не столько внешние изменения обряда моления, хотя они определённо присутствуют, но и его смысловую нагрузку. Если предположительно в XIX в. это был пастушеский обряд, целью которого было защитить и уберечь скот, то в настоящее время его ключевое значение в том, чтобы объединить определенную родственную группу, в конкретном случае абипара фамилии Айба. Абхазская Абипара – патронимическая организация, одной из социальных сущностей, которой является соблюдение религиозных обрядов. Также можно наблюдать процесс наделения предмета агентностью: акэаб – медный котелок с деревянной крышкой – становится реликвией, становится своего рода иконой, которой молятся. Прослеживается смещение акцентов в патриархально-родовой системе, роль жреца возлагается на хозяина дома, в котором хранится акэаб. В данном случае – это младший сын, так как в Абхазии и по сей день преимущественно сохраняются принципы минората. Трансформация данного локального обряда моления наглядно демонстрирует, как «старая» традиция приобретает иную форму и рождает новые нарративы. Также автор рассматривает скотоводческие обряды, которые были распространены в Абхазии и на Северном Кавказе. Частично рассмотрена религиозная обстановка в Абхазии, с акцентом на устойчивых признаках религиозного синкретизма.

Ключевые слова: верования; Абхазия; культ; акуаб; традиции; абхазы; трансформация; медный котелок; фамильное моление

Для цитирования: Айба Т.Г. Некоторые аспекты трансформации локального фамильного моления в Абхазии // История, археология и этнография Кавказа. 2025 Т. 21. № 2. С. 360-371. doi.org/10.32653/CH212360-371

ETHNOGRAPHY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212360-371>

Research paper

Tamara G. Ayba
Junior Researcher

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of RAS, St. Petersburg, Russia
tamar.ayba@gmail.com

SOME ASPECTS OF LOCAL FAMILY PRAYER TRANSFORMATION IN ABKHAZIA

Abstract. This article examines the Aḡāabnykhra/Aqwabknykhra, a local family prayer in Abkhazia centered on a copper pot with a wooden lid (aqwab), which is believed to have originated as a shepherd-clan ritual. Through a longitudinal study conducted from 2011 to 2023, this research traces the evolving nature of this ritual. Our findings reveal a significant transformation not only in its outward expression but, more critically, in its semantic meaning. While likely functioning as a pastoral protection rite for cattle in the 19th century, the Aqwabknykhra now primarily serves to unite specific kinship groups, exemplified by the Aiba family among the Abkhaz Abipara. This shift highlights how religious rites contribute to the social cohesion of patronymic organizations in Abkhazia. Furthermore, the study observes a compelling process of object agency, where the aqwab itself has transitioned into a revered relic, functioning akin to an icon. This ritual transformation also reflects a reordering within the patriarchal-clan system, as the role of the priest is now typically assumed by the youngest son, the house owner where the aqwab is preserved, consistent with the prevalent minorate principles in Abkhazia. This case study vividly demonstrates how "old" traditions adapt, taking on new forms and generating new narratives in response to changing social contexts. The article also contextualizes this transformation within the broader spectrum of cattle-breeding rites historically prevalent across Abkhazia and the North Caucasus, and discusses the persistent presence of religious syncretism within Abkhazian religious practices.

Keywords: beliefs; Abkhazia; cult; aqwab; tradition; Abkhaz people; copper pot; family prayer

For citation: T.G. Ayba. Aspects of transformation of local family prayer in Abkhazia. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 360-371. doi.org/10.32653/CH212360-371

Введение

Абхазия является регионом, где преобладает население, исповедующее христианство, но в повседневных религиозных практиках абхазов можно отметить элементы религиозного синкретизма. Религиозная повседневность абхазов много раз становилась предметом исследования, но в большинстве случаев акцент делался на отдельные составляющие: традиционные верования, православное христианство, ислам. Однако особенностью религиозных представлений современной Абхазии является ее синкретичный характер [1, с. 4–5]. Иной же точки зрения придерживается востоковед, этнолог А.Б. Крылов, который, анализируя религиозную ситуацию в Абхазии [2], акцентирует внимание на теории автохтонной религии абхазов, в которой отсутствует синкретизм. Абхазы в сложной и яркой мозаике его народов, языков и культуры, обладают, как и любой другой кавказский этнос, самобытным и неповторимым опытом этнокультурного развития [3, с. 7].

Географическое расположение Абхазии во многом повлияло на формирование религиозных представлений ее населения. Е. Шиллинг описывает границы Абхазии следующим образом: «абхазы занимают горную страну, непосредственно примыкающую к берегу Черного моря от точки несколько севернее Гагр до впадения в р. Ингура. Границами служат на севере Черноморский район и Карачай (по ту сторону Кавказского хребта), на востоке и юге – Грузия (Сванетия и Мингрелия)» [4, с. 55].

Сведения о скотоводческих обрядах абхазов, которые будут далее описаны, необходимы для сравнительного анализа с другими народами Западного и Северного Кавказа. Существует обширная литература о скотоводческих обрядах народов Западного и Северного Кавказа в разные периоды их истории, автор же обращает внимание на период с конца XIX века и до настоящих дней.

В центре данного исследования обряд *Ақзабкныхра* – снятия медного котелка (так его называют сами участники моления) – и практики, связанные с медным котелком с деревянной крышкой – *ақзаб*. Целью данного исследования является анализ трансформации локального семейного обряда. Автор ставит перед собой задачу обобщить собранную информацию и дополнить ее полевыми материалами, собранными с 2011 по 2023 гг. В исследовании применялся лонгитюдный метод. Теоретической основой данной статьи являются работы Ю.В. Бромлея, Э.Тайлора.

Исследования хозяйственной обрядности абхазов обладают богатой историографией, которые по большей части имеют описательный характер. Остановимся на основных работах, посвященных данной теме, в частности: Ц.Н. Бжания «Из истории хозяйства Абхазии», Ш.Д. Инал-ипа, Р.К. Чанба, Г.В. Смыр «Земледелие и скотоводство у абхазов: материалы к историко-этнографическому атласу Грузии», Ш.Д. Инал-ипа «Абхазы», И.А. Аджинджал «Из этнографии Абхазии», Г.Ф. Чурсин «Материалы по этнографии Абхазии», Н. Джанашиа «Религиозные верования абхазов». Все они наполнены богатым этнографическим материалом, детальным описанием обрядов жизненного цикла, которые знакомят нас с религиозной повседневностью народов Кавказа.

В хозяйственной жизни абхазов скотоводство занимало важное место, что нашло отражение в религиозных верованиях и народных сказаниях. Важным фактором развития скотоводства, как и других отраслей хозяйства на Кавказе, являлось близкое соседство с Передней Азией – древним очагом мировой цивилизации [5, с. 9].

Фамильные моления в современной Абхазии

Фамильные моления являются неотъемлемой частью традиционной культуры абхазов. В настоящее время фамильные или родовые моления могут проходить в святилищах (фамильных). Пожалуй, самым популярным молением в современной Абхазии выступает ритуальная кузня – *Ажсыра* принадлежащая одному из представителей рода, который в прошлом был кузнецом [6, с. 1501–1502].

Широкое распространение кузнечного ремесла в Абхазии стало причиной более глубокой специализации отдельных семей внутри этого промысла (кузнечное или ювелирное дело). Таковыми были, в частности, фамилии Жиба и Ахиба. Жиба (от абхазского слова «ажь», т.е. кузнец) – представители династии кузнецов, чье ремесло дало им прозвище, впоследствии ставшее фамилией. То же самое Хиба («ахь», означает коваль золота, т.е. мастер золотых дел) – фамилия златокузнецов. Фамилия Ардзынба происходит от «арадзын» – серебро, т.е. серебряных дел мастер [7, с. 48].

Практика данного моления имеет все шансы на сохранение так, как праздник Ажьырныхэа, который отмечают в Абхазии в честь наступления «абхазского Нового года» в ночь с 13 на 14 января с 1994 г., входит в число государственных праздников.

Также существуют религиозные практики у каждой большой родственной группы – моление, посвящённое ее фамилии (роду), например, у фамилии Айба. Ежегодное моление Айбовцев проводится каждое второе воскресенье августа. В качестве приглашённых гостей на нем могут присутствовать и все желающие мужчины, не входящие в фамилию Айба.

О других ярких примерах фамильных молений, которые практикуют в современной Абхазии, например: *Ампараа рныхара* – моление Ампаровцев или *Аг-ныха* или моление фамилии *Джахашькьар-ныха* можно ознакомиться в статье Р.Ш. Зельницкой «Фамильное моление как инструмент консолидации фамильных союзов у абхазов» [6].

Все вышеперечисленные моления характерны для большинства абхазских родственных групп. В настоящем же исследовании речь пойдёт о локальном молении. Под локальным фамильным молением мы понимаем: 1. Моление *Ақэабкныхр* было зафиксировано только у одной Айбовской абипара и более нигде в Абхазии не встречается ни у других фамилий, ни среди других родственных групп Айбовской абипара. 2. Территориальные границы – описываемая практика характерна только для жителей села Отхара.

Далее следует пояснить, почему в данном исследовании автор использует категорию фамилия, а не род. Заметное место в жизни абхазов занимает определенная родственная группа – *абипара*, исходной позицией которой была большая семья. Абипара отличается определенными социальными чертами: компактное поселение вблизи отчего дома (исключение городская среда), в системе прав и обязанностей, в сфере социальных отношений, в единстве некоторых хозяйственных интересов, своеобразии практики соблюдения религиозных обрядов и обычаев. По своей структуре *абипара* – это сложившийся институт патронимической организации [8, с. 5]. Ритуальная форма поведения усваивалась данной *абипара* благодаря непосредственному участию в обряде моления, опираясь не на внеконтекстный рассказ, а на непосредственную демонстрацию. Религиозные представления и связанные с ними ритуальные практики на территории Абхазии в основном соотносятся с хозяйственной культурой абхазов.

Как нам известно, в прошлом представители одной фамилии объединялись в пастуший коллектив – *агуп* – для отгона скота на летние пастбища.

Также поступали и представители трех семей фамилии Айба (возможно, их было больше), принадлежащих одному предку. В честь отгона скота на альпийские луга, члены данной фамилии проводили моление с жертвоприношением: один год мог быть холощенный козел, в другой – вареники с сыром, допускалось приносить в жертву и то, и другое. Этот обряд именуют сами представители фамилии, как *Ақэабкныхра* – снятие медного котелка (рис. 1.).

Полевые материалы

С 2011 г. в селе Отхара Бзыбской Абхазии – одной из семи исторических областей Абхазии – автор начал фиксировать локальное фамильное моление, которое относится к одному из скотоводческих культов, которые были распространены в Абхазии и на Кавказе.

Согласно легенде, трое братьев Айба-Аираа проводили *Ақэабкныхра* один раз в год, либо в период отгона скота в горы «Шьхацан» весной (март), либо в период спуска с альпийских лугов «Шьхалбаан» (сентябрь), предпочтительнее было проводить обряд в сентябре. Данное моление проводили скромно, принося жертву и затем приглашая соседей отведать сакральной пищи. В обряде моления участвовали исключительно мужчины. С начала фиксации в 2011 г. данное моление проводится один раз в год в сентябре, иногда дату проведения моления сдвигают, бывали случаи, когда моление проводили и в октябре. Причиной тому могли послужить совпадавшие по времени семейные торжества или траур, которые происходили в семьях фамилии Айба.

Ақэаб хранится в доме самого старшего предка этих трех семей. Целый год он висит на чердаке дома под самым очагом (рис. 2.). Снимают его один раз в год в день проведения моления. Без особой необходимости котелок не тревожат. Если сложилась такая ситуация, что котелок нужно снять, но не для проведения моления, в таком случае его оборачивают в белую простыню и просят у Бога прощения

за беспокойство котелка. Со слов информанта, данное моление в прошлом проводили и в семье Вардания из с. Отхара, в настоящее время эта семья более не проводит данное моление.

Теоретически данный обряд моления может воспроизводиться в других семьях в рамках одного рода. *Ақзаб* можно отделить: для этого нужно изготовить новый *ақзаб* и провести жертвоприношение в двух местах – откуда отделили *ақзаб*, и куда его переносят. Отделение *ақзаб* происходит подобно отделению кузни *ажира* [9, с. 853]. Отделить котелок в семью с иной фамилией нельзя, как он оказался в семье Вардания автору установить не удалось. Но можно предположить, что члены семьи Вардания были членами одного пастушеского коллектива.

Подготовка к молению начинается с определения роли «организаторов» моления. У фамилии Айба принято выбирать две малые семьи, которые делят между собой все заботы по обеспечению праздничного стола. Семьи каждый год чередуются. Все денежные затраты делятся между всеми участниками моления, чтобы справедливо распределить финансовое бремя. Кроме жертвенной пищи вся остальная приготавливается заранее.

Холощенного козла закалывают до 12:00 часов, это делают двое мужчин. Животное выводят из хозяйственной постройки и ведут в специально отведённое место во дворе. Перед закалыванием его омывают. Мужчина, который закалывает животное, перед жертвоприношением смотрит в сторону восхода солнца и произносит молитву. После того, как козла умертвили, из хозяйственной постройки выносят подожжённое полено с дымом, им прижигают шею и голову животного. Освежевав тушу козла, мужчины готовят мясо к молению *Ақзабныхуа*. Все остатки, внутренности животного собирают, заворачивают в шкуру и закапывают в определенной части двора.

Далее в хозяйственной постройке разжигают костёр, нарезают мясо на мелкие кусочки и ставят *ақзаб* над костром. Куски мяса делят на три равные части и варят, в этой же воде варят вареники с сыром, так же в три приема (рис. 3.).

Стол для подачи сакральной пищи накрывают белой скатертью. На него кладут вареники с сыром и мясом козленка, два графина вина, один графин с *Ахырцэызға* – кислым молоком, наполовину разбавленным холодной водой (рис. 4.).

Затем все мужчины собираются у молитвенного стола, где жрец произносит молитву, держа в руках колышек с сердцем жертвенного животного, и обращается к Богу с просьбой отвести беды, болезни, о том, чтобы продолжался род и благоденствовал. Женщины, дети, племянники стоят чуть поодаль. После того, как жрец произносит молитву, он выпивает стакан чистого вина и пробует сакральную пищу. Затем, каждый из членов рода по очереди повторяют молитву и пробуют по кусочку вареника и мяса жертвенного животного, выпивая стакан чистого вина. Последнее время роль жреца возлагается на хозяина дома, в котором хранится *ақзаб*. В наблюдаемом нами молении им был младший сын, так как в Абхазии и по сей день сохраняются принципы минората. По завершении моления все, кто находился в доме, присоединяются к трапезе. Также за праздничным столом могут присутствовать соседи или приглашенные гости. С 1984 и приблизительно по 2004 гг. был период, когда моление «*Ақзабныхуа*» не проводилось, причиной тому послужила трагическая смерть одного из молодых членов семьи. Возможно, перерыв был связан и с послевоенным (1992–1993 гг.)¹ тяжёлым экономическим положением. Ренессанс данного моления происходит 20 лет спустя после того, как одному из членов семьи во сне явился ранее усопший член семьи и сказал, о необходимости возобновления обряда. Это и стало отправной точкой для возобновления данной традиции. В 2024 г. трагически погиб член семьи, который должен был выполнять роль жреца, но моление не отменили и не перенесли в связи с трауром, а наоборот решили провести, так как это была его очередь.

Скотоводческие культы

Некогда сложившиеся ритуальные практики продолжают служить каналами трансляции культурных ценностей и мировоззренческих установок абхазского современного общества, в основе которых лежит абхазская парадигма этических норм Апсуара [10].

В Абхазии скотоводство носило экстенсивно-отгонный характер, весной скот перегоняли в предгорья, с наступлением лета – на горные пастбища, осенью спускали в предгорья и на равнину,

1. Отечественная война народа Абхазии 1992-1993 гг.

а осенне-зимний период проводили в зимовниках. Скот находился круглый год на подножном корме [11, с. 3]. Перегон скота на горные пастбища осуществлялся с конца марта, когда период заканчивался окот мелкого рогатого скота.

Перегонять скот на высокогорные пастбища можно было двумя способами. Жители предгорий, расположенных в километре или двух от горных пастбищ, перегоняли свой скот без временной остановки. Жители равнин и прибрежных районов были вынуждены перегонять свой скот с длительными остановками по пути. По вечерам пастухи разводили костры по пути следования. В центре стоянки разводили большой костер «Ахымца», возле которого сидели глава группы и старшие пастухи [11, с. 49].

Абхазские религиозные обряды и моления, связанные со скотоводческим культом, подразделялись на три группы: 1. обряды, посвященные божествам, непосредственно покровительствовавшим скотоводству, во главе с Айтар; 2. обряды, посвященные Аиергъ – покровителю гор, скота и людей; 3. обряды в честь Абна-инцэаху – «покровителя леса».

Айтар – бог обновления природы, плодородия и скотоводства. Цикл обрядов и жертв под общим названием «моления Айтар» начинался с масленицы. Он посвящен как самому Айтар, так и божествам, являющимся составными частями Айтар [4, с. 69]. Его называли «единым в семи долях». «Седьмица» состояла из следующих божеств:

Цъабран – прародители коз (мелкий рогатый скот);

Жэабран – прародители коров (крупный рогатый скот);

Алышькынтыр – божество собак;

Амза-ныха – богиня луны;

Амра-ныха – богиня солнца;

Анаџа-Нага – богиня посевов и скотины;

Аеышьапшана – божество, отвечающее за лошадей [12, с. 75].

В работе А.Ф. Ляйстера, Г.Ф. Чурсина «География Закавказья: очерки по физической географии и этнографии» встречается упоминание о божестве буйволиц – Акамгарии [13, с. 275–276]. Позже Г.Ф. Чурсин в работе «Материалы по этнографии Абхазии» приходит к выводу, что данное божество не является самобытным и предположительно заимствованно у мегрелов [14, с. 98].

Обращает на себя внимание тот факт, что не все перечисленные божества, входившие в «седьмицу» Айтар, покровительствовали рогатому скоту. Как пример, собака является незаменимым помощником пастуха, и ее важная роль в скотоводческом хозяйстве отразилась в соответствующем культе [15, с. 124].

В.В. Бардавелидзе на анализе этнографических материалов грузинских племен доказала преемственность культа волка с культом собаки. Так, хевсурские культовые собаки «мтцеварни» были двойниками мтиульских и гудамкарских священных «есаулов». Согласно верованиям, они жили в определенных территориально-общинных святилищах, по две при каждом из них, животные являлись верными помощниками и исполнителями воли общинного божества. Хевсурские «гвтисшвили» с их «мтцеварни» и мтиульские и гудамкарские «гвтисшвили» с их «есаулами» использовались для наказания общинников и в тоже время для оказания им помощи [16, с. 243].

Сваны «волков» – своих божеств – называли «собаками» – «жегх». Далее, как установлено В.В. Бардавелидзе, хевсурские собаки «мтцеварни» примыкали к роду антропоморфных духов, составлявших «воинство» местных божеств. В честь «воинства» и «мтцеварни» в крупных общинных святилищах справлялись праздники и произносились тексты, обычно посвящаемые общинным божествам [16, с. 244].

В прошлом и у абхазов существовал обычай совершать моление в святилище «Алышькынтыр» накануне отправки стад в горы и после благополучного возвращения. Приносились в жертву кислое молоко, свежий сыр, свеча. Молитва гласила: «Алышькынтыр! Береги нас и наш скот. Дай тепло твоих очей» [11, с. 125–127].

Все обряды, связанные с культом Айтар, выполнялись весной. Цикл начинался с моления божеству, покровителю коз Цъабран – мать коз. Молению предшествовало приготовление продуктов жертвоприношения – большой чурек и чистый сыр (первый кисломолочный сыр) – ашэаза.

Тесто заквашивалось палочкой фундука. Закваской теста занималась пожилая женщина. В воскресенье, в последний день «мясопуста», она заквашивала большое количество жидкого теста, которое ставилось возле изголовья очага, в глиняном сосуде. Когда открывали заквашенное тесто, ветку рододендрона обмакивали в тесто и обмазывали стены и потолок жилища. В четверг «масленицы» она же

добавляла в закваску муку, месила тесто и пекла из него жертвенный чурек. Чурек выпекался на очаге, где раскладывали листья рододендрона. Иногда, вместо листьев рододендрона использовали листья плюща. На середину теста клали кусок сыра, вырезанный из середины чистого сыра, а затем накрывали листьями и горячими угольями. Часть остатков теста женщина бросала в сторону моря, а другую – в сторону гор, произнося при этом зов коз «ррейт».

Бросание теста символизировало желание умиловить покровителя лес и гор. Обмазывание стен и потолка жилища – внесение в дом счастья и богатства.

Вечером, когда козы возвращались домой, старший мужчина в семье приступал к молению: встав перед столом, на котором лежали сыр и чурек, он произносил следующую молитву: «Цъабран, великая доля бога Айтар, дай нам тепло твоих очей и сердца. Будь покровителем нашего скота, огради их от беды, чтобы не терпели вреда, кроме старой шерсти и старого навоза, увеличь их поголовье». После окончания молитвы чурек разрезался в два приема крестообразно на четыре куска, затем каждый кусок размельчался и поедался с сыром.

Обряд Цъабран открывал цикл молений Айтар, который совершался в первый понедельник Великого поста. По-другому этот цикл назывался «Хэажэкры». В этот вечер проводили молебен в честь божеств из «седьмицы» Айтар, за исключением Жэабран – покровителя крупного рогатого, ему молились в первую субботу «масленицы».

Долевым божествам Айтар приносились в жертву постные лепешки конической формы – «ахэажэ акэакэар». В настоящее время их варят, но прежде их пекли на очаге, заворачивая в листья рододендрона «аахэажэ». Кроме лепешек конической формы, готовили одну лепешку в виде полумесяца, вторую лепешку – круглую и плоскую, символизирующую солнце. К лепешкам делали похлебку из фасоли и свежей крапивы. Крапиву варили, затем отжимали, мягкую волокнистую массу вместе с толченым орехом и растительным маслом подавали к столу в качестве постного блюда. В этот день запрещалось «ицасзам» – использование в пище съедобных растений. Днем готовили продукты для моления, вечером, когда все члены семьи были в сборе, и стадо вернулось домой, приступали к молению. У двери дома ставили узкий стол, на который укладывали все жертвенные продукты, и все члены семьи становились вокруг стола во главе с хозяином дома, старшим мужчиной, который брал три лепешки и обращался к Всевышнему о ниспослании «тепла его очей и сердца» и откладывал лепешки.

Следующая молитва посвящалась Айтар. Молельщик снова брал три лепешки, обращался к Айтар и произносил следующую молитву: «В руке которого лежат семь икон, которому ставят семь свечей, будь покровителем наших стад, размножь их так, чтобы мы доили семь нош молока, не причиняя им вреда, кроме старого навоза и старой шерсти». Дальше каждый член семьи произносил свои слова, стараясь каждый раз отметить «седьмицу». Отложив лепешки, хозяин брал три новые и обращается по очереди к каждому из божеств семидольного Айтар, произнося следующие слова: «Алышкынтыр, дай нашему дому верных собак, как сторожей добра; Ты Амза, доля великого Айтар, будь покровителем мужчин, дай им силу, умножь скот и добро, выжги глаза тем, которые смогут взглянуть, и языки злоязычным; Ты Амра, пригрей женщин, умножь стада; Ты, Анаџа-нага, великая доля нашего бога Айтар, дай нам хорошую кукурузу».

«Моление Айтар» заканчивается играми молодёжи и гаданием о счастье. В этом случае один из почетных стариков с молитвой режет телёнка и, по приготовлению пищи, произносит вторичную молитву с жертвенными частями в руках [4, с. 69]. Помимо совпадений в названии покровителей Айтар у абхазов и «Антари» у мегрелов, совпадают также слова молитвы. Однако мегрельский «Антари» не выступал семидольным божеством, хотя мегрелам и «горским» грузинам известна «седьмица». Например, верховный бог пшавов и хевсур «Мориге» находился на «седьмом небе».

У Е.М. Шиллинга можно встретить описание следующего праздничного моления: «Перед отправлением на летние пастбища, старший пастух стада «саркали» собирает остальных пастухов и приглашает священника отслужить обедню, чтобы испросить благополучия для стада. В качестве жертвы священнику посылался один баран, который поступает в пользу причта; кроме того, за совершение службы, священнику уплачивается особо. Для себя пастухи также режут барана и садятся обедать. Всякого, кому случится проходить мимо, пастухи считают своим долгом угостить». Такой же обед пастухи устраивают, когда спускаются с летних пастбищ [4, с. 113].

Схожий нарратив можно встретить и у осетин. В горной Осетии, как и в других регионах Кавказа, преобладает скотоводство. Его важная роль отразилась в религиозных представлениях. В осетинском пантеоне

выделяются два персонажа, бог волков — «Тутыр» и покровитель овец — «Фалвара», которые являются патронами мелкого рогатого скота, в частности, овец [17, с. 158]. В осетинской традиционной культуре эти божества были широко почитаемы. В.Ф. Миллер писал: «существует убеждение, что Тутыр пастух волков, что без его воли они не могут причинить вред человеку и скоту...» [18, с. 405]. Для того, чтобы умиротворить Тутыра, *Тутыры-цау* осенью осетины приносили ему в жертву козла и держали пост.

Абхазского Айтара и осетинского Тутыра, сравнивали между собой Ш.Д. Инал-ипа [19, с. 520] и Г.Ф. Чурсин [20, с. 189], анализируя и идентичные магические приёмы «связывания пасти волка». Б.А. Калоев считает, что осетинский Тутыр эквивалентен абхазскому Айтару и адыгскому Мезитхе, а также сванскому Мамбери [5, с. 248].

Что касается «Фалвара», ему в свою очередь в августе месяце приносили в жертву барашка и готовили «дзыка» — в котел с кипящей водой опускали размятый сыр, замешивая его с пшеничной или ячменной мукой (в настоящее время чаще всего кукурузная). Все это томится до тех пор, пока из смеси сыра и муки не начнёт выделяться масло, тогда блюдо считается готовым. По завершению приготовления жертвенного блюда старший в роде обращается к «Фалвара» с молитвой приумножить скот и уберечь его от волков [21, с. 39].

Среди народов Дагестана встречается обряд, напоминающий вышеуказанные обряды абхазов, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью. Так, весной по возвращении скота с зимних пастбищ дагестанцы организовывали своеобразные празднества, готовя различные кушанья и сладости, которыми встречали прибывших. Этот магический прием должен был обеспечить им «сладкую», изобильную жизнь [22, с. 98].

У абхазов существовал обряд моления Богу Гор — Ашъха-инцэаху, практиковали его пастухи, в частности, пастушеские общества — *агуп*. Так как все горы и живущие на них звери находились под патронажем Бога гор, то пастухи-абхазы каждую весну, когда гнали скот в горы, и каждую осень, при сгоне с гор, приносили ему жертву. В работе Ц.Н. Бжания «Скотоводческое хозяйство в Абжуа» [23, с. 9] подробно описывается быт пастушеских обществ и трудовые обязанности всех членов коллектива, которые отличались по своему функционалу. Главное, на что обратил внимание автор при изучении источника, было упоминание медного котелка и двух жертвенных козлов. Глава пастушеского коллектива был обязан предоставить двух жертвенных козлов в честь покровителя гор «афашъханху» — доля Бога Гор, также по приезду гостей глава *агуп* приносил в жертву козла и предоставлял медный котелок *агуп ркуаб*. То есть вся утварь становилась общей на пастбищный сезон.

Заключение

Как видно из вышесказанного, можно предположить, что фамильное праздничное моление *Ақзабк-ныхра* раньше совершалось пастушеским коллективом — *агуп*, который состоял из родственников-одноплемянников. В первой половине XIX в. пастушеский *агуп* носил определенные следы общинно-родовых отношений, выражавшихся в его функциях, а также в трудовом и бытовом режиме. «Агуп, по-видимому, являлся разновидностью трудовой кооперации крестьян-скотоводов, и был связан своим генезисом с общинно-родовым строем и в виде пережитка сохранился до конца XIX века» [11, с. 113]. В настоящее время медный котелок *ақзаб* выполняет роль святыни, через которую поддерживают связь со Всевышним.

Традиционные верования в Абхазии достаточно устойчивы к христианству и исламу и сохраняют свои уникальные черты. Одновременно с устойчивостью можно наблюдать трансформацию некогда скотоводческого обряда (пастушеского). Экстенсивно-отгонный характер скотоводства повлиял на формирование абхазских религиозных обрядов и молений, самый известный из которых — цикл молений божеству Айтар. Часть из них до сих пор практикуется в деревнях весной. Изучая вышеописанные пастушеские и скотоводческие обряды моления, автор считает, что обряд моления «Ақзабныхуа» являлся в прошлом пастушеским так как:

1. В прошлом обряд моления проводили раз в год весной или осенью. Перед отправкой скота в горы или отгона на равнину, просили Бога сохранить и приумножить скот, аутентичная молитва не сохранена, но память, о бытовавшем нарративе хранится среди старшего поколения информантов. Экономическая политика менялась, пастушеские взаимоотношения видоизменились и в настоящее время мы уже не встретим *агуп* как классическое пастушеское объединение образца XIX–XX вв. Так как пастушеские

коллективы стали терять свою актуальность, как результат отпала необходимость приносить жертву Богу Гор для сохранения скота. Теперь – это семейное моление, значение которого существенно изменилось. Анализируя современную молитву, мы слышим обращение к Всевышнему с просьбой защитить фамилию от невзгод, благодарность за блага и просьбы о прощении за проступки. Но ничего не говорится о сохранении и приумножении скота.

2. Опрашивая информантов (мужчин и женщин старшего поколения 60 и старше лет) для чего нужно проводить обряд снятия медного котелка, нами были услышаны ответы, общий смысл которых – желание объединения. Что же стоит за таким общим ответом? В прошлом пастушеская жизнь побуждала к высокой приспособляемости социальной организации. Ее основа – семейное владение, которое может расширяться или уменьшаться в зависимости от имеющихся ресурсов [24, с. 92]. Не смотря на трансформацию конкретного локального пастушеского моления фамилии Айба, запрос на принадлежность к конкретной социальной группе никуда не исчез, а выразился в сохранении и накоплении социального капитала. Принадлежность индивидуума к большому комьюнити (в данном конкретном случае) посредством родственных связей и традиций долженствования даёт крепкое и устойчивое чувство доступа к разного рода ресурсам. Ежегодное моление является не чем иным, как воспроизводством социального капитала, предполагающим непрерывающуюся работу по установлению социальных связей «sociability...» [25, с. 68].

3. В процессе трансформации обряда наблюдается процесс наделения предмета агентностью: *акэаб* – медный котелок с деревянной крышкой – становится реликвией, своего рода иконой, на которую молятся.

4. Наблюдается смещение акцентов в патриархально-родовой системе, когда роль старшего в проведении обряда моления по умолчанию приравнивалась к роли жреца, в настоящее время жрец – тот, кто является хранителем сакрального, хозяином дома, в котором проводится моление.



Рис. 1. «Ақэаб» — медный котелок с деревянной крышкой. Абхазия, село Отхара. Томас Тхайцук, 2021

Fig. 1. Aqwab – a copper pot with wooden lid. Otkhara Village, Abkhazia. Photograph by Thomas Thaitsuk, 2021



Рис. 2. Хранение над очагом. Абхазия, село Отхара. Айба Тамара, 2011

Fig. 2. Storage of aqwab above the hearth. Otkhara Village, Abkhazia. Photograph by Tamara Aiba, 2011



Рис. 3. Приготовление вареников. Абхазия, село Отхара. Томас Тхайцук, 2021

Fig. 3. Preparation of dumplings. Otkhara Village, Abkhazia. Photograph by Thomas Thaitsuk, 2021



Рис. 4. Стол с сакральной пищей. Абхазия, село Отхара. Томас Тхайцук, 2021

Fig. 4. Table with sacred food offerings. Otkhara Village, Abkhazia. Photograph by Thomas Thaitsuk, 2021



Рис. 5. Приготовление мяса. Абхазия, село Отхара. Томас Тхайцук, 2021

Fig. 5. Cooking meat. Otkhara Village, Abkhazia. Photograph by Thomas Thaitsuk, 2021

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барцыц Р.М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. Сухум, 2010. – 158с
2. Крылов А.Б. Религия и традиции абхазов. М.: 2001. – 404 с.
3. Анчабадзе Ю.Д., Аргу Ю.Г. Абхазы. М.: 2007. – 574 с.
4. Шиллинг Е.М. Абхазы // Сборник этнографических материалов. Религиозные верования народов СССР. М.; Л: «Московский рабочий», 1931. – 392 с.
5. Калоев Б.А. Скотоводство народов Северного Кавказа. М.: 1993. – 231 с.
6. Зельницкая (Шларба) Р.Ш. Семейное молитвенное как инструмент консолидации семейных союзов у абхазов // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2018. №160 (6). С. 1499–1507.
7. Бгажба О.Х. По следам кузнеца Айнара. Сухуми: 1982. – 57 с.
8. Бахиа С.И. Абхазская «абипара» – патронимия: (Груз.-абхаз. этногр. параллели). Тбилиси: Мецниереба, 1986.
9. Айба Т.Г. Особенности проведения молитвы Ажырныха в современной Абхазии и у турецких абхазов // История, археология и этнография Кавказа. Т. 19. № 3. 2023. С. 842–855.
10. Айба Т.Г. Основные положения «Кодекса Чести» у народов северного и западного Кавказа // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. № 4. С. 167–174.
11. Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства Абхазии. Сухуми: Алашара, 1962. – 174 с.
12. Джанашиа Н. Религиозные верования абхазов // Христианский Восток. Т. IV. В. 1. 1915. С. 75–112.
13. Ляйстер А. Ф., Чурсин Г. Ф. География Закавказья: очерки по физической географии и этнографии ЗСФСР. Зап.-Кавказ, 1929. – 340 с.
14. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухум: Абгиз, 1957. – 256 с.
15. Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми: Алашара, 1973. – 322с.
16. Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. – 244 с.
17. Бекоев В.И. Божества Фалвара и Тутыр в образной системе мифологической поэзии осетин // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова Общественные науки. 2014. № 1. С. 158–162.
18. Чибиров Л.А. Традиционная культура осетин. М., 2008. – 711 с.
19. Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухум, Алашара, 1965. – 690 с.
20. Чурсин Г.Ф. Осетины: Этногр. очерк. Тифлис: Тип. Газеты «Заря Востока», 1925. – 103 с.
21. Сборник сведений о кавказских горцах. В. IX, стр. 39, 1876 г.
22. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991. – 182 с.
23. Бжания Ц.Н. Скотоводческое хозяйство в Абжуа. (По этногр. материалам): автореферат дис. на соискание учен. степени кандидата ист. наук. Сухуми, 1954. – 20 с.
24. Энгельке М. Думай как антрополог. М.: Ad Marginem, 2024.
25. Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. 2002. Vol. 3, №5. Р. 60–74.

REFERENCES

1. Bartsyts RM. *Abkhazian Religious Syncretism in Cult Complexes and Modern Ritual Practice*. Sukhum, 2010. (In Russ)
2. Krylov AB. *Religion and Traditions of the Abkhaz*. Moscow, 2001. (In Russ)
3. Anchabadze YuD., Argu YuG. *Abkhazians*. Moscow, 2007. (In Russ)
4. Shilling EM. *Abkhazians. Collection of Ethnographic Materials. Religious Beliefs of the Peoples of the USSR*. Moscow; Leningrad: Moskovskiy Rabochiy, 1931. (In Russ)
5. Kaloev BA. *Cattle Breeding of the Peoples of the North Caucasus*. Moscow, 1993. (In Russ)
6. Zelnitskaya (Shlarba) RSh. Familial prayer as a tool for consolidating family unions among the Abkhaz. *Proceedings of the Kazan University. Humanities Series*. 2018; 160(6): 1499–1507.
7. Bgzhba OKh. *Tracing the Footsteps of the Blacksmith Aynar*. Sukhumi, 1982. (In Russ)
8. Bakhia SI. *Abkhazian "Abipara" – Patronymic: (Georgian-Abkhaz Ethnographic Parallels)*. Tbilisi: Metsniereba, 1986. (In Russ)
9. Ayba TG. Features of the Azhyrnykha prayer ceremony in contemporary Abkhazia and among Turkish Abkhazians. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2023; 19(3): 842–855. (In Russ)
10. Ayba TG. Main provisions of the "Code of Honor" among the peoples of the Northern and Western Caucasus. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Istoriya*. 2013; 4: 167–174. (In Russ)
11. Bzhania TsN. *From the History of the Economy of Abkhazia*. Sukhumi: Alashara, 1962. (In Russ)
12. Dzhanaashia N. Religious beliefs of the Abkhaz. *Khristianskiy Vostok*. 1915; 4(1): 75–112. (In Russ)
13. Layster AF., Chursin GF. *Geography of Transcaucasia: Essays on Physical Geography and Ethnography of the Transcaucasian SFSR*. Zakkniga, 1929. (In Russ)
14. Chursin GF. *Materials on the Ethnography of Abkhazia*. Sukhum: Abgiz, 1957. (In Russ)
15. Bzhania TsN. *From the History of the Economy and Culture of the Abkhaz*. Sukhumi: Alashara, 1973. (In Russ)
16. Bardavelidze VV. *Ancient Religious Beliefs and Ritual Graphic Art of Georgian Tribes*. Tbilisi, 1957. (In Russ)
17. Bekoev VI. Deities Falvara and Tutyr in the figurative system of Ossetian mythological poetry. *Vestnik Severo-Osetinskogo Gosudarstvennogo Universiteta im. K.L. Khetagurova. Obshchestvennyye Nauki*. 2014; 1: 158–162. (In Russ)
18. Chibirov LA. *Traditional Culture of the Ossetians*. Moscow, 2008.
19. Inal-ipa ShD. *Abkhazians*. Sukhum: Alashara, 1965. (In Russ)
20. Chursin GF. *Ossetians: Ethnographic Essay*. Tiflis: Newspaper "Zarya Vostoka", 1925. (In Russ)
21. *Collection of Information about the Caucasian Highlanders*. 1876, Vol. IX, p. 39.
22. Gadzhiev GA. *Pre-Islamic Beliefs and Rituals of the Peoples of Highland Dagestan*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russ)
23. Bzhania TsN. *Cattle-Breeding Economy in Abzhua. (Based on Ethnographic Materials): Abstract of the Candidate of Historical Sciences Dissertation*. Sukhumi, 1954. (In Russ)
24. Engelke M. *Think Like an Anthropologist*. Moscow: Ad Marginem, 2024. (In Russ)
25. Bourdieu P. Forms of capital. *Ekonomicheskaya Sotsiologiya*. 2002; 3(5): 60–74. (In Russ)

Поступила в редакцию 23.05.2024 г.

Принята в печать 17.01.2025 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

Received 23.05.2024

Accepted 17.01.2025

Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212372-381>

Исследовательская статья

Акиева Петимат Хасолтовна

д.и.н., профессор

Российская государственная академия интеллектуальной собственности, Москва, Россия

petim@yandex.ru

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ ЭПИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ ЮНОШЕЙ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ЦЕННОСТНЫЙ КОНТЕКСТ ИХ СОВРЕМЕННОГО БЫТОВАНИЯ

Аннотация. Духовно-нравственное воспитание молодежи на основе традиционных ценностей сегодня определяет основной вектор политики государства. В стратегических документах защита традиционных ценностей обозначена как «неотложная необходимость». Находя свое самобытное проявление в духовной сфере, сегодня традиционные ценности образуют единое культурное пространство многонациональной страны. Защита традиционных ценностей от компрометации со стороны иных культур актуализирует тему воспитательно-исторического наследия как важнейшего ресурса. В этой связи тема культурно-воспитательного потенциала народного фольклора, в том числе и нартского эпоса, только повышает свою актуальность. Научная цель проступает в сфере обсуждения проблемы содержательности в современной северокавказской жизни нравственных ориентиров, отраженных в нартском эпосе и национальных моделях воспитания. Методология исследования строилась на принципах диалектического осмысления воспроизводства традиционных ценностей в рамках социализации и индивидуализации личности. Аксиологический подход позволил определить нравственные доминанты должного, механизмы передачи ценностного опыта и поведенческие модели образцового. Настоящее время традиции воспитания, как и само содержание нравственно-ценностных ориентиров, передаваемых веками из поколения в поколение, подвергаются эрозии. При сохранении верности традиционным семейным ценностям, поколенческой и гендерной иерархии современные реалии иллюстрируют изменение ценностных ориентиров среди юношей: амбиции и личностное утверждение уже не подчинено принципам общего блага. Тренд на самореализацию по принципу индивидуальной пользы на фоне распатанных механизмов «назначения» социумом образцов для подражания приводит к постепенной потере преемственности в традиционном воспитании.

Ключевые слова: воспитание; ценности; нарт; уважение; гармония; ответственность; современность

Для цитирования: Акиева П.Х. Традиционные практики эпического воспитания юношей на Северном Кавказе: ценностный контекст их современного бытования // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. No 2. С. 372-381. doi.org/10.32653/CH212372-381

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212372-381>

Research paper

Petimat Kh. Akieva,
Dr. Sci., Prof.
Russian State Academy of Intellectual Property, Moscow, Russia
petim@yandex.ru

THE NART EPIC AND YOUTH EDUCATION IN THE NORTH CAUCASUS: VALUES IN CONTEMPORARY CONTEXT

Abstract. The contemporary trajectory of state policy is significantly shaped by the spiritual and moral education of youth, grounded in traditional values. Safeguarding these values is explicitly identified as an “urgent need” in strategic national documents. Originating within the spiritual domain, traditional values now forge a unified cultural landscape across a multinational nation. The imperative to shield traditional values from external cultural compromise underscores the critical importance of educational and historical heritage as a vital resource. This context heightens the relevance of the cultural and educational potential embedded in folk folklore, particularly the Nart epic. This study aims to explore the moral principles reflected in the Nart epic and their manifestation within national educational models in the contemporary North Caucasian context. The research methodology is rooted in a dialectical understanding of how traditional values are reproduced through individual socialization and individuation. An axiological approach was employed to identify the predominant moral imperatives, the mechanisms by which valuable experiences are transmitted, and exemplary behavioral models. Despite centuries of intergenerational transmission, traditional educational practices and moral guidelines are currently undergoing erosion. While adherence to traditional family values, generational hierarchy, and gender roles largely persists, modern realities reveal a shift in value priorities among young men, where personal ambition and self-assertion increasingly supersede the principles of the common good. This burgeoning trend towards self-realization, driven by individual benefit and coupled with weakened societal mechanisms for establishing role models, progressively undermines the continuity of traditional education.

Keywords: education; values; Nart epic; respect; harmony; responsibility; modernity

For citation: P.Kh. Akieva. The nart epic and youth education in the North Caucasus: values in contemporary context. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 372-381. doi.org/10.32653/CH212372-381

Введение

Наукой признано наличие в фольклоре глубинных экзистенциальных и исторических смыслов, имеющих первостепенное значение для любого этноса. Они уходят вглубь самой сущности, отражают нравственные требования и ценности народа [1, с. 9–36]. Трансляция культурно-значимой информации посредством эффективной социализации индивидов определяет устойчивость этноса. В данном случае речь идет об этнической социализации, позволяющей, с одной стороны, транслировать нормы, ценности, образцы поведения и другие бытийные основы этноса, с другой – воспроизвести их в будущих поколениях через интериоризацию. Эпос в этом плане хранит в себе социальные и нравственно-этические идеалы, которые определяют ценностное поле этнической культуры.

Культурно-ценностный потенциал и проблема воспитательного ресурса нартского эпоса рассматривалась в трудах А. Шегрена, В. Миллера, П.К. Услара, М.М. Ковалевского, Лопатинского Л.Г., Харузина Н.Н., Б.К. Далгата, В.К. Гарданова, Ж. Дюмезиля и др. [2; 3; 4; 5; 6; 7] Исследователи, сосредотачивая свое внимание, как правило, на определении истоков и мотивов эпических сюжетов, их связей с ритуалами, солидаризируются в значимости педагогики нартского эпоса. В контексте нашего исследования представляет интерес другой аспект функционирования воспитательной традиции, а именно ключевые принципы и механизмы передачи ценностного опыта в нартском эпосе, а также их современное отражение в жизни северокавказских народов, которые исторически входили в его ареал бытования.

На законодательном уровне традиционные ценности, лежащие в основе российского общества, определяются как нравственные ориентиры¹. Очевидная актуальность проблемы традиционных ценностей и механизмов их формирования, отличающая социальную и политическую жизнь современной России, позволяет выйти за рамки культурологических подходов. Уместно проследить на сколько повседневное поведение северокавказских народов сегодня ориентировано на традиционную систему ценностей с учетом того, что традиционные общества на Кавказе перестали существовать к исходу XIX в. Потенциал межпоколенной передачи посредством воспитания традиционных духовно-нравственных ценностей личности, обеспечивающий эффективность системных этнических связей, задает вектор представленного исследования.

Конечно, северокавказским народам, представляющим устойчивую (по крайней мере к XV в.) социализационную систему, пришлось пережить беспрецедентное воздействие в конце XIX в. (военно-политическое, приведшее к утрате общественно-политической автономии) и в течение всего XX в. (модернизационное антитрадиционалистское), в результате чего произошло во многом ослабление внутренних регулирующих механизмов и изменение модальности социальной коммуникации. Другими словами, можно ли утверждать, что эпические предостережения о гибели горского общества в следствии нарушений экзистенциально-этических традиций горского воспитания оправдались?

Достойное поколение

Направленность эпического воспитания на формирование достойного поколения, способного своими деяниями только приумножать славу и доблесть предков, транслируется как высшая божественная благодать. Этот ключевой нартский императив, обеспечивающий жизнеустойчивость нартского общества, символически выражен в образе древа жизни (адыг.: *дышъэ чъыгы/дышъэ жыг* – золотое дерево; балк.: *алтын тал/алтын терек* – золотая ива/золотое дерево и др.). В мифологической схеме символ мирового древа актуализирует представления нартвов о жизни через продолжение рода.

Продуцируемая деревом, как сакральным центром пространства, связующим миры, символическая преемственность жизни определялась его свойствами передачи знания. Это свойство наглядно проявляется, например, в обращении Жыг-Гуашъэ к богу огня и кузнечного дела Тлепшу: «... если ты хочешь знания, я тебе дам; мои корни – в глубине земли, поэтому я знаю все, что находится наверху» [8, с. 34–47]. Мировое дерево (и его символические аналоги в виде горы, золотой цепи, лестницы и др.)

1. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/> (Дата обращения: 12.05.2024)

выступало не только хранителем знания, но и вершителем судеб. В кавказской нартиаде обладающие знанием (первосущества, боги, мудрецы и т.д.) выполняли миссию посредников между мирами. Обладание знанием наделяло этот символ кавказской мифологии способностью осуществлять правосудие. Так, например, к золотой цепи из ингушского нартского эпоса «при любых возникших тяжбах люди ходили ... и там разрешали свои споры...» [9, с. 235]. В поэтическом тексте мотив обладания плодами (яблоками) мирового древа «становится символом борьбы за познание тайн мироздания и употребления их во благо человечества» [10, с. 111]. Собственно, бессмертие, приносимое яблоками священного древа, есть аллегорическое бессмертие, которое следует рассматривать как продолжение жизни через многочисленных потомков. Здесь наглядным примером может быть то, что даже семечки волшебного яблока способны рождать жизнь (так, одна из семи жен старого богача Чандза, съев семечки яблока, рождает сына Суая [11, с. 27–37]).

Проводя параллели с современной северокавказской действительностью, при всем религиозировании и модернизации общественных отношений, и, в частности, семейных, в недрах которых происходит трансляция духовно-нравственных ценностей, все еще прослеживается патриархальная приоритетность здорового мужского потомства, «неукоснительность авторитета старшего поколения» [12, с. 41], продолжается действие поколенческих иерархий, когда «отцы» решают судьбы «детей», сохраняется гендерная иерархия – старшинство мужчины, значимость знания, как гаранта прочности социальных позиций.

Показательны в этом плане социологические исследования. Так, в 2021 г. при возрастающем значении современных нравственных ценностей (индивидуализм, свобода, творчество и самореализация) в противовес традиционным (семья, дети, близкие, друзья, патриотизм, коллективизм) были подтверждены значимость для кавказской молодежи родственных связей и стремление к сохранению национальной культуры и истории, «гордость за свою страну и ее защита» [13, с. 75, 76, 82]. Социологическое исследование среди кавказской молодежи, проведенное в конце 2022 г., в числе фундаментальных смыслов выделяет семью, понимаемую в патриархальном контексте, с преемственностью и многодетностью, приоритетом чести, достоинства, верности семье и слову².

Сохраняется трепетное отношение в вопросах индивидуальной чести и верности слову. Так, интересно свидетельство, в котором Рамзан Кадыров указывает на клятву, данную им на могиле отца, ликвидировать все бандитское подполье: «Я молил Всевышнего продлить мои дни, пока я не выполню свой ДОЛГ и не сдержу СЛОВО. Теперь, когда придет мое время, не страшно и умереть»³. Клятвы на фамильных кладбищах традиционно использовались в адатном судопроизводстве.

Уважение

Воспитание достойных определялась в эпосе как сверхценность, как ответственность перед будущим и признание выполненного долга. Старшие должны были являть собой личностный образец, в первую очередь отец, как главный воспитатель сына [14, с. 16]. Символично, что нарт Берза Дог (инг.: волчье сердце) получает обучение у трех братьев: медведя, кузнеца и их старшего брата пастуха. Это три ключевые существа иного мира, среди которых древнейший хтонический персонаж пастуха-великана, обладающего магией знания.

Старшинство в горском сознании есть универсальный экзистенциально-этический принцип, абсолютная мудрость, понимаемая амбивалентно как мудрость, данная/переданная свыше (божественное знание) и как опытное знание, в значении некоего человеческого искусства, умения [15, с. 15–20]. Если божественное знание бесконечно, то умения человека теряются с истощением биологических ресурсов. В связи с чем, достойное окончание жизни нарта – это смерть в бою, иной исход вызывал презрение к старикам. Такие практики, когда старики, потерявшие силу, уничтожались или становились «посмешищем для всего народа», отмечены в осетинском⁴, балкаро-карачаевском [16, с. 702] и др. эпических

2. Исследователи презентовали карту ценностей российского Кавказа //URL: <https://www.gazeta.ru/social/news/2022/12/28/19378891.shtml> (Дата обращения: 24.04.2024)

3. Кадыров исполнил клятву на могиле отца и не боится умереть. 20 января 2021 г. //URL: <https://kavkaz.mk.ru/social/2021/01/21/kadyrov-ispolnil-klyatvu-na-mogile-otca-i-ne-boitsya-umeret.html> (Дата обращения: 24.04.2024)

4. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Дарьял. 2003 //URL: biblio.darial-online.ru/text/Abaev_V_I/index_... (Дата обращения 12.05.2024)

материалах. В мусульманскую эпоху на семантическую структуру концепта «мудрость» легко наложилось ее исламское понимание в значении божественного знания, «пути, ниспосланного Аллахом для человечества» – Корана [17, с. 60–61].

Особой школой для нарттов были общие сходы – общие места собраний. «Подобный общественный центр назывался у осетин ныхасом (нихасом), у адыгов – хасой, у чеченцев и ингушей – пхъоьгга, у карачаевцев и балкарцев – ныгышем (ныгыш), у аварцев и даргинцев – годехъаном, у лезгин – кимом (гимгой) и т.д.» [14, с. 63]. Социологический портрет таких общественных мужских центров включал в себя не только регулирование жизни и проведение досуга, но и воспитание. Это была площадка, где молодые горцы в зависимости от ситуации могли проявить моральные качества, свои этические навыки и нормы поведения. Здесь они могли наблюдать и слушать авторитетных лиц и перенимать народные знания.

Плохое потомство является условием дискретности в преемственности нравственно-ценностного материала. В этом случае обязанность старшего поколения следует считать не выполненной хотя бы в силу того, что ведущим механизмом усвоения групповых ценностей и норм поведения, перевода их в категорию личностных смыслов является подражание. Об этом свидетельствуют многочисленные этнографические данные: «младшему не покажешь достойный пример, то и сам не жди от него почтения» [18, с. 79], «кто прислушивается к советам своего старшего, у того дело продвигается вперед» [19, с. 90] и т.д.

Именно поэтому в представленном Богом выборе между искоренением рода или жизни с плохим потомством, нарты решают: «чем оставить плохое потомство, лучше остаться совсем без потомства» [20, с. 114]. Выбор нарттов вполне очевиден: славная почетная смерть лучше жизни в позоре, многократно множащемся нарушениями традиционных норм поведения. Данный мотив гибели нарттов в большей степени соответствует социальному измерению, в котором на первый план выдвигается этическая категория ответственности за будущее.

Показательны предостережения о возможности деструкции общества вследствие пренебрежения опыта старших: «когда одна веточка просит срезать не ее, а другую веточку – это означает, что придет время, и люди ради сохранения себя будут жертвовать даже своими близкими родственниками. А когда щенки начинают лаять прежде своей матери, это значит, что придет время, когда молодые будут пренебрегать старшими, будут пытаться опережать их в разговорах и делах...» [21, с. 143]. Разрушение преемственности в передаче бытийных основ этноса (неуважение старших) есть нарушение ключевого качества этнофора.

В этом отношении, современные тенденции в северокавказских семейных отношениях, в частности, к пожилым родителям, заставляют серьезно задуматься. Так, например, в недалеком прошлом практика создания домов престарелых на Северном Кавказе была неприемлема. Сегодня, тем не менее, уже работают приюты для престарелых в Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Адыгее. В Чечне еще с 1966 г. в г. Грозном был открыт дом престарелых, но чеченцы как жильцы появились здесь только в 1994 г., в виду известных событий. Но за последние годы количество проживающих чеченцев в нем достигло половины⁵, также как и увеличилось количество приютов подобного типа⁶. В Ингушетии в этом году планируют в рамках центра социального обслуживания пожилых людей в г. Малгобек открыть специализированное отделение для «лиц, которые остались без присмотра родственников»⁷. Значит существует потребность в такой помощи, которая определяется в том числе и изменением ценностных ориентиров среди молодежи вообще. Соответственно, уже можно наблюдать зачатки дискретности межпоколенческой связи, связанные с размыванием ключевого принципа кавказского воспитания – уважения старших. Такой вектор движения связан не сколько с финансовой неудовлетворенностью, но в большей степени с известной религиозной практикой (ваххабизм) отрицания любых обязательств невестки по отношению к родителям мужа⁸ [22, с. 169]. В результате пожилые родители

5. В Грозном работает дом престарелых в духе кавказских традиций // URL: https://www.1tv.ru/news/2006-08-28/220484-v_groznom_rabotaet_dom_prestarelyh_v_duhe_kavkazskih_traditsiy?ysclid=lwardiarmz322091334 (Дата обращения: 17.05.2024).

6. В Чечне открываются приюты для престарелых // URL: <https://www.newsinfo.ru/news/2003-01-18/item/551297/?ysclid=lwarti bnqr914615175> (Дата обращения: 17.05.2024)

7. В Ингушетии откроют в 2024 году новый центр социального обслуживания пожилых людей // URL: <https://tass.ru/obschestvo/16437419?ysclid=lwaqehzz77542616827> (Дата обращения: 17.05.2024)

8. Так, например, в Республике Ингушетия, впервые в стране были легализованы салафитские мечети, имамы которых наравне с другими служителями (основная масса населения суфийской общины практикует кадырийский тарикат) получают зарплату.

мужа вычеркиваются из числа ее родственников и остаются без поддержки (так как считается, они не относятся к категории родственников, с которыми нельзя порывать родственные связи).

Определенную роль общественных центров сегодня играют родовые встречи (созывы советов тейпа). Однако, пользуясь средствами интернет-ресурсов, представители родов практикуют публичные выступления и обращения настолько часто, что это выхолащивает авторитет слова старейшин. Кроме того, сложилась практика дублирования общественных организаций общереспубликанского уровня (в Ингушетии, например, помимо родовых советов тейпов, следует назвать Совет тейпов ингушского народа (ликв. в 2019 г.), Совет тейпов при Главе РИ, Национальный Совет Народа Ингушетии, Народный совет Ингушетии), что приводит только к разрушению механизмов «назначения» социумом образцов для молодых людей.

Продолжают свою работу сельские сходы. Они также потеряли свою функцию общественного центра, где собирались обмениваться информацией или какими-то новостями, обсуждали проблемы общественной жизни или разрешали конфликтные ситуации, т.е. они потеряли свой воспитательный контекст. Сегодня сельские сходы включены в систему местной власти. Они созываются, либо стихийно собираются как правило для обсуждения земельных вопросов.

Следующий ракурс проблемы состоит практически в отсутствии авторитетов, способных сегодня взять на себя миссию образца для подражания (за исключением Чеченской Республики, но это уже другой вопрос). На фоне расшатанных механизмов «назначения» социумом образцов для подражания, попытками подмены традиционных (и в некоторых регионах религиозных) институтов государственными, формализмом следования старшим поколением традиционным нравственным и религиозным канонам, юноши ищут авторитеты вне своей семейно-родовой или религиозной общины, а подчас и в сетевом обществе. Такая ситуация, в разной степени, но присутствующая в регионе, открывает возможность подмены традиционных ценностей иными, выходящими за рамки северокавказских этнокультур.

Ответственность

Окрасить пространство личными качествами, возможно, было в первую очередь посредством ума, силы и благородства. «Хевсур учит своего сына и велит ему быть храбрым, неустрашимым воином, считать врагов отца своими собственными и мстить им; приятелей же и друзей отца считать своими друзьями...» [23]. Со временем кавказские народы сложили четкие системы морально-этических норм: ингушский «эздел», когда авторитет приобретался отличием по уму, богатству (многочисленности мужской ее части) и благородству [24, с. 147], этический кодекс «кьоначалла», нравственной основой которого стала идея «совершенного человека», «благородного мужа» [25, с. 69], карачаево-балкарский «ёзден-адет» (узденская традиция), постулирующий внутреннюю свободу и благородство человека, способного преодолеть испытание судьбы [26, с. 16–17], «адыгагъэ» – свод традиционных правил поведения и нормы этикета [27, с. 59] и т.д.

Во всех морально-этических системах кавказских народов присутствует этика ответственности за решения и деяния. Она же транслируется в кавказской нартиаде.

Идея ответственности раскрывается через концепт судьбы, как совокупности славы и прегрешений предков. Это то, что, по народному убеждению, предопределяет поведение и характер горца и задает предстоящие испытания и успех. Так, в ингушской нартиаде достойно принять судьбу – значит проявить настоящее мужество [24, с. 135]. Мужчина (нарт/джигит/кьонач) принимает все удары судьбы, ясно осознавая свое право выбора между добром и злом. В этом главный принцип социума «поступать не так, как я хочу, а так, как правильно».

В современной молодежной среде сохраняется тренд на желание самореализации, который, к сожалению, не находит выхода в ситуации заблокированных социальных лифтов этноклановостью и непотизмом. Сложившуюся проблему на государственном уровне пытаются решить через инициирование социальных практик, например проект «Наставничество» [28], предполагающий объединить известных выходцев из СКФО для работы с талантливой молодежью, уже имеющий серию программ и ряд

проведенных форумов⁹, однако их целевая направленность на подражание «успешности» в политике, бизнесе, спорте¹⁰ или ином карьерном росте без духовно-нравственной составляющей национальной культуры приобретает утилитарный характер. Конечно, стремление к получению знаний остается активным среди северокавказской молодежи, однако пессимизм вызывает высокий уровень зависимости трудоустройства от наличия влиятельных родственников¹¹.

Гармония

Педагогический идеал, транслируемый в нартском эпосе, включает в себя гармонию физических и социально-нравственных качеств личности. Если физическая составляющая состояла в формировании воина, охотника, певца и танцора, то поведенческая стратегия нарта включает в себя ценности благородства, знания, честности, ответственности, красноречия и творческой активности. Социальная практика, фиксируемая в конце XIX в., вторит эпическим образцам воспитания. Так, в своих наблюдениях о жизни черкесов Дж. Лонгворт отмечал «три качества, которые в этих краях дают человеку право на известность – храбрость, красноречие, гостеприимство...» [29, с. 516]. По определению М.М. Ковалевского «стойк-храбрец, способный на любой подвиг» у всех горцев означало «джигит» и было высокой похвалой [30, с. 182]. «Быть известным джигитом-храбрецом (инг.: кант, адыг.: шууей и др. – прим. П.Х.) ... – есть высшая награда его желаний и трудов» [31, с. 48], или «особым уважением пользуются “джигиты”», люди отважные, отчаянные, ничего не боящиеся» [32, с. 245–246]. Ю.Ю. Карпов, проводя анализ мужских союзов и социокультурной традиции горцев Кавказа, выделял в идеальном образе джигита/молодца необходимость сочетания «не только безмерной отваги, но в равной степени и благородства» [14, с. 89]. Гармония этих качеств в герое ярко показана в ингушском сказании «Спор, разрешенный в царстве мертвых», в котором бог иного мира Элда заключает: «Не из одной храбрости состоит оно (мужество. – прим. П.Х.) и многое вбирает: рассудком определяется мужество» [33, с. 55]. Необходимо обратить внимание на познавательную активность героев сказаний: поиск ответов, разрешение ситуации посредством логических рассуждений, смекалки или быстрой реакции.

Воспитательная цель была направлена обязательно на гармоничное сочетание физического (военное искусство) и духовного (овладение искусством красноречия, игры на музыкальных инструментах, этикетных и обрядово-ритуальных правил) в юноше. Она считалась достигнутой при прохождении им обрядов инициации, в то время как приобщение к статусу «джигита» связывалось с совершенствованием полученных знаний и навыков [34].

Свидетельства середины XIX в. сообщают, что уважение и почетные звания в горском обществе при постулируемом равенстве приобретались «богатством, ловкостью и заслугами (удачами в набегах)» [35]. В конце XIX в. Н.Ф. Дубровин к вышеобозначенным сущностным качествам для подражания причислил ум, строгое соблюдение оснований религии, пост, молитвы и различного рода благотворительность [36, с. 451]. Этический ряд, определяющий традиционное воспитание северокавказских народов, следует продолжить такими категориями как справедливость, благородство, гостеприимство, бесстрашие, верность, честь, взаимопомощь, взаимоуважение, почтительность, выдержка и способность жертвовать собой ради общего блага.

Общественная практика воспроизводила эпический образ: амплу мужчины – герой, удалец, приумножающий славу своих предков. Чрезвычайную значимость в горском обществе имело приобретение индивидуальной славы, ради которой «джигит был готов пойти буквально на все». Ю.Ю. Карпов отмечает, что в образах нартского эпоса нашла яркое выражение персонализация героя. Так, применительно к образу богатыря-нарта Сосруко часто используется эпитет «одинокый»: «неистовый наездник одинокый, одинокую собаку с собой имеющий», «всадников-спутников с собой не берущий и одиноко разъезжающий» [14, с. 76]. Одиночество героя – характерная черта большинства нартов. Например,

9. Всероссийский форум наставников – 2023 // URL: <https://pravitelstvo.kbr.ru/news/vserossiyskiy-forum-nastavnikov-2023-obedinit-luchshie-praktiki-skfo.html> (Дата обращения: 23.04.24)

10. Молодежи нужны новые герои для подражания, считает глава Северной Осетии // URL: <https://www.interfax-russia.ru/south-and-north-caucasus/news/molodezhi-nuzhny-novye-geroi-dlya-podrazhaniya-schitaet-glava-severnoy-osetii?ysclid=lvjmq8ej2506086980> (Дата обращения: 20.04.2024)

11. Молодежь Северного Кавказа: традиции и современность // URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/molodezh-severnogo-kavkaza-tradiczii-i-sovremennost?ysclid=lwastk9cuv876974072> (Дата обращения: 17.05.2024)

«адыгский эпос и фольклор сохранил имена таких одиноких рыцарей: знаменитый Андемиркан, Бора, Хатх-Мыхамат, Дохшуко Бгуншоков, Лыко сын Ельхо, братья Ешаноковы» [37, с. 11].

Символика одиночества героя включает в себя необходимость постоянного подтверждения своей самости: ломая старые социокультурные нормы, он вынужден восполнять нарушенное такими действиями равновесие. Он обрекает себя на сознательное одиночество – путь воина, приумножающего славу предков. Одиночество здесь можно рассматривать как вариант жертвенности, которую приносит герой во имя общего блага.

Таким образом, гармония присутствовала не только в сочетании моральных и физических достоинств нарта /горца, но и в сбалансированном соразмерном существовании всех членов общества. Это общая практика архаического социума: чрезмерная витальность силы также вредна. Так, известны в сложившемся северокавказском институте героя случаи его умышленного убийства или изгнания, в виду чрезмерной славы, авторитета и богатства. В балкаро-карачаевской нартиаде, когда кузнец Дебет «обеспечил нарттов на земле всем, что им было нужно из железа, и нарти уничтожили с его помощью эмегенов, он... сделал железную арбу с крыльями и улетел на ней на небо» [38, с. 597]. В социальной среде общая тенденция таких действий определялась сглаживанием процесса экономического расслоения горских обществ. Так в «Илли об Автархе, сыне Дибы» герой добровольно принимает на себя высшую меру наказания – изгнание из родного края за «чрезмерную храбрость», красоту, отвагу, несущих потенциальную угрозу «праву и силе» общины [39, с. 48]. Даже в начале XX в. имелись подобные прецеденты, например, в обществе Малхиста умышленное убийство молодца, особо прославившегося своим удалством [40, с. 39].

Настоящее время упростило этический ряд, в том смысле, что целеполагание нравственных поступков уже не определяется общим благом. Современная индивидуализация жизни скорректировала вектор нравственного поведения, ограничив его рамками семьи. Личностное самоутверждение детей слагается в традиционном ключе, в случае наличия в семье авторитета отца. На фоне трансформирующихся обрядово-ритуальных практик, складываются сложности в гармоничном воспитании подростков/юношей (как правило приоритет отдается индивидуальной славе в какой-то одной сфере общественной деятельности, практически потеряно искусство традиционного красноречия и т.п.).

Заключение

Совокупность педагогических задач, иллюстрируемых нартскими сказаниями, была нацелена на создание совершенной личности соответственно историческому этапу социально-экономического развития общества. Социальные проявления творческих навыков (в танце, песне, игре на инструментах), духовных (красноречие, знание этикетных и обрядово-ритуальных правил и нравственных норм) и физических качеств относились к числу обязательных достоинств нарта/джигита/героя. В основе доминантных принципов социализации нарта/джигита/героя лежали в первую очередь воспитательные методы приобщения юношей к этико-культурным канонам через авторитетный пример для подражания и общественную практику героического. Они включали в себя приобретение индивидуальной славы в первую очередь не как самодостаточной единицы, а при условии общественной пользы и законности с точки зрения обычного права. Соответственно, амбиции и личностное утверждение юноши было в подчинении принципам общего блага. Этому способствовали механизмы воспитания в горских обществах – подражание, личный пример, уважение мудрости старших. В поведенческой стратегии современных молодых людей традиционное приобретение славы трансформировалось в достижение утилитарного успеха. Усиливающийся сегодня тренд на индивидуализм и самореализацию на фоне расшатанных механизмов «назначения» социумом образцов для подражания, современная этноклановость, потерявшая традиционную основу выдвижения знающих, опытных авторитетов, способных на «подвиг» ради общего блага народа постепенно приводит к поиску авторитетов вне национальной культуры и к потере культурной преемственности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Соколов Б.М. Новейшие труды иностранных ученых по русскому эпосу // Художественный фольклор / под ред. Ю.М. Соколова. 1929. Вып. 4–5. 226 с.
2. Услар П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Отдел 1. Тифлис, 1868.
3. Миллер В.Ф. Дигорские сказания. 1902. 160 с.
4. Гарданов В.К. Аталычество // Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1973. 21 с.
5. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004. 239 с.
6. Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон. М., 1886
7. Дюмезиль Ж. Осетинский героический эпос и мифология. М. 1976. 276 с.
8. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Социальная организация в нартском эпосе // Мир культуры адыгов. Майкоп, 2002. С. 34–47
9. Радость сердца. Фрунзе, 1957. (На инг. яз.).
10. Мамиева И.В. Мифолого-религиозные представления осетин: поэтика отражений // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее. Материалы международной научной конференции. Элиста, 2009. Ч. 2. С. 108–113.
11. Сказание о рождении Суая // Памятники народного творчества осетин. Владикавказ. В 2 выпусках. Вып. 1. 1925. С. 27–37
12. Мусаева М.К., Хасбулатова З.И. Некоторые традиционные обычаи и обряды чеченцев и народов Дагестана, связанные с родами // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2012. № 4. С. 35–42
13. Авдеев Е.А., Воробьев С.М. Общероссийская гражданская идентичность молодежи Северного Кавказа: основные вызовы и риски конфликтности // Политекс. 2021. Т. 17. №1. С. 69–86
14. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб. 1996. 309 с.
15. Акиева П.Х. Архаика и семантика понятия «фарал» в культуре ингушей // Образование, наука и культура Кавказа: традиции и современность. Материалы Международной научной конференции, посвященной 25-летию образования Республики Ингушетия. Магас, 2017. С. 15–20.
16. Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образы // Вестник Европы. 1879. Т 4. Кн. 8 – 9. С. 702
17. Акиева П.Х. Феномен обычного права в этнокультуре ингушей // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 3 (38). С. 60–61
18. Возвращение к истокам. История Ингушетии в лицах и фактах // Сост. С. А. Хамчиев. Саратов, 2000. 573 с.
19. Скаляхо Д.С. Этикет и философия нартской мифологии в культурогенезе адыгов // Культурная жизнь Юга России. 2016. №3 (62) С. 88–91
20. Гибель нарттов // Сказания о нартах. Ирыстон. 1981. 400 с.
21. Это приметы будущего // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. 343 с.
22. Сампиев И.М. Социально-политическая ситуация в Республике Ингушетия: состояние и проблемы // Сборник научных статей института социальных исследований ИнГУ. Магас. 2016. С. 161–177.
23. П-ский. Из быта пшавов и хевсур // Кавказ. 1888. № 87.
24. Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. 292 с.
25. Ильясов Л. Культура чеченского народа. М., 2009. 263 с.

REFERENCES

1. Sokolov B.M. The latest works of foreign scholars on the Russian epic. In: *Khudozhestvennyi Folklor*, ed. Yu.M. Sokolov. 1929; 4-5. (In Russ)
2. Uslar P.K. Something about the verbal works of the highlanders. *Sbornik Svedenii o Kavkazskikh Gortsakh*. Section 1. Tiflis, 1868. (In Russ)
3. Miller V.F. *Digor Tales*. 1902. (In Russ)
4. Gardanov V.K. Atalyk (Fosterage) system. Report at the IX International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences. Moscow, 1973. (In Russ)
5. Dalgat B.K. *Primitive Religion of the Chechens and Ingush*. Moscow, 2004.
6. Kovalevsky M.M. *Modern Custom and Ancient Law*. Moscow, 1886. (In Russ)
7. Dumezil Zh. *Ossetian Heroic Epic and Mythology*. Moscow, 1976. (In Russ)
8. Kumakhov M.A., Kumakhova Z.Yu. *Social organization in the Nart epic*. *Mir Kultury Adygov*. Maikop, 2002: 34-47. (In Russ)
9. *The joy of heart*. Frunze, 1957. (In Ingush).
10. Mamieva I.V. Mythological-religious representations of the Ossetians: Poetics of reflections. *United Kalmykia in a United Russia: Through the Centuries into the Future. Proceedings of the International Scientific Conference*. Elista, 2009; 2: 108-113. (In Russ)
11. Tale of the birth of Suay. *Pamyatniki Narodnogo Tvorchestva Ossetin*. Vladikavkaz, 1925; 1: 27-37. (In Russ)
12. Musaeva M.K., Khasbulatova Z.I. Some traditional customs and rituals of the Chechens and peoples of Dagestan related to childbirth. *Izvestiya Vuzov. Severo-Kavkazskiy Region. Obshchestvennye Nauki*. 2012; 4: 35-42. (In Russ)
13. Avdeev E.A., Vorobev S.M. All-Russian civic identity of the youth of the North Caucasus: Main challenges and risks of conflict. *Politeks*. 2021; 17(1): 69-86. (In Russ)
14. Karpov Yu.Yu. *Dzhigit and Wolf. Male Unions in the Socio-cultural Tradition of the Caucasian Mountaineers*. St. Petersburg, 1996. (In Russ)
15. Akiyeva P.Kh. Archaic and semantics of the concept of “faral” in the Ingush culture. *Education, Science and Culture of the Caucasus: Traditions and Modernity. Proceedings of the International Scientific Conference dedicated to the 25th Anniversary of the Formation of the Republic of Ingushetia*. Magas, 2017: 15-20. (In Russ)
16. Ostryakov P. Folk literature of the Kabardians and its examples. *Vestnik Evropy*. 1879; 4(8-9): 702. (In Russ)
17. Akiyeva P.Kh. The phenomenon of customary law in the ethnoculture of the Ingush. *Vestnik Orlovskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya: Novye Gumanitarnye Issledovaniya*. 2014; 3(38): 60-61. (In Russ)
18. *Return to the Origins. History of Ingushetia in Persons and Facts*. Comp. S.A. Khamchiev. Saratov, 2000. (In Russ)
19. Skhalyakho D.S. Etiquette and philosophy of Nart mythology in the cultural genesis of the Adyghe. *Kulturnaya Zhizn Yuga Rossii*. 2016; 3(62): 88-91. (In Russ)
20. *Death of the Narts. Nart Epic*. Iryston, 1981. (In Russ)
21. *These Are Signs of the Future. Anthology of Ingush Folklore*. Comp. I.A. Dakhkilgov. Vol. 1. Nalchik, 2003. (In Russ)
22. Sampiev I.M. Socio-political situation in the Republic of Ingushetia: State and problems. *Collection of scientific articles of the Institute of Social Research of IngSU*. Magas, 2016: 161-177. (In Russ)
23. P-skiy. *From the life of the Pshavs and Khevsurs*. Kavkaz. 1888; 87. (In Russ)
24. Akiyeva P.Kh. *Birth. Wedding. Death. Historical-Ethnographic Archetypes of the Ingush*. Saint-Petersburg, 2014. (In Russ)
25. Ilyasov L. *Culture of the Chechen People*. Moscow, 2009.

26. Ёзден А. Этический кодекс карачаево-балкарского народа / Сост., предисловие и комментарий М.Ч. Джуртубаева. Нальчик, 2005. 576 с.
27. Ханаху Р.А. Нормативно-этические представления адыгов Северного Кавказа: традиция и современность // Вестник АГУ. Вып. 2. (158). 2015. С.58-61
28. Самореализация молодёжи Северного Кавказа: проблемы и перспективы. Материалы «круглого стола». 12 декабря 2017 года. М.: Издание Государственной Думы, 2018. 56 с.
29. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. Нальчик, 1974. 365 с.
30. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. 112 с.
31. Берзенов Н. Из воспоминаний об Осетии // Кавказ. 1851. № 92.
32. Борисевич К. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // ЭО. 1899. Кн. 40-41, № 1-2. С. 245-246
33. Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. 488 с.
34. Акиева П.Х. Традиционные общественные институты кавказских народов: к вопросу о механизмах правового регулирования // Институт взаимопомощи: история и современность. Сост. Акиева С.И., Нальчик. 2024
35. Клингер И.А. Нечто о Чечне // Кавказ. 1856. № 97
36. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т.1. Кн.1. СПб. 1871.
37. Хоконов М.А., Абидова И.З. Архетип одинокого героя и этнокультурная специфика персоналистского мышления в адыгской традиционной культуре // Известия Вузов Севкавказского региона. Общественные науки. 2015. № 2. С. 10-14
38. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М. 1994. 654 с.
39. Илли об Автархе, сыне Дибы и др. // Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный. 1979. 238 с.
40. Ошаев Х.Д. Народные развлечения у чеченцев // Революция и горец. 1929. № 6. С. 39
26. Yozden A. *Ethical Code of the Karachay-Balkar People*. Comp., preface, and commentary by M.Ch. Dzhurtubaev. Nalchik, 2005. (In Russ)
27. Khanakhu RA. Normative-ethical representations of the Adyghe of the North Caucasus: Tradition and modernity. *Vestnik AGU*. 2015; 158(2): 58-61. (In Russ)
28. *Self-Realization of the Youth of the North Caucasus: Problems and Prospects. Materials of the Round Table*. December 12, 2017. Moscow: Izdatelstvo Gosudarstvennoy Dumy, 2018. (In Russ)
29. *Adyghe, Balkars, and Karachays in the Accounts of European Authors of the 13th–19th Centuries*. Nalchik, 1974. (In Russ)
30. Kovalevsky MM. *Law and Custom in the Caucasus*. Moscow, 1890. (In Russ)
31. Berzenov N. *From memories of Ossetia*. Kavkaz. 1851; 92. (In Russ)
32. Borisevich K. Traits of the morals of Orthodox Ossetians and Ingush of the North Caucasus. *Etnograficheskoe Obzrenie*. 1899; 40-41 (1-2): 245-246. (In Russ)
33. *Dispute resolved in the realm of the dead. Anthology of Ingush Folklore*. Vol. 4. Nalchik, 2006. (In Russ)
34. Akieva PKh. Traditional social institutions of the Caucasian peoples: On the question of legal regulation mechanisms. *Mutual Aid Institute: History and Modernity*. Comp. S.I. Akieva. Nalchik, 2024. (In Russ)
35. Klinger IA. *Something about Chechnya*. Kavkaz. 1856; 97. (In Russ)
36. Dubrovin NF. *History of the War and Dominion of Russians in the Caucasus*. Vol. 1. Book 1. Saint-Petersburg, 1871. (In Russ)
37. Khokonov MA., Abidova IZ. Archetype of the lone hero and ethnocultural specificity of personalist thinking in the Adyghe traditional culture. *Izvestiya Vuzov SevKavRegion. Obshchestvennyye Nauki*. 2015; 2: 10-14. (In Russ)
38. Narts. *Heroic Epic of the Balkars and Karachays*. Moscow, 1994. (In Russ)
39. *Illi about Avtarkh, son of Diba, and others. Illy. Heroic-epic songs of the Chechens and Ingush*. Grozny, 1979. (In Russ)
40. Oshaev KhD. Folk entertainments among the Chechens. *Revolutsiya i Gorets*. 1929; 6: 39. (In Russ)

Поступила в редакцию 05.09.2024 г.

Принята в печать 14.02.2025 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

Received 05.09.2024

Accepted 14.02.2025

Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212382-393>

Исследовательская статья

Зельницкая Рица Шотовна
к.и.н., научный сотрудник ведущей категории
Российский Этнографический музей, Санкт-Петербург, Россия
riza81@yandex.ru

Казурова Наталья Валерьевна
к.и.н., старший научный сотрудник
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия
kazurova@inbox.ru

ФИГУРА АБРЕКА В КИНЕМАТОГРАФЕ СОВЕТСКОГО СОЮЗА

Аннотация. Изобразительный ряд и нарратив национального кинематографа раскрывают культурные, этнические, религиозные и политические установки государства, в котором работают авторы. Основной исследовательской целью данной работы выступает анализ роли советского кино в изменении образа абрека из изгоя общества в главного борца за революционную справедливость. Материалами послужили советские фильмы разных лет «Абрек Заур» / «Сын гор» (1926) Б.А. Михина, «Зелимхан» (1929) О. Фрелиха, «Белый башлык» (1974) В. Савельева, «Расстанемся, пока хорошие» (1991) В. Мотыля. Методы компаративистики в рамках визуально-антропологического подхода позволят показать путь изменения значения понятия «абрек». В ходе исследования можно прийти к заключению, что раннесоветское кино работает с идеей формирования мифа об абреке как о противнике политики Российской империи. На фоне антирелигиозной пропаганды и противостоянии идеалам царизма происходит создание и закрепление визуальных образов на экранах, отвечающих идеологии новой власти. В свою очередь в период позднесоветского кино происходит плавная трансформация образа абрека. Если в конце 1920-х годов в стране формировался кинематографический герой-революционер и защитник крестьян, который не боится местных элит, царской тюрьмы и уважаемых шейхов, то позднее можно наблюдать работу режиссеров-современников с уже сложившимся в период авангарда каноном, постепенно скорее меняется атмосфера фильма, а не сам герой. Подводя итог можно заключить, что картины об абреках совместили в себе идеологическую функцию и жанровую коммерческую роль по созданию образа «правильного» абрека, превратив его из отверженного соотечественниками преступника в главного борца против царской власти и защитника крестьянства на Кавказе.

Ключевые слова: кинематограф; ислам; абрек; СССР; Кавказ

Для цитирования: Зельницкая Р.Ш., Казурова Н.В. Фигура абрека в кинематографе советского союза // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 382-393 doi.org/10.32653/CH212382-393

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212382-393>

Research paper

Ritsa Sh. Zelnitskaya
Cand. Sci., Leading Researcher
Russian Ethnographic Museum, St. Petersburg, Russia
riza81@yandex.ru

Natalia V. Kazurova
Cand. Sci., Senior Researcher
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of RAS, St. Petersburg, Russia
kazurova@inbox.ru

THE FIGURE OF ABREK IN SOVIET CINEMA

Abstract. This study examines the role of Soviet cinema in transforming the image of the abrek from a social outcast to a symbol of revolutionary justice, reflecting the cultural, ethnic, religious, and political attitudes of the Soviet state. Through a visual anthropological approach and comparative analysis, this research analyzes key Soviet films – Abrek Zaur (1926, dir. B.A. Mikhin), Zelimkhan (1929, dir. O. Frelich), Belyi Bashlyk (1974, dir. V. Savelyev), and Rasstanemsya, Poka Khoroshie (1991, dir. V. Motyl) – to trace the evolution of the abrek's cinematic representation. Findings indicate that early Soviet cinema actively constructed a myth of the abrek as an adversary of the Russian Empire, aligning this portrayal with anti-religious propaganda and anti-tsarist ideology. Visual representations were thus designed to consolidate the new government's ideology. In contrast, late Soviet cinema saw a more nuanced evolution of the abrek's image. While the late 1920s established the abrek as a heroic revolutionary and peasant defender, unafraid of local elites, tsarist prisons, or respected sheikhs, later directors primarily worked within this established avant-garde canon, subtly altering the film's atmosphere rather than the hero's core character. This analysis concludes that films featuring abreks successfully combined an ideological function with commercial genre appeal, effectively transforming the abrek from a societal criminal into a pivotal fighter against tsarist power and a defender of the peasantry in the Caucasus.

Keywords: cinematography; Islam; abrek; USSR; Caucasus

For citation: R.Sh. Zelnitskaya, N.V. Kazurova. The figure of abrek in Soviet cinema. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 382-393 doi.org/10.32653/CH212382-393

Введение

Советское киноискусство было направлено на продвижение официальной идеологии, и, вместе с тем, обладая важным воспитательным ресурсом, использовалось правительством в просветительских целях. На протяжении многих лет кинематограф заострял внимание зрителя на единственно правильном «спасителе» – большевизме, который сменил неудобный царизм. Советской власти, укрепившейся во всех регионах во второй половине 1920-х годов, было необходимо отвлечь народные массы от возникших проблем (коллективизация, индустриализация) и одновременно заручиться их поддержкой. Формирование нового советского человека стояло в числе приоритетных задач для руководства страны. В публичном пространстве «общий пафос строительства нового мира заполнял и содержание смыслового пространства, в котором одна из главных ролей была отведена кино» [1, с. 32].

Немаловажный вклад в решение поставленных задач внесли авторы игровых фильмов о Кавказе. Привлечение к изучению региона советского периода материалов художественного кинематографа «существенно дополняют общую картину нациестроительства в СССР и расширяют исследовательские границы» [2, с. 210]. Режиссеры в своих работах продолжали политику партии: критиковали традиционно заданные социальные паттерны поведения людей и порицали их как «пережитки прошлого», особому осуждению подвергались религия, статус женщины и социальная иерархия. Можно сказать, что кинематографисты «используют происшествия для разоблачения недостатков социальной жизни, применяют их к изображению прошлого, а не только настоящего, и они уже получают серьезное преимущество перед историками» [3, с. 56].

Исследователи отмечают, что «соединение кинематографа и истории позволяет наблюдать многочисленные точки взаимодействия, когда история рассматривается как описание нашей эпохи, как интерпретация общественных формаций: во всех этих вопросах пути истории и кино пересекаются. [Само] кино выступает, прежде всего, как история» [3, с. 48]. В свою очередь художественный фильм, «являясь самостоятельным источником, моделирует события в фабульный ряд» [4, с. 110] и создает свою полноценную модель социума. «Это особый мир графических и живописных образов в повседневной реальности, окружающей человека, являющейся частью его жизненного мира и имеющий огромное значение для формирования его идентичности» [5, с. 23]. Проведенные социологические исследования показали, что «кинематографическая картина мира отражает социальную действительность с поправкой на то, что с одной стороны, желает видеть публика, а с другой – на заинтересованность не только художника, но также власти, различных социальных институтов в содержательном наполнении распространяемой кинематографической картиной мира» [6, с. 31]. В связи с этим огромный пласт игрового кинематографа не может оставаться в стороне исследователя визуальной культуры советского периода.

Основной исследовательской целью данной работы выступает анализ роли советского кинематографа в изменении образа абрека из изгоя общества в главного борца за революционную справедливость. Исходя из поставленной цели, перед авторами стоит задача выяснить, как кино повлияло на создание «правильного» изображения абрека, защитника угнетенных масс, и был ли он в реальности сторонником установившейся новой советской власти? Предметом для изучения выступает специфика отражения образа абрека в советском кинематографе, который развивался «по пути некоммерческого производства, при этом ориентируясь на массовость, понятность широким слоям населения, доступность и постепенно создавая общий канон. Поэтому советская кинематография не текла по заданному течению, а изобретала новых героев, отрицая при этом старое» [2, с. 211]. В связи с этим материалами для работы послужили советские фильмы разных лет «Абрек Заур»/«Сын гор» (1926) Б.А. Михина, «Зелимхан» (1929) О. Фрелиха, «Белый башлык» (1974) В. Савельева, «Расстанемся, пока хорошие» (1991) В. Мотыля.

Большой вклад в изучение фильмов о народах Кавказа внесли как советские, так и современные исследователи. Е.В. Дианова, например, рассматривает созданные в СССР киноленты как вестерны. Она определяет «сходства и различия первых советских истернов/остернов и вестернов, выявляет идеологические установки в исторической науке» [7, с. 201]. В своей статье «Советские истерны/остерны

1920-х годов: приключенческие фильмы о Кавказском фронте России» (2024) Е.В. Дианова впервые в российской науке затронула отражение темы абречества на Кавказе в советском кинематографе. Однако ее основной целью было сравнение местных приключенческих фильмов с вестернами, поэтому она делает акцент не на образе абрека как на борце за справедливость, а скорее на воплощении на экране его маскулинности¹. Наше исследование призвано заострить внимание на формировании мифа об абреке именно как на части советской кинопропаганды и углубить анализ абречества в рамках визуально-антропологического дискурса [8], чего прежде не делалось ни в отечественном, ни в международном научном мире.

Важно подчеркнуть, что абречество становится одним из важных элементов социальной жизни на Кавказе еще с XIX в. На разных этапах своего существования оно переживает как широкое распространение, так и ослабление своего влияния в регионе. Изучению абречества как социального явления на Кавказе в исторической науке уделялось значительное внимание. Среди дореволюционных исследователей одним из первых выразительно и даже несколько поэтично об абреках пишет военный историк В.А. Потто: «В его гнездах, свитых на голых, почти отвесных утесах, находили себе убежище все закубанские хищники, все абреки и люди беспокойные, которым не было приюта в собственных обществах, которым нельзя было показаться даже в предгорьях Эльборуса без опасения быть убитыми своими или чужими» [9, с. 403]. Спустя почти столетие один из первых, кто дал определение термину «абрек», стал российский юрист, доктор права Ф.И. Леонтович [10, с. 360–361]². Современный исследователь Кавказа В.О. Бобровников посвятил обозначенной теме статью, в которой рассматривает все этапы становления абречества на Кавказе, поясняет происхождение термина «абрек»³ и упоминает о том, как происходила идеологизация образа абрека в Советском союзе [12, с. 25], а в фундаментальной монографии «Абреки на Кавказе. Социокультурный аспект явления» отечественный этнограф Ю.М. Ботяков затронул широкий круг проблем, связанных с институтом абречества [13, с. 141].

Данное исследование будет посвящено сравнительному анализу идеализированного образа абрека в советском кинематографе с его аутентичным прототипом из жизни, по разным причинам оказавшегося вне своего сообщества и лишившегося своих прав. Одной из основных причин такого изгнания неизменно оставалось преступление против нравственности. В числе отщепенцев общества оказывались люди, которые несли своими действиями достаточно серьезную опасность для сообщества, хотя порой их поступки при этом не так сильно противоречили традиционному сознанию (действовали по совести, но оказывались вне закона). Исключенные из общины абреки уже никогда не могли найти покровительство среди своих, поэтому из-за психологического давления и полной изоляции они часто расставались с жизнью. Изучение аналогий в истории и киноискусстве посредством методов компаративистики позволит показать, как с течением времени трансформируется само понятие «абрек». Этому способствует идеологизация образа, созданная советскими режиссерами, деятели искусства превращают абрека из отверженного соотечественниками преступника в главного борца против царской власти и защитника крестьянства на Кавказе.

Раннесоветский кинематограф: формирование мифа об абреке как о борце против Российской империи

Одним из первых фильмов, который представил широкой публике народного героя-абрека, стала работа режиссера Б.А. Михина «Абрек Заур / Сын гор» (1926). На главную роль был приглашен осетинский актер В. Бестаев. Еще до выхода на экран кинокартина получила крупномасштабную рекламу. Газета «Кино» заверяла, что публика увидит: «Кавказ на экране! Жизнь и быт горцев, чарующие красоты Кавказа, головокружительные трюки. В главной роли кавказский Фербенкс – артист В. Бестаев»

1. Тем не менее темы значимой и важной для исследования образа «нового» советского человека на киноэкране. Гендерные исследования часто сводятся к изучению «женского вопроса», а феномен маскулинности остается на периферии, хотя встречаются исключения [11].

2. Правда, называя абреков бездомными изгоями, Леонтович допускает существенную ошибку. Несмотря на большие лишения, которым подвергались абреки, они сохраняли за собой некоторые права, например, они не переставали быть носителями своей фамилии, на теневого уровне, но следили за судьбой жителей своей общины, при этом иногда получали возможность влиять на жизнь этой общины, а также приобретали социальный капитал, благодаря решению конфликтов между членами сообщества.

3. По утверждению кавказоведа В.О. Бобровникова термин абрек «стал употребляться на разбойничьем Кавказе в его современном значении весьма поздно – только в 30–40-ые годы прошлого столетия [XIX в. – прим. авт.]» [12, с. 24].

[14, с. 6]. Фильм действительно погружает зрителя в дореволюционную жизнь горцев Кавказа, наполненную противоречиями и порой открытыми столкновениями взглядов людей на вопросы личной чести, достоинства и общего блага для соотечественников. В киноленте перед зрителем предстают жители горных поселений и представители царской администрации (пристав, наказный атаман и начальник стражи), методы работы которой осуждаются авторами картины. В качестве еще одного отрицательного персонажа показан местный старшина, выполнявший в дореволюционное время функции посредника между крестьянами и официальной властью.

По сюжету фильма несправедливости в осетинском ауле противостоит главный герой Заур, который во время прохождения военной службы в Пятигорске отказался выполнить приказ одного из командиров Терского казачьего войска, смертельно ранил его и скрылся. Произошедшие события вынудили молодого мужчину стать абреком. Однако в итоге объявленный вне закона за убийство офицера абрек Заур (Заур Амбалов) превратился из беглеца в настоящего народного героя, борца против царской власти и защитника невинных крестьян и женщин.

Становясь изгоем, абрек лишался всяческих прав и мог рассчитывать только на свою силу и снаряжение. Основным оружием абрека была винтовка, с которой он никогда не расставался и держал заряженной даже во время отдыха. Примечательно, что если мужчина находился внутри помещения, то дуло винтовки всегда было направлено к двери. «Заряжая винтовку, заклиная заряд – это обычай абреков, которые прибывая пулю, дают себе честное слово не кинуть ее на ветер и беречь для задушевного врага» [13, с. 144]. В своих комментариях к фильму Михина современники отмечают, что «винтовка – как пристала к нему [Зауру]. И он в фильме почти не расстаётся с этим своим трехлинейным другом. Вот именно таким всадником – ловким в обращении с лошадей, винтовкой и улыбкой – и хочется запечатлеть образ этого удачливого актера» [15, с. 2].

Чтобы подготовить публику к просмотру фильма, в публикациях того времени авторы статей давали пояснения определению самой сути фигуры абрека. «Абреки – горцы, поставленные этим произволом [местной элиты и царской администрации] вне закона, живущие в горных ущельях, как птицы. Абреки – люди, которым терять нечего, становятся в отношении насильников страшными мстителями. Абрек – гроза богачей и утеснителей. Несмотря на то, что, по вине фабрики, не заснят пролог, дававший, согласно сценарию, аграрно-экономические обоснования абрековщины (националистическая политика насильственного заселения горских селений переселенцами из Центральной России и вытекающее из этого обезземеление горцев) – картина политически выдержана» [14, с. 30]. Красочное пояснение к образу абрека готовило зрителя к лучшему пониманию поведения горцев в отношении к горскому чиновничьему аппарату и к получившим земли на Кавказе иногородним переселенцам.

С первых минут фильма Б. Михин показывает острую нехватку земли у горцев и обвиняет в этом царскую власть. Открывающий картину титр гласит: «Царское правительство, лишив горца земли, загнав его на бесплодные скалы и унижая его достоинство, само создало абреков. Революция вернула горцу права человека». На деле земельный вопрос частично был решен после либеральных реформ Александра II, но все еще стоял остро. Предваряющий основное действие картины титр сообщает зрителю, что революция урегулировала этот вопрос и объясняет ему логику дальнейших действий главного героя, который не может заплатить арендную плату вовремя и вынужден противостоять произволу власти.

Практически во всех фильмах, созданных на кавказском материале, не обходят стороной тему гостеприимства. В ленте «Абрек Заур» упоминают известную на Кавказе поговорку: «Гость – посланник неба». Именно этим законом гостеприимства пользовались абреки. Безусловно, они приходили в гости только в ночное время, и к тем, кому доверяли, хотя и здесь их могла подстеречь опасность. Так, пригласив в гости абрека, желавший выслужиться перед администрацией, доносил (писал кляузу, отправлял гонцов с вестью) на своего гостя. Такой хозяин неизменно подвергался публичному порицанию в кавказских сообществах и, как нарушитель священного адата, мог быть убит, что по сюжету сделал абрек Заур.

На протяжении всего фильма богатый, но скупой Ибрагим ищет своей выгоды, он не выручил родной аул и не дал в долг односельчанам, чтобы помочь им расплатиться с приставом. Когда жители поселка видят объявление о вознаграждении за поимку Заура «за живого 1000, за мертвого 500», то они осуждают действия администрации словами: «Русские начальники думают, что в горах жизнь и честь продаются. Пойдем от этих скверных слов». Тем временем Ибрагим даже в момент совершения намаза думает о деньгах и решает пригласить Заура в дом, чтобы заманить его в ловушку и выдать его властям.

Примечательно, что мысли Ибрагима о бесчестном поступке синхронизируется с совершением религиозного действия, что лишний раз подчеркивает негативное отношение советской власти к культам, по сути данный кадр несет явный антирелигиозный посыл и считается как визуальный образ антирелигиозной пропаганды.

Когда Заур приходит в гости к Ибрагиму, правда при свете дня, а не в ночи, то хозяин дома встречает своего посетителя льстивым комментарием: «Какой радостный день, какой добрый гость». Однако Заур предупрежден о вероломном плане Ибрагима, не соглашается войти в дом и ведет хозяина на сельский сход (*ныхас*), где перед всей общиной сообщает собравшимся, что тот звал его в дом, чтобы предать. Заур убивает Ибрагима и вопрошает: «Стоит ли этот человек жизни?». Солидарное мнение старейшин, что никто не мстит за человека, «предавшего закон гостеприимства». Даже когда сын склоняется перед телом отца, вердикт аксакалов гласит: «Его убил закон гор». А значит, кровной мести в этот раз не будет. Ибрагим пал жертвой своей алчности, его вера оказалась мнимой, а человеческое достоинство не выдержало испытания честью. Заур выходит победителем, потому что на его стороне правда. В данном эпизоде истина адата, закона предков, сливается в единое и нерушимое целое с правдой революционной.

Слухи о героических поступках абреков, которые передавали из уст в уста, превращались в предания и вызывали восхищение отдельных членов сообщества. Настоящей легендой стал и прототип главного героя Заур. Он, как и остальные абреки, был объявлен большевиками уголовником и, спасаясь от новой власти, которая оказалась беспощаднее прежней царской, эмигрирует в 1919 г. в Турцию. Однако через семь лет после побега он станет народным героем, о нем снимут фильм, зритель увидит «нового» абрека, теперь поступки персонажа в первую очередь будут направлены против старой власти. Заур в жизни не спасся от власти большевиков, но советский кинематограф сделает его благородным покровителем крестьянства и борцом с царской администрацией, создаст миф и сделает героем новой формации.

Тема абречества была продолжена советскими кинематографистами в фильме О. Фрелиха «Зелимхан» (1929), снятом на киностудии «Востоккино» в Ялте. В основе сценария лежит сюжет повести Д. Гатуева «Зелимхан» (1926), написанной по мотивам жизни абрека Зелимхана Гушмазукаева (Зелимхан Харачоевский), жителя аула Харачой.

Как и в «Абреке Зауре / Сыне гор», кинолента «Зелимхан» повествует о борьбе героев-одиночек абреков с царской администрацией. Главную роль вновь исполняет В. Бестаев. Первым же кадром режиссер задает контекст и сообщает зрителям о существующем на Кавказе земельном кризисе: «Национальная политика самодержавия вела малые народы к обнищанию и вырождению... У горцев Кавказа царизм отнял право на плоскости, загнал их в бесплодные ущелья, лишил их важности хозяйственного и культурного развития». Кроме того, впервые на экране в публичном пространстве были подняты вопросы национальной политики. Эта тема в данной киноленте затронута не случайно. Исследователи кино пишут о том, что в «Востоккино» пришло распоряжение «сверху», предписывающее, «чтобы в картине были рассказаны все подробности национальной истории», поскольку «борьба отважного абрека Зелимхана с войсками царского правительства представляет одну из самых интересных страниц истории крестьянского движения в Чечне» [16, с. 5].

Хронологические рамки фильма охватывают дореволюционное время. Режиссер четко прописывает господствующее в этот период зло визуальными образами отрицательных персонажей – начальник округа, аульные старшины и поддерживающие официальную власть купцы и стражники, а суд предстает не источником закона и справедливости, а полностью зависимым от коррумпированной царской администрации. От неправомерного судейства страдают оправданные по первому приговору Гушмазуко Бехоев и его сын Зелимхан Гушмазукаев, и под давлением полковника, который опасается, что «если будут на свободе эти двое, то он не отвечает за спокойствие региона», в итоге им выносят повторный приговор «на три года». После объявления приговора Зелимхан угрожает полковнику, что «настанет время, когда он вспомнит этот судьбоносный день». Будучи в тюрьме, Зелимхан со своим сподвижником Аюбом решают совершить побег, таким образом, оказавшись вне закона, они становятся абреками.

Параллельно с этими событиями на грозненском базаре начинается массовая драка, основными участниками которой выступают чеченцы и иногородцы («русские» – *прим. авт.*). Разгоняя толпу, царская полиция застрелила семнадцать чеченцев. По сюжету этот поступок настроил чеченцев против «чужих». Придя за советом к местному шейху, чеченцы получили ответ, что за месть отвечает

Бог: «Не вы будете мстить, а Аллах будет мстить... Надо чтобы было тихо». Степенный и мудрый шейх служит не своему народу, а императору, поэтому Зелимхан не готов смириться с напутствием муллы, он обращается к толпе с возгласом, что «не Аллах, а люди будут мстить». В этом эпизоде сливается антирелигиозная борьба и бунтарский дух советского кино.

Революционную ноту, взятую Зелимханом в предыдущей сцене, продолжает один из самых эмоциональных моментов в фильме, когда абреки в горах дают публичную клятву. Особенно выделяется эпизод, в котором абрек стоит на высокой скале и величественно смотрит на небеса. Все сильнее и сильнее сгущаются черные тучи, а он заклинает: «Клянусь... что белое – не белое, а черное... что пламя – не пламя, а лед... что реки не вниз бегут, а вверх бегут...». В этих словах читается отвага, храбрость и доблесть, кроме того, сказаны они как оберег от несправедливости и угнетения слабого сильным.

Стоит отметить, что еще в XIX в. военный историк и офицер В.А. Потто записал звучащую в чеченской народной песне клятву, которую давали абреки. «Я <...> клянусь святым, почитаемым мною в том, на котором я стою, принять ... летний подвиг абречества, и во всех этих годах не щадить ни своей крови, ни крови всех людей, истребляя их, как зверя хищного. Клянусь отнимать у людей все, что дорого их сердцу, их совести, их храбрости. Отниму у грудного младенца у матери, сожгу дом бедняка и там, где радость, принесу горе. Если же я не исполню клятвы моей, если мое сердце забьется для кого-либо любовью и жалостью – пусть не увижу гробов предков и пусть родная земля не примет меня» [17, с. 68]. Анализируя приведенные высказывания, можно отметить, что ничего общего между ними нет, более того, можно предположить, что абреки осознавали, что они являются изгоями и по этой причине по сути противостоят всей общине, так как воспринимают соплеменников в качестве своих потенциальных врагов и/или как людей, которые могут в любой момент их предать. Не исключено, что в кинематограф перекочевала видеоизмененная клятва абрека, исходно взятая из записей В.А. Потто, и послужившая в кино созданию образа бравого и отважного абрека, защитника низшего крестьянства и справедливого человека, который грабит богатых в пользу бедных.

Отношение чеченцев к царской власти стало еще менее терпимым после их выселения с левого берега Терека под предлогом борьбы с укрывательством ими абреков, которые в свою очередь ответили на это письмом: «Эй, вы! Начальники и судьи... Зелимхан, решающий народные дела... не позволю убить невинных людей... Вы судите незаконно, нас абреками делаете... Вы будете искать меня, а я буду далеко... Я буду искать вас, вы будете близко...». Далее авторы фильма показывают не только мстительную природу поступков Зелимхана, но и благородство его помыслов. Во время нападения на пассажирский поезд, он не трогает женщин и детей, а направляет свою месть на «виновников» расстрела чеченцев – участников драки на грозненском базаре. Зелимхан выводит начальника округа и шестнадцать военных, чтобы расстрелять их. «17 за 17! А простого солдата Зелимхан отпускает. Подневольный человек ему брат, хоть он и русский», – говорится в критической статье о фильме [18 с. 6].

Можно предположить, что, находясь в изгнании, абреки все же хотели вернуться к мирной жизни, но они оставались «заложниками» обычая предков – адата, так как могли быть убиты представителями того рода, которому они нанесли оскорбление или обиду. Зелимхан после побега из дома у колыбели ребенка говорит своей супруге, что «на землю тянет» и добавляет вопрос: «Когда же мы по мирному заживем?». Именно желание предаться привычной крестьянской жизни показано в эпизоде, в котором Зелимхан проезжает мимо кукурузного поля со своим спутником и присоединяется к уборке урожая, отпустив своего соратника, он поясняет свое решение: «Давно не работал в поле. Соскучился».

Режиссер фильма словно уловил противоречивость самого существа метущейся души абрека. Между стремлением к покою прежней (бедной, но не «волчьей») жизни и революционными идеями о борьбе, он, по закону жанра и авантурному духу сюжета, выберет, разумеется, второе. Тем не менее, стремление к повседневности и привычной крестьянской рутине дней создают дополнительный объем характеру персонажа и заключают его фигуру в этнографическую рамку привычного поведения, из которой ему предначертано вырваться и по закону гор, и по закону светского авангарда.

В фильмах об абреках циркулируют повторяющиеся мотивы, например, как и в фильме «Абрек Заур», в ленте Фрелиха продемонстрировано доноительство среди горцев. Традиционно на Кавказе осведомителей порицают, и они не пользуются уважением. В надежде поймать неуловимого Зелимхана

местные власти устраивают облаву на абреческой свадьбе, но главный герой в это время находился среди тех, кому он доверяет, на кукурузном поле, поэтому он уцелел в отличие от многих своих единомышленников-абреков. Судьба настигнет главного героя позже.

Кинолента о знаменитом чеченском абреке Зелимхане прошла с большим успехом в Москве и в других городах СССР. Неслучайно очевидцы отмечали, что каждый вечер у кинотеатров собирается толпа «и места берутся, что называется, с бою» [19, с. 36]. В Ростове-на-Дону фильм демонстрировали два месяца (сначала в центре, потом на рабочих окраинах) «при громадном стечении зрителей» [19, с. 36]. Возможно, здесь сыграла роль спущенная из центра директива, в которой говорилось, что «в любой нашей аудитории картину поймут, потому что она волнует и увлекает ярким показом тяжелых лишений и отважной борьбы трудящихся чеченцев» [18, с. 9–10].

Вообще интересен тот факт, что многие абреки не были представителями низшего сословия крестьянства, как показано во всех фильмах. Многие из них были выходцами из князей и дворян⁴, а также из свободных общинников, к которым принадлежал и Зелимхан. Он родился в селе Харачой Грозненского округа Терской области (ныне Веденский район Чеченской республики). По словам самого Зелимхана, он происходил из зажиточной семьи, имел крупный и мелкий рогатый скот, лошадей, мельницу и большую пасеку, в которой насчитывалось несколько сот ульев [20, с. 111]. В 1901 г. Зелимхан был уже семейным человеком и не помышлял о судьбе абрека, но попытка женить младшего брата Солтанмурада привела к неожиданному конфликту: родственники девушки отдали её за другого. Стычка между молодыми людьми из соперничающих фамилий привела к гибели родственников Зелимхана. Именно это обстоятельство заставило Зелимхана стать абреком и выживать.

Позднесоветский кинематограф: плавная трансформация образа абрека на Кавказе

Если в конце 1920-х годов в стране формировался кинематографический миф об абреке как о борце за идеалы революционной справедливости, то в позднесоветский период можно наблюдать работу режиссеров-современников с уже сложившимся каноном. В 1974 г. В. Савельев и его съемочная группа представили зрителям фильм «Белый башлык». За основу сюжета был взят роман в стихах народного поэта Абхазии Б. Шинкуба, им же был написан и сценарий к фильму. В кинокартине главный герой абрек Хаджарат Кяхба предстает не просто как защитник крестьянства, он по-настоящему проникается идеалами коммунистического движения и встает на их защиту. В этой ленте авторами предпринимается попытка превращения абрека из героя одиночки в революционера, за которым стоит народ. Через год на Всесоюзном кинофестивале в Кишиневе фильм получил специальный приз за сценарий (Б. Шинкуба) и постановку (В. Савельев) и премию за лучшее звуковое решение (В. Губа), что говорит, с одной стороны, о художественных достоинствах картины, с другой – о его идеологической выверенности.

Кинолента «Белый башлык» имела успех в прокате и в целом получила положительные отзывы специалистов. Т. Мамаладзе, например, в журнале «Искусство кино» дает комплиментарную оценку фильму. Он пишет, что «в суровой стилистике начальных кадров неуловимо промелькнет нечто уже знакомое, вроде бы не раз виденное, но не отпугнет мыслью о механическом заимствовании, а настроит на восприятие любимого жанра <...> атмосфера каждого эпизода мыслится предельно накаленной, обещает максимальное зрительское внимание» [21, с. 48]. Киновед отмечает неоспоримые достоинства актерской игры исполнителя главной роли Т. Кокоскира, которому удалось показать своего героя человеком, обладающим чувством стихийного порыва к свободе, рыцарской отвагой, вместе с тем жаждой к труду и стремлением к очистительной мести. Цельность личности

4. В качестве примера можно назвать братьев Эмухвари (Аимхаа). Представители княжеского рода, которые в 1920-е гг. вынуждены были стать абреками из-за оскорбления их матери на свадьбе неким Пачулия. «Конфликт братьев Аимхаа перерос в непримиримую борьбу с Советской властью в Абхазии. В эту борьбу были вовлечены сотрудники НКВД и ОГПУ. <...> Их популярность в народе была столь велика, что позволяла им находить приют и убежище в любой точке Абхазии в течении семи лет. Даже после ликвидации братьев долгие годы молва о них гремела по всей Абхазии. И тогда было принято решение лишить братьев ореола “народных мстителей” и сделать их агентами иностранных разведок через литературное остросюжетное, приключенческое произведение». Подробнее: Род князей Эмухвари. [Электронный ресурс] URL: http://apsnyteka.org/1736-apsua_rod_kniazey_aimkhaa.html (дата обращения 8.11.2024).

Хаджарат Кяхба помогает ему противостоять власти царской администрации и местных князей. Тем не менее, киновед критикует решение авторов фильма сделать одинокого главного героя, народного защитника, революционером. В фильме есть прямое указание на то, что среди абхазов ведется пропагандистская работа. По мнению Т. Мамаладзе, «фигура агитатора, введенная в картину, инородна и для романтической стилистики, и для ее фольклорной основы. Легенда, сложенная народом, имеет право оставаться легендой. Поправки, даже если они выверены по документам истории, только разрушают ее» [21, с. 54].

В действительности Т. Мамаладзе полемизирует с авторами «Белого башлыка», которые в своем фильме прорисовывают образ главного героя согласно канону, созданному советскими режиссерами еще в конце 1920-х годов. Миф о героическом абреке как борце-революционере был одобряем властью, обществом и теоретиками кино в первые десятилетия становления Советской власти. Кинопортреты Заура и Зелимхана были не просто частью общего процесса мифотворчества, а настоящими образцами для подражания для зрителей. В 1970-е годы происходят перемены на уровне рецепции, с одной стороны, картина популярна у зрителей, что подтверждает и комментарий киноведа о точном попадании в жанровые клише, с другой – появляется запрос на новый образ Кавказа и его жителей и героев. Аутентичность региона, оригинальность народной мысли и фольклорные мотивы приветствуются в большей степени, чем открытая пропаганда⁵.

По сюжету действие фильма разворачивается после Революции (1905–1907). С первых кадров авторы картины задают контекст, в котором обозначается социальный кризис во взаимоотношениях между крестьянами и аристократией. Присланные люди Омара Дзяпш-ипа (местного князя) сжигают дом главного героя – Хаджарата, а его самого избивают. Помимо этого, здесь же выведены отрицательные персонажи (представители русской аристократии), которые пытаются на своих условиях, невыгодных для коренных жителей, арендовать земли.

Параллельно описываемым событиям авторы картины вводят нового, дополнительного, персонажа – русского революционера, который ведет агитацию среди крестьян и с их помощью распространяет листовки со следующим содержанием: «Землю крестьянам! Долой князей–кровососов». В ходе повествования революционера арестовывают, но Хаджарату в продолжение своих героических подвигов удается одним выстрелом освободить арестованного Якова, после чего он и знакомится с революционными идеями спасенного. Агитатор Яков Кузьмич не теряет времени даром и пытается преподать Хаджарату урок классовой сознательности. Он зачитывает подготовленный для очередных прокламаций воодушевляющий на массовую борьбу текст: «Могучие волны негодования и протесты катятся по всему пространству громадной России. Бастуют рабочие Петербурга, Москвы, Тифлиса, Баку. Встает на защиту своих прав и крестьянство Абхазии. В ответ на экзекуции и зверства карателей, в ответ на разграбление сел и деревень мы говорим: «Хватит терпеть!». Долой бесчинства властей. Долой князей–кровососов. Крестьяне Абхазии, боритесь. И знайте, что вы не одни. С вами вся рабочая Грузия, весь Кавказ, вся Россия, объятая пламенем протеста!».

Яков Кузьмич не только пытается переманить на свою сторону Хаджарата, но и предлагает ему возглавить протесты против «князей–кровососов», однако Хаджарат все еще одержим идеей кровомщения за убитого ранее друга. Неизбежное происходит. Хаджарат убивает князя Омара в отместку за смерть своего кунака и становится абреком. Далее события разворачиваются стремительно. Совет старейшин решает предупредить Хаджарата о надвигающейся опасности, так как накануне им сообщили о том, что отдан приказ сжечь село, чтобы крестьяне выдали Хаджарата. Старейшина призывает всех встать на защиту своей земли от князей, между тем он обращает свое внимание на царские погоны на плечах у некоторых мужчин и осуждает своих соотечественников, бросив фразу, что «царские погоны никогда не украшали одежду абхаза».

В итоге Хаджарат принимает решение самостоятельно защитить село. Ему удается добыть деньги и обеспечить на них жителей селения, которое планировалось сжечь, оружием. Все последующие трагические события фильма, связанные с судьбой главного героя, обусловлены его личными качествами

5. Эпоха «Оттепели» принесла новые веяния в сфере культуры, произошли изменения и в восприятии фильмов из республик Кавказа и Центральной Азии. Благодаря картинам Т. Абуладзе, О. Иоселиани, Т. Океева и других ярких авторов, снятых с опорой на реальную жизнь в сочетании с местной фольклорной/поэтической традицией, региональный кинематограф стал восприниматься как предмет подлинного искусства.

доблести, чести и преданности своей родной земле. Он погибает как герой, принося свою жизнь в жертву ради народа и будущей революции.

Картину В. Савельева отличает высокая степень этнографической достоверности в работе художников по костюмам, узнаваемо и детально проработаны мотивы народной жизни абхазов, при этом фильм изобилует поэтическими образами и исполнен высокой художественной выразительности. На «Белый башлык» накладывает отпечаток дух своего времени с узнаваемым стремлением к разговору о народной культуре и традициях регионов Советского Союза, при этом в фильме живут устоявшиеся жанровые клише и образы раннего советского авангарда.

В схожем ключе был снят фильм В. Мотыля «Расстанемся, пока хорошие» (1991), по мотивам рассказа Ф. Искандера «Дудка старого Хасана». На исполнение главной роли был приглашен грузинский актер Г. Дарчиашвили, который сравнивал сыгранного им персонажа с известным грузинским абреком Д. Туташхия⁶.

По сюжету главный герой Баграт и князь Осман – заклятые соперники. В очередном противостоянии одерживает верх крестьянин Баграт, который во время джигитовки побеждает князя. Осман считает, что именно конь дает такое преимущество его оппоненту и всячески старается отобрать его у хозяина. Под предлогом молочного родства, Осман уговаривает продать ему коня. Время проходит, но Баграт не получает от князя ни денег, ни своего любимого коня, если не будет произведена уплата обещанного вознаграждения. Однажды ссора между молодыми мужчинами перерастает в поединок и заканчивается гибелью Османа, а Баграт покидает свой дом и становится абреком. Княгиня повелевает: «За кровь Османа отвечать всему роду Кяхба» и велит сжечь дом убийцы, но соседи заступаются и не дают совершить поджог.

Далее события в фильме развиваются по узнаваемому сценарию. Режиссер показывает зрителю бесчинства, которые совершали царские подданные. Баграт, как положено киногерою-абреку, выступает защитником слабых: оказавшись случайным свидетелем насилия солдат над девушкой, он вступает в борьбу со злодеями и успевает сберечь ее честь. Кроме того, перед зрителями предстает, например, судья, представитель светской власти, который не гнушается брать взятки у местных жителей, используя свою неограниченную власть, он запугивает их и принуждает идти на предательство близких.

Пережив череду предательств от друзей и членов семьи, потеряв родных сестер и фактически утратив душевное равновесие и физические силы, Баграт предпочитает умереть. Его последними словами стало пожелание к добрым людям: «Расстанемся, пока хорошие». Остается открытым вопрос: «Полное разочарование в людях или робкая надежда на человечность обрекли абрека на смерть?». Но и в самой смерти абрек находит уважение людей, его хоронят как достойного сына своего отечества, а не самоубийцу. Фильм Мотыля наследует кинематографической традиции в изображении на экране отважного горца и бездушной и меркантильной царской власти, однако на закате Советского союза можно наблюдать и неизбежные изменения в эстетике, связанные с более откровенным языком кино, прозвучавшим в период «Перестройки», а сам главный герой показан человеком, которому не чужды личные переживания и чувства.

Распространенный на всем Кавказе институт абречества привлекает внимание режиссеров в период становления советской кинематографии. Первые фильмы об абреках были призваны выполнить резолюцию VIII съезда РКП(б) о культурной пропаганде и культурно-просветительской работе в деревне, так как новой властью именно на кинематограф возлагались большие надежды в вопросах формирования общественного мнения в стране. Приключенческие фильмы «Абрек Заур/Сын гор» и «Зелимхан» пронизаны интригами и «комическими сценами, мастерски исполненными трюками, захватывающими погонями и перестрелками» [22, с. 20–21]. Эти картины одновременно развлекали и воспитывали зрителя. В свою очередь сам образ абрека постепенно трансформируется из героя-одиночки, целью которого было спастись от преследователей, в защитника крестьянских масс.

6. В 1977–1978 гг. на киностудии «Грузия-фильм» по роману Ч. Амиразджиби был снят многосерийный художественный фильм «Берега», в котором народным мстителем и главным героем был представлен Д. Туташхия. Основной сюжета становится противостояние двух братьев. Это абрек Дата и полковник милиции Мушни. Подробнее см.: *Гончаивили Т.* Грузинский актер в Болливуде // *Спутник Грузия* [Электронный ресурс] URL: <https://sputnik-georgia.ru/20170223/Gruzinskij-akter-v-Bollivude-i-ohrannik-dragocennostej-na-3-mlrd-v-SShA-234988902.html> (дата обращения 27.01.2025).

Идеологически заданный вектор развития сюжета в раннесоветских фильмах подчеркивается концентрацией внимания на проблемах бедноты. В лентах показаны покрытые соломой дома с протекающей крышей, одетые в лохмотья крестьяне, повсеместный страх перед царской властью. Авторы кинокартин грамотно встраивают истории главных героев в контекст реальных проблем на Кавказе (нехватка земли, конфликтные взаимоотношения между царской властью и местными жителями, социальные противоречия внутри самих обществ). Успех фильмов об абреках отчасти усиливался традиционным уважением в регионе к народным героям. Их поступки оправдывались людьми, вызвали восхищение, односельчане их поддерживали на разных этапах жизненного пути. Советская идеология стимулировала это уважение и закрепляла в визуальных образах искусства и кинематографа.

Появление абрека в кинематографе позднесоветского периода при сохранении его общего романтизированного образа и геройской атмосферы лент получает новые интонации звучания и оттенки поведения героя. Теперь он ведет активные беседы с революционерами-подпольщиками, прислушивается к их пропаганде и возглавляет крестьянское вооруженное восстание («Белый башлык») или позднее, ближе к распаду Советского союза, абрек не только способен на подвиги ради других, но также он личность, испытывающая индивидуальные переживания и смятение перед вызовами судьбы («Расстанемся, пока хорошие»). На протяжении всей истории создания фильмов об абречестве авторами подчеркивается надменное, высокомерное поведение местной элиты, безнаказанность представителей царской администрации и униженность крестьянского сословия. Стоит подчеркнуть, что тема абречества нашла отражение в советском кинематографе на материале Северо-Западного Кавказа, что соответствует и истории бытования данного социокультурного феномена в данном регионе. Тогда как по утверждению М.М. Магомедханова в «Дагестане абречества ни как эпизодического явления, ни, тем более, как криминального социокультурного института не существовало» [23, с. 100]

В целом можно отметить, что поставленную перед кинематографистами задачу режиссеры успешно выполнили: фильмы об абреках в себе совместили и идеологическую, и коммерческую функции, и, кроме того, оставили в памяти широкой публики «правильный» образ абрека, что привело к тому, что некоторые потомки абреков в настоящее время рассказывают о своем легендарном предке, основываясь на увиденных фильмах или же на прочитанных произведениях [ПМА, 2022, г. Карачаевск].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Тульчинский Г.Л. Авантюрно-приключенческое немое кино и советский антропологический проект // Наука телевидения. 2024. № 20 (1). С. 13–42.
2. Казурова Н.В. Пространство женской неволи в кинематографе Азербайджана 1920-х – начала 1930-х годов // Электронный журнал «Кавказология». 2023. №3. С. 209–219.
3. Ферро М. Кино и история // Вопросы истории. 1993. № 2. С. 47–53.
4. Конфедерат О.В. Игровой фильм как сумма историко-культурных маркеров. К вопросу о визуальных источниках в исторических науках // *Magistra Vitae*. 2019. Вып. 1. С. 110–116.
5. Захарова Н.В. Визуальные женские образы: опыт исследования советской визуальной культуры. Дис. канд. соц. наук. Ульянов. гос. Университет. Ульяновск, 2005. – 164 с.
6. Жабский М.И., Тарасов К.А., Фохт-Бабушкин Ю.У., Хренов Н.А. Социология и кинематограф / под общ. ред. Жабского М.И. М.: Канон+, 2012. – 599 с.

REFERENCES

1. Tulchinsky GL. Adventure and silent cinema and the Soviet anthropological project. *Nauka Televideniya*. 2024; 20(1): 13-42. (In Russ)
2. Kazurova NV. The space of female captivity in the cinema of Azerbaijan in the 1920s to early 1930s. *Kavkazologiya*. 2023; 3: 209-219. In Russ
3. Ferro M. Cinema and history. *Voprosy Istorii*. 1993; 2: 47-53. In Russ
4. Konfederat OV. Feature film as a sum of historical-cultural markers. On the question of visual sources in historical sciences. *Magistra Vitae*. 2019; 1: 110-116. In Russ
5. Zakharova NV. *Visual Female Images: Experience of Studying Soviet Visual Culture*. Diss. Cand. Soc. Sci. Ulyanovsk: Ulyanovsk State University, 2005. In Russ
6. Zhabsky MI., Tarasov KA., Fokht-Babushkin Yu.U., Khrenov N.A. *Sociology and Cinematography*, ed. M.I. Zhabsky. Moscow: Kanon+, 2012. In Russ

7. Дианова Е.В. Советские истерны / остерны 1920-х годов: приключенческие фильмы о Кавказском фронтире России // Журнал Фронтирных Исследований. 2024. № 3. С. 200–225.
8. Грей Г. Кино: Визуальная антропология. М.: НЛО, 2014. – 208 с.
9. Потто В.А. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. Т. V: Время Паскевича. Тифлис: Типография Окружного Штаба Кавказского Военного Округа, 1889. – 335 с.
10. Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. 1. – 447 с.
11. Макколлум К.И. Судьба Нового человека: Репрезентация и реконструкция маскулинности в советской визуальной культуре. М.: НЛО, 2021. – 328 с.
12. Бобровников В.О. Абреки и государство: культура насилия на Кавказе // Вестник Евразии. 2000. №1. С. 19–46.
13. Ботяков Ю.М. Абреки на Кавказе. Социокультурный аспект явления. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. – 208 с.
14. Абрек Заур // Советское кино. 1926. №2. С. 30.
15. Незнамов П.В. Ковбои в папах // Кино. 1926. № 14 (134). С. 2.
16. Фельдман М. Кино и история. Первые шаги «Востоккино» // Советский экран. 1929. № 19. С. 4–5.
17. Потто В.А. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. Т. II: Ермоловское время. С-Петербург: Издание книжного склада В.А. Березовского, 1887. – 780 с.
18. Сапожникова С.А. Зелимхан: Борьба кавказских горцев с их угнетателями при самодержавии // Методические указания к фильму. М.: Издательство Управления кинофикации при СНК РСФСР. 1934. – 10 с.
19. Максимов П. Москва не поняла «Зелимхана» // Революция и горец. 1929. №10. С. 36–38.
20. Гудаев Л.Р. Абрек Зелимхан: Факты и документы. Второе переработанное и расширенное издание. Грозный: АО «Издательско-полиграфический комплекс “Грозненский рабочий”», 2017. – 896 с.
21. Мамаладзе Т. Возвращение жанра // Искусство кино. 1976. №4. С. 49–54.
22. Сальникова Е.В. Путешествие через невозможное: авантюрное пространство Великого немого. М.: Канон+, 2023. – 423 с.
23. Магомедханов М.М. Вопросы корреляции адата, шариата и российских законов в Дагестане второй половины XIX – первой половины XX века // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. Сборник статей к 100-летию со дня рождения Л.И. Лаврова СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. С. 91–105
7. Dianova EV. Soviet westerns / osterns of the 1920s: Adventure films about the Caucasian frontier of Russia. *Zhurnal Frontirnykh Issledovaniy*. 2024; 3: 200-225. In Russ
8. Grey G. Cinema: Visual Anthropology. Moscow: NLO, 2014. In Russ
9. Potto VA. *Caucasian War in Separate Essays, Episodes, Legends, and Biographies*. Vol. V: *Paskevich's Time*. Tiflis: Tipografiya Okruzhnogo Shtaba Kavkazskogo Voennogo Okruga, 1889. In Russ
10. Leontovich FI. *Adats of the Caucasian Mountaineers. Materials on Customary Law of the North and East Caucasus*. Odessa, 1882, Vol. 1. In Russ
11. McCollum KI. *The Fate of the New Man: Representation and Reconstruction of Masculinity in Soviet Visual Culture*. Moscow: NLO, 2021. In Russ
12. Bobrovnikov VO. Abreks and the state: The culture of violence in the Caucasus. *Vestnik Evrazii*. 2000; 1: 19-46. In Russ
13. Botyakov YuM. *Abreks in the Caucasus. Sociocultural Aspect of the Phenomenon*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2004. In Russ
14. Abrek Zaur. *Sovetskoe Kino*. 1926; 2: 30. In Russ
15. Neznamov PV. Cowboys in papakhas. *Kino*. 1926; 14(134): 2. In Russ
16. Feldman M. Cinema and history. The first steps of “Vostokkino”. *Sovetskiy Ekran*. 1929; 19: 4-5. In Russ
17. Potto VA. *Caucasian War in Separate Essays, Episodes, Legends, and Biographies*. Vol. II: *Yermolov's Time*. St. Petersburg: V.A. Berezovsky's Knizhnyi Sklad Publ., 1887. In Russ
18. Sapozhnikova SA. *Zelimkhan: The struggle of the Caucasian mountaineers against their oppressors under autocracy. Metodicheskie Ukazaniya k Filmu*. Moscow: Upravlenie Kinofikatsii Publ. under SNK RSFSR, 1934. In Russ
19. Maksimov P. Moscow did not understand “Zelimkhan”. *Revolyutsiya i Gorets*. 1929; 10: 36-38. In Russ
20. Gudaev LR. *Abrek Zelimkhan: Facts and Documents. 2nd revised and expanded edition*. Grozny: AO Izdatelsko-Poligraficheskiiy Kompleks “Grozneskiy Rabochiy”, 2017. In Russ
21. Mamaladze T. The return of the genre. *Iskusstvo Kino*. 1976; 4: 49-54. In Russ
22. Salnikova EV. *Journey Through the Impossible: The Adventurous Space of the Great Silent Cinema*. Moscow: Kanon+, 2023. In Russ
23. Magomedkhanov MM. Issues of correlation between adat, sharia, and Russian laws in Dagestan in the second half of the 19th – first half of the 20th century. *Traditions of the Peoples of the Caucasus in a Changing World: Continuity and Gaps in Sociocultural Practices. Collection of articles for the 100th anniversary of L. I. Lavrov's birth*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2010: 91-105. In Russ

Поступила в редакцию 05.02.2025 г.

Принята в печать 14.02.2025 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

Received 05.02.2025

Accepted 14.02.2025

Published 15.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212394-405>

Исследовательская статья

Капустина Екатерина Леонидовна

к.и.н., в.н.с. отдела этнографии Кавказа,

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), Санкт-Петербург, Россия

parlel@mail.ru

РЕЖИМЫ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ И РИСКИ В МИГРАЦИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ДАГЕСТАНА

Аннотация. В статье предлагается рассмотреть зоны неопределенности и риска в жизни мигрантов из Дагестана на примере долговременной миграции в арктическую зону Западной Сибири. В центре внимания вопрос: как мигранты оперируют различными режимами неопределенности и риска в миграции именно в контексте социокультурной специфики отправляющего общества. В статье рассматривается пример амбивалентности фактора неопределенности в контексте транслокальной временности мигрантского быта, функционирования социальных сетей. В результате рассмотрения данного миграционного кейса можно сделать несколько выводов. Во-первых, стоит признать, что транслокальность как теоретический подход не должна восприниматься как жесткая непроницаемая схема: в контексте долговременной миграции так или иначе начинает происходить уменьшение компетенции трансмигрантов относительно социокультурной и экономической жизни отправляющего региона, что повышает уровень неопределенности в их транслокальной жизни. В результате неопределенной может стать не только жизнь в принимающем обществе (общепринятая в миграционных исследованиях точка зрения), но и в отправляющем. Во-вторых, мигрантские социальные сети могут не только снижать чувство неопределенности у мигранта, но и порождать зону неопределенности, снижающую его компетенции. В-третьих, транслокальная жизнь в двух мирах – это всегда вызов для идентичности человека в условиях удвоения жизни. Этот аспект неопределенности был рассмотрен на примере восприятия дома у транслокального мигранта-северянина. Помимо выявленных зон неопределенности, которые появляются в ситуации транслокальности, была рассмотрена такая социокультурная специфика дагестанского общества как стремление к риску, что может быть определено как в целом поощряемая стратегия удальца. В этой ситуации миграция как рискованное предприятие может восприниматься как желаемое действие для мужчины-мигранта. В основу статьи легли полевые материалы автора, собранные в ходе работы в Ямало-Ненецком автономном округе (далее ЯНАО) и Ханты-Мансийском автономном округе (далее ХМАО), а также в Республике Дагестан с 2014 по 2024 г.

Ключевые слова: миграция; неопределенность; риск; транслокальность; Западная Сибирь; Дагестан

Для цитирования: Капустина Е.Л. Режимы неопределенности и риски в миграции: социокультурная специфика Дагестана // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 394-405. doi.org/10.32653/CH212394-405

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212394-405>

Research paper

Ekaterina L. Kapustina

Leading Researcher at Dep. of Ethnography of the Caucasus

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of RAS, St. Petersburg, Russia

parlel@mail.ru

UNCERTAINTY AND RISK IN TRANSLOCAL MIGRATION: SOCIO-CULTURAL SPECIFICITIES OF DAGESTAN

Abstract. This study examines zones of uncertainty and risk in the lives of long-term migrants from Dagestan to the Arctic and Sub-Arctic zones of Western Siberia, focusing on how migrants navigate diverse regimes of uncertainty and risk within the socio-cultural context of their sending society. It explores the ambivalence of uncertainty in the framework of translocal temporality and the role of social networks in migrant life. The analysis yields three key findings. First, translocality, as a theoretical framework, should not be viewed as a rigid construct; over time, long-term migration leads to a decline in migrants' socio-cultural and economic competence in the sending region, thereby increasing uncertainty in their translocal existence. This suggests that uncertainty is not confined to the receiving society, as commonly emphasized in migration studies, but also affects the sending society. Second, while migrant social networks can mitigate feelings of uncertainty, they may also generate zones of uncertainty that diminish migrants' competence. Third, translocal life, spanning two worlds, poses significant challenges to migrants' identity and their relationships with fundamental aspects of life, which often become bifurcated. This uncertainty is illustrated through migrants' perceptions of "home" in the northern context. Additionally, the study highlights a socio-cultural trait of Dagestani society: a propensity for risk-taking, often socially encouraged as a "daredevil" strategy, particularly among male migrants, framing migration as a desirable, high-risk endeavor. The findings draw on the author's ethnographic fieldwork conducted in the Yamalo-Nenets and Khanty-Mansi Autonomous Okrugs, as well as the Republic of Dagestan, between 2014 and 2024.

Keywords: migration; uncertainty; risk; translocality; Western Siberia; Dagestan

For citation: E.L. Kapustina. Uncertainty regimes and risks in migration: the sociocultural specificity of Dagestan. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 394-405. doi.org/10.32653/CH212394-405

Светлой памяти Раисат

Миграция имеет амбивалентное значение для семьи, члены которой уезжают на заработки из родного региона в другой, в данном случае, из Республики Дагестан в арктическую часть Западной Сибири. С одной стороны, это способ уйти от бедности и безработицы дома, а также решение ряда социальных задач, встающих перед уехавшими в миграцию, с другой – рискованное предприятие в условиях прекарности, дискриминации и других вызовов жизни в миграции.

Общепринятым считается тот факт, что риск и неопределенность – неотъемлемая часть, хотя и в разной степени, всех форм миграции, будь то вынужденная миграция или добровольная, регулярная или нерегулярная, и могут быть проявлены на всех этапах миграционного цикла. «Даже мигрант, переезжающий на заранее согласованную работу, который получил информацию о жилье и других расходах от социальных контактов в месте назначения, сталкивается с элементами неопределенности; например, как он(а) адаптируется к новым рабочим и социальным условиям. Степень неопределенности по сравнению с риском обязательно варьируется в пространстве и времени, а возможно, и в течение цикла миграции» [1]. Одни исследователи чаще обращают внимание на то, что миграция порождает риски для участников перемещения и внушает им чувство неопределенности [2], другие акцентируют внимание на том, что мигранты могут нести риски в принимающие общества и повышать уровень неопределенности в них. Часто эту точку зрения принимают политики, СМИ и публичные лидеры, что может приводить к мигрантофобии. Однако вместе с этим процесс миграции может рассматриваться и как уход от рисков и неопределенности, когда и то, и другое ожидает людей в случае не-миграции. В этом случае речь не обязательно будет идти о репрессиях и вооруженных конфликтах, а также бедственном экономическом, климатическом, экологическом положении на родине мигранта. Иногда дело в соотношении выгод и рисков в ситуациях миграции и не-миграции: в зависимости от теории оценивает миграционные риски либо рациональный экономический актор-индивид, либо домохозяйство, диверсифицирующее затраты и доходы, либо этому способствуют общественные процессы [3; 4]. Также порой речь идет о выборе оптимальной стратегии с учетом этих рисков, ведь «не-миграция также не свободна от риска/неопределенности, но представляет собой другой набор проблем» [1].

В целом, можно отметить, что большая часть крупных теорий миграции упоминают проблему неопределенности и рисков в ситуации миграции. Однако, по мнению, Э. Уильямса и В. Балажа, пытавшихся определить то, как теоретически осмысляются понятия риска и неопределенности применительно к миграционной тематике, ни одна из теорий не дает четкой концептуализации этих понятий в нужном контексте. Авторы отмечают, что неопределенность в миграции имеет два источника. Первый – несовершенные знания о текущих условиях как в месте происхождения, так и в возможных местах назначения. Второй – непредсказуемость будущего. Миграция связана с ожиданиями риска, сформированными в условиях частичного знания, то есть неопределенности. Это можно определить как континуум знаний и неопределенности или риска и неопределенности, который является изменчивым для людей, движущихся в обоих направлениях вдоль континуума с точки зрения личного понимания ограничений знаний [1].

Неопределенность в миграции также часто связана с нелегальностью и депортируемостью [5; 6; 7]. Однако неопределенность не всегда является вынужденной, навязанной проблемами с легальностью статуса, произволом работодателей или другими возможными проблемами мигрантов, она может быть осознанно выбранной стратегией и даже таить в себе некоторые бонусы и преимущества. Миграция может генерировать риск, информировать о риске и смягчать риск [1], однако при этом риски не всегда рассматриваются негативно, как издержки [8]. Именно эта амбивалентность неопределенности в миграции и будет, в том числе, интересовать меня в данной работе.

Особенность миграции дагестанцев в арктический и субарктический регионы Западной Сибири

Трудовая миграция из Республики Дагестан в города ХМАО и ЯНАО – достаточно значимое социальное явление как для региона-донора, так и для региона-реципиента. Массовый приезд

выходцев с Дагестана начался с середины 1990-х годов и значительно возрос в начале XXI в., став одним из самых популярных направлений трудовой миграции из республики.

Миграция между Дагестаном и городами ХМАО и ЯНАО, по моему мнению, имеет транслокальный характер, то есть мигранты развивают и поддерживают множественные формы отношений и строят свои публичные идентичности одновременно и равнозначно и в отправляющем, и в принимающем обществах [9; 10]. Дагестанцы-трансмигранты постоянно перемещаются между севером и Дагестаном, сохраняют активные экономические, социальные и репутационные активности и там, и там, для них важны постоянные физические и символические транзакции разного рода между двумя локальностями, что и делает рассматриваемый миграционный кейс транслокальным (подробнее об этом см. [11; 12]).

Следует отметить важную характеристику долговременной миграции на север, характерную для всех приезжающих на работу – долговременная кратковременность, когда первоначальные планы мигрантов – остаться в регионе максимум на несколько лет, сменяются практикой жизни в Арктике десятилетиями [13]. Выходцы из Дагестана – не исключение. Большая часть информантов рассказывает, что изначально они планировали выехать на работу на год или несколько, как правило, для решения конкретных экономических задач (строительство дома, проведение значимых семейных ритуалов, траты на обучение детей и т.п.) и не собирались «оседать» на севере на долгое время. Однако при этом многие задержались в регионе на десятки лет, обзавелись жильем в собственности (в том числе и в ипотеку), перевезли семьи. Данный характер миграции оказывает большое влияние на социокультурные процессы, значимые для мигрантов.

В данной статье предлагается рассмотреть зоны неопределенности и риска в жизни мигрантов из Дагестана на примере долговременной транслокальной миграции в арктическую зону Западной Сибири. В центре внимания будет амбивалентность режимов неопределенности и рисков в миграции. В частности, интерес представляет то, как и где транслокальная природа данной миграции может порождать неопределенность, как мигранты встречаются с неопределенностью и как проживают ее в контексте социокультурной специфики своего отправляющего общества и личного миграционного опыта (на примере мигрантского быта и функционирования социальных сетей). В статье также будет уделено внимание определению социокультурной специфики восприятия риска сквозь призму опыта миграции в Арктику.

В основу статьи легли полевые материалы автора, собранные в ходе работы в ЯНАО и ХМАО, а также в Республике Дагестан с 2014 по 2024 г. Данный текст есть результат моей рефлексии на тему неопределенности в миграции, обобщенный на основании многолетней работы с выходцами из Дагестана, выезжающими в Западную Сибирь в долговременную миграцию, поэтому в статье использованы материалы разных лет, интервью и наблюдения, которые изначально были собраны при работе с другими темами как в принимающем мигрантов обществе, так и в отправляющем. Основные примеры взяты были из лонгитюдного исследования транслокальной миграции дагестанцев в ХМАО и ЯНАО, когда у меня была возможность наблюдать за жизнью нескольких семей на протяжении 5-10 лет. Такой подход к выбору материала для данного текста несет в себе определенную уязвимость для критики, ведь большая часть использованных интервью было собрано не специально по теме неопределенности в миграции. Однако отсутствие фокусировки на этой теме в ходе проведения беседы и анализ интервью прошлых лет позволяет вычленить моменты напряжения, которые авторы транслируют без попытки интервьюера направить их размышления в сторону такой неоднозначной и часто непроговариваемой прямо категории как неопределенность. В этой статье я предлагаю посмотреть на категорию неопределенности через несколько тематических блоков, в которых она может быть проявлена.

Еще раз о доме и миграции: напряжение/облегчение

Долговременное наблюдение за мигрантами из Дагестана в нефтегазовых городах ХМАО и ЯНАО позволило посмотреть детально на то, как выглядит и как осмысливается жилье в миграции и дом на малой родине. Символичность дома в отправляющем сообществе часто отмечается в исследованиях [14], тогда как жилье в миграции порой определяется как пересборка дома в отправляющем сообществе [15], или даже безликое пристанище, где неважны уют и детали, где главное – функциональность и близость к работе [16].

В долговременной миграции все не так однозначно. С одной стороны, мои информанты, изначально приезжая на север ненадолго и используя съемное жилье, затем, как правило, стремятся к покупке

своей квартиры в арктическом городе. Они обустривают его в качестве основного места жительства на манер типичного дагестанского дома/квартиры, вкладываются в отделку, привозят мебель и аксессуары из Дагестана. В случае, если семья остается жить на съемном жилье, оно, как правило, долгосрочное и также модифицируется под нужды и вкусы жильцов. Таким образом, жилье на севере становится квазидагестанским по облику (см. подробнее [17]). Казалось бы, превышающие необходимость в миграции затраты на обустройство северных квартир, заключающиеся в использовании трансферов мебели и утвари с малой родины, можно объяснить, с одной стороны, возможностью вывезти всю мебель обратно, когда мигранты решат вернуться в регион отправления, как они и декларируют во всех интервью. С другой стороны, происходит копирование образа дома на родине (пусть и собирательного дома мечты, т.к. большая часть моих информантов уехала на заработки, мечтая накопить на дом, и далеко не у всех этот дом в итоге был построен).

Транслокальный образ жизни, когда у мигрантов два и более дома, определяет то, что они, временно проживая в принимающем обществе, предпринимают активные действия или хотя бы имеют намерения построить дом мечты в отправляющем обществе, и, в связи с этим, зачастую провоцирует рефлексию людей, его практикующих, на тему: где мой дом?¹ В интервью можно было услышать сетование на сложности восприятия дома, когда один, в котором почти постоянно живет семья на севере, ни при каких обстоятельствах не станет родовым гнездом, а тот, который столько лет упорно строят в родном селе, постепенно может приходить в упадок и выходить из моды, да и во время отпуска на малой родине его приходится делить с родственниками или квартирантами, присматривающими за ним, пока хозяева в миграции.

Р. находилась в миграции в небольшом городе Сургутского района с начала 1980-х, в конце 1990-х предпринимала попытку возвратной миграции и переехала с семьей в родное селение мужа, а затем вернулась обратно в ХМАО, где и прожила всю оставшуюся жизнь. Уехав в миграцию по стандартной причине – желая поправить благосостояние семьи и найти деньги для строительства дома, ее семья в итоге строила его на протяжении десятилетий, предвкушая его окончание и, одновременно с этим переживая его устаревание и неясность назначения, поскольку никто не мог понять, кто именно будет в итоге в нем жить. *«Мы с 1989 года начали строиться, ... мы до сих пор не можем достроить, на два места жить очень тяжело, и там, и тут, никак не получается»* (Р., ж 53, Пыть-Ях 2015).

Другая моя информантка Э., имеющая 20-летний опыт жизни в миграции в ЯНАО, отмечала, что хотя она считает своим домом квартиру в Новом Уренгое. Тем не менее, она признается, что там не может позволить себе те атрибуты дома, которые для нее так символически важны – например, сервиз по ее вкусу. По ее словам, она непременно купит его себе – когда вернется в Дагестан и обретет там свой окончательный дом. А пока она вынуждена соглашаться на временные варианты и покупать тарелки с сугубо утилитарной целью – когда старые разбились.

Дом как важнейший символический концепт в дагестанском обществе в условиях транслокальности раздваивается, становится где-то временным, где-то призрачным, что порождает неопределенность, проговариваемую в интервью. Однако эта неопределенность, с одной стороны, будучи проблемой, также, с другой стороны, снимает напряжение в социокультурной системе и позволяет мигрантам избежать фрустрации от несовершенства своих обоих домов с точки зрения значимого для них сообщества. Временность пребывания на севере дает дагестанцам возможность не приводить дом в месте миграции к высоким стандартам дагестанского жилья среднего достатка. Недоделки ремонта и простота убранства порой комментируются именно как позволительный на севере вариант снижения стандарта. Как правило, информанты, описывая простоту (обязательно в сравнении с прихотливостью и дороговизной обустройства дома в родном селе), говорят, что ориентируются на местные северные стандарты, которые сильно уступают по требованиям от дагестанских при соответствующем уровне доходов.

Э.: *«Мы многие годы, даже когда капиталки квартиры получили, жили здесь временно. Мы всё время думали: мы отсюда уедем. Мы, обзаводиться мебелью начали здесь люди с 99-ых годов, с 97-ых годов».*

А.: *Ну все же как будто временно.*

Э.: *Потому что все как будто вот жили, вот временно жили. Да и газетами надо обклеить. Мы приехали сюда, когда в любом доме зайдешь, вручную сделанные там побитые эти, тахта здесь. Русские, не русские, у любого. Мебель, кухонная мебель, она какая-то собранная из несучразных досок. Это потом здесь мебельные магазины появились, всё остальное. И здесь народ жил. И посмотрев на этот тулуп на женщине или там на газету (на стенах – авт.), ты не скажешь, что она бедная, потому что у нее денег очень много. У нее может быть там в Москве, в Подмоскowie квартира,*

1. Подробнее об этом см. [12].

на земле (в Дагестане – авт.) дома.

А: Ну все, так просто проще.

Э.: Она здесь просто временно живет» (Э, ж46, А ж42, Новый Уренгой, 2021).

Э., планирующая купить сервиз мечты после возвращения в Дагестан, отмечала, что может позволить себе не менять занавески и не заканчивать оформление дверных наличников по несколько лет – и это никак не тревожит ее в Новом Уренгое, как могло тревожить ее односельчанок в родном селении. Она отмечает, что ее родственницы в селении вынуждены соблюдать стандарты моды на убранство дома, часто менять мебель, посуду, занавески, чаще делать ремонт, опасаясь осуждения односельчан. Ее северный статус и временность пребывания в Новом Уренгое страхуют ее от таких хлопот.

Отмечая, что ее стандарты домашнего уюта и красоты несколько упростились, Э. говорит: «Мы уже немножко обрусели». Концепт «обрусения» используется в интервью многими, когда надо показать изменения, произошедшие с мигрантами-дагестанцами. Это понятие, по моим данным, связано не столько непосредственно с русской культурой, сколько с утратой своих специфических локальных социокультурных элементов и заменой их на местные стандарты, характерные для жизни мультиэтнического общества арктических промышленных городов.

Таким образом, можно отметить, что в ситуации существования двойного или даже множественного дома в транслокальной семье накапливается напряжение от неопределенного статуса обоих объектов – и мигрантской квартиры, и дома в селении, как экономическое, так и психологическое. Однако вместе с этим временность мигрантского жилья позволяет легче пережить упрощение образа дома, объяснить его и найти в этом возможность для снятия напряжения, продиктованного социокультурными нормами отправляющего сообщества.

Социальные сети: спасают от неопределенности – создают неопределенность

Человек в миграции нередко прибегает к помощи социальных сетей, доставшихся ему из отправляющего сообщества, чтобы решить многие вопросы с трудоустройством, поиском жилья, безопасностью, организацией досуга и т.д. [18; 19; 20]. Решение мигрировать перед лицом риска и неопределенности также зависит от идентификации с членами группы [21]. Именно наличие мигрантских сетей не только уменьшает мигранту «плату за вход» в миграцию, но и становится причиной миграции именно в это место. Миграцию можно понимать как форму приобретения знаний [22], что, как утверждает, снижает риск/неопределенность при будущей повторной миграции и повышает устойчивость к риску [23]. Поэтому вполне логично, что социальные сети отчасти нивелируют проблему неопределенности, заполняя для мигранта лакуны в знаниях, предоставляя некоторые гарантии, а подчас и полностью обустривая на новом месте.

Однако эти знания, предоставляемые мигрантскими сетями, все равно не всеобъемлющие, а информация, которая по ним передается, может искажаться, в том числе и по вине этих сетей.

Например, мигранты, приезжающие на север и тратящие много денег в течение месяца отпуска в отправляющем месте, осознанно или неосознанно подпитывают миф о «хорошо живущих» северянах. Мои информантки со смехом рассказывали о женах некоторых мигрантов, которые переезжают в арктический город, сталкиваются с довольно скромным бытом северян и уезжают в Дагестан со словами «У меня обустроенный дом в селении, я предпочитаю жить там, не ожидала, что вы так плохо живете».

Еще более курьезный случай произошел с информанткой С., которая после развода с мужем решила отправиться на заработки туда, куда уже давно ездят многие ее односельчане – «в Тюмень». Только когда она со всеми доехала на поезде до Тюмени, она с удивлением узнала, что в этом городе люди делают лишь пересадку и продолжают путь дальше на север, в частности, в Новый Уренгой. Дело в том, что жители ЯНАО привыкли говорить «я еду в Тюмень», имея в виду не город, а всю огромную Тюменскую область, куда входят ХМАО и ЯНАО. В частности, все родные и соседи С. работали именно в Новом Уренгое, но использовали эту привычную топонимическую конструкцию. Моя информантка же настолько доверяла социальным сетям односельчан, что даже не удосужилась уточнить – куда именно она едет на заработки. В результате, абстрактное «едем в Тюмень» и было в ее представлении конечным пунктом миграции.

Эта ситуация не уникальна и скорее связана не с индивидуальной невнимательностью инфор-

мантки, а с силой авторитета источника знаний, которым для нее стало мигрантское сообщество односельчан. Это подтверждается и другими исследованиями. Например, Тверски и Фокс пишут, что индивидуальные предпочтения и принятие решений зависят от «предпочтения источника»: мигрант может мигрировать в страну А, а не в страну В, хотя в первой больше риска безработицы, поскольку источником знаний о таких рисках является надежный друг [24]. В ситуации неопределенности доверие, рождающееся в группе (например, в сельском сообществе или родственной группе), становится важнее безликой информации, то есть «доверие начинается там, где заканчивается знание» [25: 462].

Снижение компетенций в отправляющем обществе

Транснационализм – это хорошая объяснительная модель для такого миграционного кейса как долгосрочная миграция из Дагестана в нефтегазовые центры арктической и субарктической зон Западной Сибири. Но не стоит забывать, что это, прежде всего, модель, схема, которая не может быть идеально работающей в реальной жизни.

Долгосрочная миграция в транслокальном варианте делает возможным поддержание связей и жизни в двух местах, однако в плане неопределенности оба места могут восприниматься неоднозначно. И, хотя всеми информантами, в целом, подчеркивается значимость отправляющего общества, тем не менее, большой стаж жизни в новом месте, привычки и изменения, воспринятые в миграции, коррелируют с амбивалентным чувством по отношению к нему. С одной стороны, транслокальные мигранты очень плотно вписаны в экономическую, политическую, социальную и культурную жизнь отправляющего общества, образуя транслокальное сообщество с немигрантами села². Транслокальное социальное пространство дает мигрантам связанность всем элементов жизни в единое целое, однако эта связанность дискретна и наиболее актуальна в самых значимых элементах жизни. Мигранты-северяне интегрированы в различные варианты социальных взаимодействий в селении, могут пользоваться связями и репутационными ресурсами. И, тем не менее, в интервью появляются упоминания о том, что постепенно истончается плотный контакт с отправляющим местом. Компетенции о социальной и культурной жизни в селении в результате длительной, хотя и транслокальной по типу миграции, уменьшаются. Это привносит в жизнь трансмигрантов неопределенность, связанную с появившейся некомпетентностью, которая, в свою очередь, может создавать напряжение в транслокальной социальной системе.

Потеря навыков в социокультурной жизни отправляющего общества происходит, в частности, в области повседневных ритуалов, которые постоянно исполняются в селении и со временем могут трансформироваться под влиянием различных факторов. Мигранты, большую часть года проводящие вне села, через различные каналы получающие всю основную информацию о жизни сообщества и не выпадающие из общей канвы сельской жизни (что и делает их трансмигрантами), тем не менее, могут упускать множество деталей.

В качестве примера такой ситуации приведу отрывок из интервью:

Э: А мы были в отпуске там (в Дагестане). Забегает золовка моя, а мы у свекрови были, а ее одноклассник умер. И она плачет. Я говорю: “Ну чего случилось?” Она говорит: “Артур погиб”. Я говорю: “Как погиб?” – “Вот так, вот так, еще ничего не ясно”. Говорит: “Сейчас, – говорит, – его отправляют будут” (из Нового Уренгоя в Дагестан – авт.). Через забор его жена, только родила, три месяца ребенку, третьего ребенка. Мать, отец умер у них еще давно. ... Это же еще сказать нужно. Получается, имам села, все собрались, пришли домой и сказали им. И вот сказали, и его жена там в обморок упала. Деверь младший поднял ее, домой занес. И я в это время, я растерялась. Я не знаю, например, это же не мой дом, я уже обрусела чуть-чуть в этом плане. Вот получается как бы, моя проблема (ответственность – авт.), что ли, была. Я, мне как бы стыдно было за себя. И тут у меня вот так вот, младшая вот так, получается, деверя жена, она вот так вот начинает чего-то делать по двору. А золовка вот так вот открывает двери их дома, да, и начинает выносить кровать, там управлять мужиками, кровати вынесите, занавески... Уже когда она начала делать, я врубилась, начала занавески снимать, их постирать чтобы, потому что они же пыльные, да. Вот снимать там, где-то лезть, например, там. Да, где-то если побелить – надо белить. Побежала младшая невестка, она эмульсию, всё привезла.

Соб.: А зачем белить?

2. Подробнее об этом см. [11, 12].

Э. Например, этот... она жена, жила в двух комнатах, а та с детьми, вот в этих комнатах же никто. А две-три комнаты, они были закрыты, и там, получается, особо ими не пользовались в большом доме. И там этот, краска, это же люди на соболезнование ходят, чтобы стыдно не было. Тут как Ураза-байрам и похороны, всё должно быть идеально, потому что приходят там соседи. И вот они, знаете, вот так вот... мы красим, белим. Человек умер, там чего-то взрослые занимаются, мы за это время успели в идеальный порядок дом привести, да (Э, ж46, Новый Уренгой, 2021).

Этот пример показывает, что, хотя все основные знания о похоронной обрядности и о поведении во время подготовки процедуры выражения соболезнования у Э. были, она не смогла быстро определить – какие действия необходимы именно в такой ситуации. Здесь следует отметить, что всех умерших в миграции сообщество через разные каналы взаимопомощи оперативно отправляет хоронить в Дагестан, с покойным в республику с севера уезжают самые близкие и чаще мужчины, поэтому у Э., приезжающей в селение на пару месяцев в году, было мало шансов часто попадать на подобные мероприятия и ее компетентность значительно снизилась. Произошло это также и по причине того, что она уехала в миграцию будучи молодой девушкой, которой в силу возраста и семейного положения не нужно было активно участвовать в похоронных ритуалах. Теперь, будучи женщиной среднего возраста, она не приобрела нужные ее возрасту и статусу компетенции и попала в ситуацию ритуальной неопределенности.

Такой же конфуз ждал ее при проведении обряда сватовства ее сына, когда она не совершила необходимый ритуал – не сняла платок с невесты. Она объясняла это тем, что в годы ее молодости такой обряд был не распространен, а затем в течение 20 лет в миграции она присутствовала лишь на 2 обрядах сватовства, где также не исполняли этот обряд. Впоследствии члены сельского сообщества указали ей на ее оплошность, а она повинилась в своей некомпетентности.

Помимо потери навыков в ритуальной сфере мигранты-северяне теряют их и в экономической жизни отправляющего общества. Поскольку они многие годы вели свою экономическую жизнь в миграции, территория отправляющего региона могла восприниматься как непонятная, что также может быть определено как зона неопределенности.

М. Мне просто реально нравится, потому что здесь (в Новом Уренгое – авт.) очень компактный город и как бы проще простого. Я знаю, что я пошел на работу, я знаю, что я эти деньги заработаю, ну, а в Махачкале, где я работал, у меня вот отсюда заходила зарплата, отсюда выходила, и непонятно куда (М., м38, Новый Уренгой, 2021).

Контрастно понятным в данном случае может выступать северный регион, который не только знаком из-за многих лет опыта работы здесь, но и в целом воспринимается дагестанскими мигрантами как территория порядка и закона по сравнению с более коррумпированной и хаотичной малой родиной. Север выступает как регулярный, предсказуемый, территория законности в противовес, по мнению информантов, Дагестану как территории хаоса, неявных правил игры, рискованного места. Это также не только и не столько характеристика местного социального пространства, но и характеристика компетенций мигранта, который утрачивает навык жизни в Дагестане. Например, общим местом в интервью с долговременными мигрантами с нефтегазового севера будет сетование, что им сложно устроиться на работу в отправляющем обществе (и фактически сделать миграцию возвратной), т.к. правила игры непрозрачны. В результате происходит возвратность возвратной миграции [26], и бывшие северяне возвращаются на север.

Хаос и большая толерантность к риску, характерная для Дагестана в восприятии мигранта, может приводить и к утрате навыков жизни в таком высокорисковом обществе. Характерный пример, неоднократно встречавшийся в интервью с дагестанцами-северянами, – невозможность больше ездить на машинах по дорогам Махачкалы, т.к. мигранты привыкли ездить на севере (и в целом «в России») по правилам. Информанты отмечали, что после ряда лет жизни на севере они боятся ездить в Дагестане. Следует отметить, что в республике рискованная езда, как, к примеру, нежелание включать поворотники при повороте автомобиля, может считаться не только низкой культурой вождения, но и своеобразным удалством (некоторые удалцы по популярным в республике слухам даже специально блокируют такую функцию в автомобиле, чтобы невольно не воспользоваться ей). В результате некоторые мигранты приезжают на машине в Дагестан из северного города, а затем ставят ее в гараж и не используют для внутренних поездок по республике из опасений попасть в аварию.

Риск и/или неопределенность и миграция

Поведенческая экономика и экономическая психология подчеркивают, что на индивидуальное принятие решений о миграции влияют психологические профили людей [27], и особый интерес представляют понятия неприятия риска и толерантности к риску [1]. Еще одним важным пониманием является

«неприятие неоднозначности» или предпочтение риска неопределенности, особенно в сравнении, а не в отдельных оценках альтернатив [24, с. 585].

Готовность идти на риск различается в разных странах, что связано и с социокультурной спецификой региона отправления мигрантов, и с социально-экономическими и политическими условиями как в отправляющем, так и в принимающем регионе. Например, по данным Э. Хейтмуллера, не склонные к риску мигранты с большей вероятностью решат переехать в страны с более сильными системами социального обеспечения и сниженными рисками, связанными с безработицей [21]. Также Э. Уильямс и В. Балаж утверждают, что отношение к риску, по-видимому, коррелирует между поколениями, что может частично объяснять сохранение различий в неприятиях/терпимости к риску между странами [1].

М. Дуглас, концептуализируя риск с позиции культурной антропологии, считала риск «социальной конструкцией в определенном историческом и культурном контексте», открытой для различных социальных интерпретаций [28, с. 6–7]. неизбежно эти идеальные типы подвергались критике за чрезмерное упрощение сложностей риска и культуры, что приводит к призывам к более многослойному подходу к риску [29, с. 39]. Люди с одинаковым уровнем толерантности к риску могут действовать по-разному в зависимости от толерантности к риску групп, с которыми они себя идентифицируют [8, с. 1]. При этом риск не всегда воспринимается как негативная категория, а порой становится важным дивидендом, а сам выбор рискованной стратегии становится социально желаемым действием.

Если обратиться к материалам рассматриваемого здесь миграционного кейса, то следует, прежде всего, обратить внимание на восприятие риска в социокультурной реальности отправляющего мигрантов общества – Дагестане.

К примеру, исторически набеговая система в горных районах, которая была актуальной для региона до последней четверти XIX в., помимо экономической выгоды предлагала участнику набега возможность в опасном походе проявить свое удалство и добыть славу [30, с. 118]. Впоследствии военная карьера и даже статус абрека-бунтаря были эталонами маскулинного поведения в регионе. В современной жизни таким опасным и почетным путешествием для юноши может стать не только уход в армию, но также вообще любой отъезд из родного села – будь то в столицу республики, в другие города Кавказа, Москву или, как в данном кейсе, на север. Подобные характеристики миграции как смелого поступка, который своей рискованностью может принести дивиденды решившемуся на него молодому мужчине, рассмотрены мной на примере других миграционных кейсов [31]. И в случае северной миграции этот фактор – героизации рискованного поведения – также имеет место.

Д.: *«Я приехал сюда принципиально. Я жил в Ставрополе, работа была прекрасная, не бей лежачего.... Поехал домой (в Дагестан – авт). Туда из Сургута прилетел одноклассник с другом. Разговорились. Один говорит: «Надо тебе туда поехать». А другой говорит: «Такие как ты там не выживут». Я говорю: «Такие как я везде выживают и хорошо живут. Сколько у тебя было денег, когда ты туда приехал?» «На обратный билет не хватало», – говорит он. Я также поехал, взял с собой младшего брата и денег, чтобы на обратный билет не хватало ... Приехал и начал потихоньку жить. Через год у меня станция техобслуживания была»* (Д., м50, Сургут, 2014).

В данной ситуации миграция стала не столько экономической необходимостью, сколько проявлением удалства, и основная ценность поступка – решимость действовать в условиях неопределенности и риска. Подобное восприятие миграции и связанных с ней рисков характерно, разумеется, не только, для Дагестана. Например, М. Беллони, описывая миграцию из Эритреи в Европу, отмечала, что опыт миграции позволяет молодым мужчинами (в меньшей степени молодым женщинам) для того, чтобы стать взрослыми и достичь признанного социального статуса [32].

При этом решение поехать в миграцию как рискованное мероприятие в нарративах женщин мне не встретилось. Как правило, они либо мигрируют, находясь в семейном окружении (как жены, дочери и реже матери мигрантов), либо если миграция одиночная (разведенные женщины), пафос объяснения миграции строится вокруг необходимости стать кормилицей и обеспечивать семью.

В контексте данной социокультурной особенности дагестанского общества готовность рискнуть в миграции хорошо коррелируется с готовностью мигрантов-мужчин к внезапному отъезду из Дагестана на север и особенно с севера в Дагестан. Подобные внезапные переезды мигрантов между двумя полюсами своего транслокального мира нередко сопровождаются рискованно скоростной ездой на автомобиле. В интервью часто подчеркиваются нереально короткие сроки, за которые человек преодолел расстояние почти в 5000 км, а также, по упоминанию информантов, есть негласные соревнования между знакомыми – кто быстрее доехал из Нового Уренгоя до родного селения в Дагестане. Причины этой готовности, по моему взгляду, стоит искать не только в попытках равноценно существовать в двух мирах одновременно: например, не отрываясь от работы на севере, успеть на похороны или свадьбу

близкого родственника, где присутствие мигранта желательно или необходимо. На мой взгляд, это также наглядно демонстрирует желательность рискованного поведения для мужчины, когда он не считается с возможными потерями и не пугается зон неопределенности. Здесь для понимания феномена как нельзя лучше подходит приписываемая имаму Шамилю фраза «Кто думает о последствиях – тот не герой», которую посчитали уместным запечатлеть на баннере у границ мемориального комплекса Гимры в горном Дагестане, посвященного в том числе и прославленному имаму, его организаторы.

Смелость в планировании миграционных треков, превалирующая над тщательностью, также хорошо выражается в той быстроте, если не стремительности, с которой мигранты готовы менять место работы и род занятий, а также принимать решение о возвращении или поствозвратной миграции. Так Д., рассказывая о решении сменить деятельность в Сургуте, рассказывал, что, проснувшись однажды утром, он разослал резюме по фирмам 4 городов – Москвы, С-Петербурга, Махачкалы и Сочи и в итоге сразу же выехал в последний город, потому что отклик на запрос пришел оттуда раньше всех, хотя никого в этом городе у него не было. При этом все 4 города предоставляли ему разный набор условий в контексте вписанности в новое место миграции: в Москве у него было много друзей и односельчан, Махачкала могла считаться вариантом возвратной миграции, а Сочи и Петербург – разными вариантами неопределенности. Та бравада, с которой Д. рассказывал о скорости своего выбора, показывала довольно высокий статус этого варианта решения, определенно подчеркивавший его маскулинность.

Выводы

В ходе рассмотрения кейса транслокальной миграции дагестанцев в города арктической и субарктической зоны Западной Сибири следует сделать несколько выводов относительно выявления тех зон неопределенности и риска, которые могут быть значимы для жизни мигрантов.

Во-первых, расширяется довод, общепринятый в миграционных исследованиях, что неопределенной для мигранта является, в первую очередь, жизнь в принимающем обществе. Описывая данный вариант миграции как транслокальный, я, тем не менее, предлагаю не воспринимать теоретическую линзу, через которую мы смотрим на это явление, как жесткую непроницаемую схему. Ее, как и всякую другую схему, всегда норовит разбить или хотя бы деформировать реальная жизнь. В случае с рассмотренной в статье миграционной ситуацией опыт долгосрочной миграции уменьшает компетенции трансмигрантов относительно социокультурной и экономической жизни отправляющего региона, что повышает уровень неопределенности в их транслокальной жизни. Неопределенность, таким образом, может достигать мигранта не только в месте миграции, но и в отправляющем обществе.

Во-вторых, мигрантские социальные сети, которые обычно призваны снизить уровень неопределенности для мигрантов, распространив знание о новом месте и обеспечив групповым доверием, не всегда справляются с этой задачей. Иногда групповое доверие может входить в противоречие с реальной информацией о принимающем месте, что может опять же порождать зону неопределенности, снижающую компетенции мигранта.

В-третьих, транслокальная жизнь в двух мирах – это всегда вызов для идентичности человека и соотношением его и базовых элементов его жизни, склонных удваиваться. Этот аспект неопределенности был рассмотрен на примере восприятия дома у транслокального мигранта-северянина. При этом неопределенность определения дома может быть как фрустрирующим фактором для идентичности человека, так и облегчить тяжесть долженствования в рамках имеющихся стандартов жизни сообщества.

Помимо выявленных зон неопределенности, которые появляются в ситуации транслокальности, здесь была рассмотрена такая социокультурная специфика дагестанского общества как стремление к риску как выражение маскулинности, что может быть определено как, в целом, поощряемая стратегия удалца. В этой ситуации миграция как рискованное предприятие может восприниматься более желанно, поскольку становится частью формирования образа мужчины.

Благодарность. Исследование проведено при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант РНФ № 22-18-00238) ««Земля храбрых»: преодоление неопределенности при взаимодействии с физической и социальной средой в российской Арктике» (ЕУ СПб).

Acknowledgements. The study was financed by the Russian Science Foundation, project No. 22-18-00238 “The Land of the Brave: Overcoming Uncertainty in Interaction with the Physical and Social Environment in the Russian Arctic” (EU SPb).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Williams, Allan M., and Vladimir Baláž. Migration, Risk, and Uncertainty: Theoretical Perspectives // *Population, Space and Place*. 2012. 18(2). P. 167–180.
2. Koser K. Why migrant smuggling pays // *International Migration* 2008.46: 3–26
3. Stark O., Bloom D. The new economics of labour migration. *American Economic Review* 1985. 75. P. 173–178.
4. Sjaastad L. The Costs and Returns of Human Migration // *Journal of Political Economy* 1962. P. 80–93.
5. De Genova N. Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life // *Annual Review of Anthropology*, 2002. Vol. 31 P. 419–447.
6. Reeves M. Living from the nerves: Deportability, indeterminacy, and the feel of law in migrant Moscow // *Social Analysis*, 2015. P. 119–136.
7. Urinboev R. Migration and transnational informality in post-Soviet societies: Ethnographic study of po rukam (‘handshake’) experiences of Uzbek migrant workers in Moscow // *Migrant Workers in Russia Global challenges of the shadow economy in societal transformation*. Routledge 2017. P. 70–93.
8. Tulloch J., Lupton D. *Risk and Everyday Life*. Sage: London. 2003.
9. Glick Schiller, N., Basch, L., and Blanc-Szanton, C. Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions // *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences. 1992.
10. Greiner, C., Sakdapolrak, P. Translocality: Concepts, applications and emerging research 1 perspectives // *Geography Compass*. 2013. 7(5). P. 373–384.
11. Kapustina E. The boundaries of the djamaat: the particular features of Dagestan’s translocal communities in the context of migration flows within the Russian Federation // *Журнал исследований социальной политики*. 2019, 1. С. 103–118.
12. Капустина Е.Л. «Самый Северный Кавказ»: особенности организации транслокальной жизни мигрантов из Дагестана в Западную Сибирь // «Жить в двух мирах» переосмысляя транснационализм и транслокальность. Сборник статей; под ред. О. Бредниковой и С. Абашина. М., НЛО. 2021. С. 374–441.
13. Лярская Е.В., Васильева В.В., Карасёва А.И. Уехать и остаться: социальная механика северных миграций // «Дети девяностых» в современной Российской Арктике: сборник статей / отв. ред. Николай Вахтин, Штефан Дудек. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2020. С. 79–138.
14. Абашин С. Возвращение домой: Семейные и миграционные сценарии в Узбекистане. *Ab Imperio* 2015(3), 125–165. <https://dx.doi.org/10.1353/imp.2015.0064>
15. Boccagni P. What’s in a (Migrant) House? Changing Domestic Spaces, the Negotiation of Belonging and Home-making in Ecuadorian Migration // *Housing, Theory and Society* 2013. P. 1–17.
16. Бредникова О., Ткач О. Дом для номады // *Laboratorium*. 2010. №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dom-dlya-nomady>.
17. Капустина Е.Л. Пищевые трансферты в жизни мигранта: специфика миграции между Дагестаном и городами Западной Сибири // *Кунсткамера*. 2020.2. С. 191–200.
18. Massey, Douglas S., Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino, and J. Edward Taylor. Theories of International Migration: A Review and Appraisal // *Population and Development Review* 1993. 19(3). P. 431–466.
19. Boyd M. Family and personal networks in international migration: recent developments and new agendas // *International Migration Review*. 1989 Fall ;23(3). P. 638–70.

REFERENCES

1. Williams AM., Baláž V. Migration, Risk, and Uncertainty: Theoretical Perspectives. *Population, Space and Place*. 2012; 18(2): 167–180.
2. Koser K. Why migrant smuggling pays. *International Migration*. 2008; 46: 3–26.
3. Stark O., Bloom D. *The new economics of labour migration*. *American Economic Review*. 1985; 75: 173–178.
4. Sjaastad L. The Costs and Returns of Human Migration. *Journal of Political Economy*. 1962: 80–93.
5. De Genova N. Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*. 2002; 31: 419–447.
6. Reeves M. Living from the nerves: Deportability, indeterminacy, and the feel of law in migrant Moscow. *Social Analysis*. 2015, pp. 119–136.
7. Urinboev R. Migration and transnational informality in post-Soviet societies: Ethnographic study of po rukam (‘handshake’) experiences of Uzbek migrant workers in Moscow. *Migrant Workers in Russia: Global Challenges of the Shadow Economy in Societal Transformation*. Routledge, 2017: 70–93.
8. Tulloch J., Lupton D. *Risk and Everyday Life*. London: Sage, 2003.
9. Glick Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C. Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, 1992.
10. Greiner C., Sakdapolrak P. Translocality: Concepts, applications and emerging research perspectives. *Geography Compass*. 2013; 7(5): 373–384.
11. Kapustina E. The boundaries of the djamaat: The particular features of Dagestan’s translocal communities in the context of migration flows within the Russian Federation. *Zhurnal Issledovaniy Sotsialnoy Politiki*. 2019; 1: 103–118.
12. Kapustina E.L. “The Northernmost Caucasus”: Features of the organization of translocal life of migrants from Dagestan to Western Siberia. “*Living in Two Worlds*”: *Rethinking Transnationalism and Translocality. Collection of Articles*. Eds. O. Brednikova and S. Abashin. Moscow: NLO, 2021: 374–441. (In Russ)
13. Lyarskaya EV., Vasilyeva VV., Karaseva AI. Leaving and staying: The social mechanics of northern migrations “*Children of the Nineties*” in *Contemporary Russian Arctic: Collection of Articles*. Eds. Nikolai Vakhtin, Stefan Dudek. Saint-Petersburg: EUSPB Press, 2020: 79–138. (In Russ)
14. Abashin S. Returning home: Family and migration scenarios in Kazakhstan. *Ab Imperio*. 2015; 3: 125–165. <https://dx.doi.org/10.1353/imp.2015.0064> (In Russ)
15. Boccagni P. What’s in a (Migrant) House? Changing Domestic Spaces, the Negotiation of Belonging and Home-making in Ecuadorian Migration. *Housing, Theory and Society*. 2013: 1–17.
16. Brednikova O., Tkach O. A home for a nomad. *Laboratorium*. 2010; 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dom-dlya-nomady>
17. Kapustina EL. Food transfers in the life of a migrant: Specifics of migration between Dagestan and cities of Western Siberia. *Kunstkamera*. 2020; 2: 191–200. (In Russ)
18. Massey DS., Arango J., Hugo G., Kouaouci A., Pellegrino A., Taylor J.E. Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*. 1993; 19(3): 431–466.
19. Boyd M. Family and personal networks in international migration: Recent developments and new agendas. *International Migration Review*. 1989; 23(3): 638–670.
20. Goldring L. Power and Status in Transnational Social Spaces. *Sozialen Welt*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 1997.
21. Heitmueller A. Unemployment benefits, risk aversion, and migration incentives. *Journal of Population Economics*. 2005; 18: 93–112.

20. Goldring L. "Power and Status in Transnational Social Spaces." Invited paper for Special Issue of *Sozialen Welt* on Transnational Migration, edited by L. Pries. Baden-Baden : Nomos Verlag. 1997.
21. Heitmüller A. Unemployment benefits, risk aversion, and migration incentives // *Journal of Population Economics* 2005 18: 93–112
22. Williams AM, Baláž V. *International Migration and Knowledge*. Routledge: London 2008
23. Alwang J, Siegel P.B. and Jorgensen S.L. Vulnerability A View from Different Disciplines // *The World Bank, Social Protection Discussion Paper Series* No. 0115: New York 2001. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/636921468765021121/pdf/multiopage.pdf>
24. Fox C.R., Tversky A. Ambiguity aversion and comparative ignorance. *The Quarterly Journal of Economics*. 1995; 110(3): 585–603.
25. Lewis J.D., Weigert A. Trust as a social reality. *Social Forces*. 1985; 63: 967–985.
26. Бредникова О. (Не)возвращение: могут ли мигранты стать бывшими? // *Этнографическое обозрение*. 2017. № 3. С. 32–47.
27. Mehta J. Being economic: Perspectives on risk and rationality. University of Kent, SCARR Working Paper 2007/18: Canterbury 2007.
28. Douglas M., Wildavsky A. 1982. *Risk and Culture. an Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press: Berkeley
29. Williams A.M., Baláž V. *International Migration and Knowledge*. Routledge: London 2008.
30. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1996.
31. Капустина Е.Л. Трудовая миграция: экономическая стратегия и элемент социальной жизни (опыт современного горного Дагестана) // *Этнографическое обозрение*. 2010, №1. С. 24–32
32. Belloni M. Risk in context: Decision-making in irregular and mixed migration // *Mixed Migration Center*. 02.12.2022. <https://mixedmigration.org/risk-in-context-decision-making-in-irregular-and-mixed-migration/>
22. Williams AM., Baláž V. *International Migration and Knowledge*. London: Routledge, 2008.
23. Alwang J., Siegel P.B., Jorgensen S.L. Vulnerability: A View from Different Disciplines. *The World Bank, Social Protection Discussion Paper Series* No. 0115. New York, 2001. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/636921468765021121/pdf/multiopage.pdf>
24. Fox C.R., Tversky A. Ambiguity aversion and comparative ignorance. *The Quarterly Journal of Economics*. 1995; 110(3): 585–603.
25. Lewis J.D., Weigert A. Trust as a social reality. *Social Forces*. 1985; 63: 967–985.
26. Бредникова О. (Non)return: Can migrants become former migrants? *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2017; 3: 32–47. (In Russ)
27. Mehta J. Being Economic: Perspectives on Risk and Rationality. Canterbury: University of Kent, SCARR Working Paper 2007/18, 2007.
28. Douglas M., Wildavsky A. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press, 1982.
29. Williams A.M., Baláž V. *International Migration and Knowledge*. London: Routledge, 2008.
30. Karpov YuYu. *Dzhigit and Wolf: Male Unions in the Sociocultural Tradition of the Caucasian Highlanders*. Saint-Petersburg: MAE RAN, 1996. (In Russ)
31. Kapustina E. Labor migration: Economic strategy and element of social life (experience of contemporary mountainous Dagestan). *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2010; 1: 24–32. (In Russ)
32. Belloni M. Risk in context: Decision-making in irregular and mixed migration. *Mixed Migration Center*. 02.12.2022. <https://mixedmigration.org/risk-in-context-decision-making-in-irregular-and-mixed-migration/>

Поступила в редакцию 06.12.2024 г.

Принята в печать 25.04.2025 г.

Опубликована 15.06.2025 г.

Received 06.12.2024

Accepted 25.04.2025

Published 15.06.2025

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212406-409>



Рецензия

Гезалова Нигяр Ровшан гызы
д.и.н., доцент, ведущий научный сотрудник
Институт Истории НАНА, Баку, Азербайджан
nigar22@gmail.com

Рецензия на книгу

Пространный реестр Тебризского лива 1728 года (перевод, комментарии и введение академика Шаина Мустафаева). – Баку: Типография БГУ, 2024. – В двух томах. Т. 1: 544 с.; Т. 2: 392 с.

Аннотация. Османские налоговые реестры (дефтеры) представляют собой важнейшие источники для изучения социально-экономической истории, административного устройства и демографической структуры Османской империи. Однако сложность их прочтения значительно ограничивает доступ исследователей к этим документам. Составленные арабоязычным турецким письмом, они требуют не только высокой лингвистической подготовки, но и глубокого понимания канцелярского языка, структуры налогообложения и административной системы империи. В этом контексте двухтомное издание «Пространный реестр Тебризского лива», подготовленное академиком Шаином Мустафаевым, представляет собой значительный вклад в изучение социально-экономической истории Сефевидского государства начала XVIII в. Работа основана на критическом издании османского налогового реестра 1728 года Тебризского лива. Ш. Мустафаев не только перевел документ на азербайджанский язык, но и провел его детальную расшифровку, снабдил комментариями и всесторонне проанализировал, тем самым сделав его доступным для академического сообщества. Источник позволяет нам проследить распределение налогового бремени между различными социальными слоями, динамику налогообложения в зависимости от типа землевладения, а также экономическую активность населения Тебризского лива. Рецензируемое издание является образцом академической публикации исторического источника, сочетающей точный перевод, подробные комментарии и научный анализ. Введение данного реестра в научный оборот позволяет значительно расширить представления о системе налогообложения и административном управлении Османской империи в Азербайджане и Иране. Исследование представляет интерес для специалистов в области османистики, иранистики, а также историков, изучающих социально-экономическое развитие региона в Раннее Новое время.

Ключевые слова: Османские налоговые реестры; Тебризский лива; административное управление; социально-экономическая история; османо-сефевидские войны; этнодемографическая структура

Для цитирования: Гезалова Н.Р. Рецензия на книгу Пространный реестр Тебризского лива 1728 года (перевод, комментарии и введение академика Шаина Мустафаева). – Баку: Типография БГУ, 2024. – В двух томах. Т. 1: 544 с.; Т. 2: 392 с. // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 2. С. 406-409. doi.org/10.32653/CH212406-409

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH212406-409>

Review

Nigar R. Gozalova,
Dr. Sci., Assoc. Prof., Leading Researcher
Institute of History of ANAS, Baku, Azerbaijan
nigar22@gmail.com

Review of the book

The Detailed Register of the Tabriz Liva (1728) (transl., comm., and introd. by Academician Shahin Mustafayev). Baku: Baku State University Press, 2024. – In two volumes. Vol. 1: 544 p.; Vol. 2: 392 p.

Abstract. Ottoman tax registers are fundamental sources for studying the socio-economic history, administrative structure, and demographic composition of the Ottoman Empire. However, their complexity significantly limits researchers' access to these documents. Written in Ottoman Turkish using Arabic script, they require not only advanced linguistic proficiency but also a deep understanding of bureaucratic terminology, taxation structures, and the imperial administrative system. In this context, the two-volume edition *The Detailed Register of the Tabriz Liva*, prepared by Academician Shahin Mustafayev, constitutes a significant contribution to the study of the socio-economic history of the Safavid state in the early 18th century. The work is based on the critical edition of the 1728 Ottoman tax register of the Tabriz Liva. Mustafayev not only translated the document into Azerbaijani but also meticulously deciphered, annotated, and comprehensively analyzed it, thereby making it accessible to the academic community. The source provides insights into the distribution of tax burdens across different social groups, the dynamics of taxation depending on landownership types, and the economic activity of the Tabriz Liva population. This reviewed edition serves as an exemplary scholarly publication of a historical source, combining an accurate translation with extensive commentary and rigorous academic analysis. The introduction of this register into academic discourse significantly enhances our understanding of the taxation system and administrative governance of the Ottoman Empire in Azerbaijan and Iran. This study is of particular interest to specialists in Ottoman and Iranian studies, as well as historians examining the socio-economic development of the region in the Early Modern period.

Keywords: Ottoman tax registers; Tabriz liva; administrative governance; socio-economic history; Ottoman-Safavid wars; ethno-demographic structure

For citation: N.R. Gozalova. Review of the Book *The Detailed Register of the Tabriz Liva (1728)* (translation, commentary, and introduction by Academician Shahin Mustafayev). – Baku: Baku State University Press, 2024. – In two volumes. Vol. 1: 544 p.; Vol. 2: 392 p. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2025. Vol. 21. N. 2. P. 406-409. doi.org/10.32653/CH212406-409

Двухтомное издание «Пространный реестр (*Defter-i Mufasssal*) Тебризского лива», подготовленное академиком Шаином Мустафаевым, представляет собой публикацию и комментированный перевод османского налогового реестра 1728 года, хранящегося в Центральном государственном архиве Турецкой Республики¹ (ВАО ТТ.д. 904 и 908). Этот документ, являющийся частью османской административной документации, предоставляет уникальные данные о налоговой системе, административном устройстве, этноконфессиональном составе и экономической жизни Тебризского лива в период османского правления.² Детальный административно-фискальный учет разрабатывался для определения финансовых поступлений с территорий, завоеванных Османской империей в ходе османо-сефевидских войн. Дефтер 1728 года фиксирует положение региона после окончательного османского завоевания и внедрения османской системы налогообложения. Важность данного источника трудно переоценить, так как он предоставляет уникальные сведения об административном устройстве, социально-экономическом положении и демографической ситуации в Тебризе и его окрестностях в первой трети XVIII в. Научная новизна работы заключается в том, что она вводит в научный оборот ранее недоступный для широкого круга исследователей источник, который позволяет уточнить наши представления о демографической ситуации, административном управлении и экономическом развитии Тебризского лива в османский период. До настоящего времени исследования истории этого региона в XVIII в. опирались преимущественно на персидские хроники и европейские описания, тогда как османские административные документы оставались малоизученными. Публикация данного реестра заполняет этот пробел и открывает новые перспективы для исследований.

Опубликованное исследование содержит не только научно обоснованный перевод источника с критическими комментариями, но и развернутое аналитическое введение, в котором автор комплексно рассматривает вопросы административного устройства региона, этноконфессиональной структуры его населения, системы налогообложения и особенностей сельскохозяйственного производства. Помимо Тебриза, Ш. Мустафаев ранее опубликовал аналогичные исследования по Тифлисскому эялету (1728 г.)³ и Лорийскому вилайету (1595 г.)⁴, что делает его труд особенно значимым в контексте сравнительного анализа османского управления в различных частях Сефевидского государства. Примененный автором источниковедческий анализ основан на комплексном подходе, включающем лингвистическую интерпретацию османского документа, корреляцию с другими архивными материалами и компаративный анализ с аналогичными османскими реестрами других регионов. Данный методологический подход позволяет выявить закономерности фискальной и административной политики Османской империи применительно к Сефевидским владениям. Ш. Мустафаев проводит подробный источниковедческий анализ, рассматривая структуру документа, особенности османской административной терминологии и методику сбора данных. Он отмечает, что османские переписчики использовали сложный стиль письма (*siyakat*), характерный для канцелярской традиции Османской империи, что значительно затрудняло прочтение и интерпретацию документа.

Кроме того, введение первого тома содержит обстоятельный анализ политической ситуации в регионе в начале XVIII в., а также историю формирования налоговых реестров как инструмента государственного управления. Автор анализирует, каким образом османская администрация адаптировала свои налоговые и земельные практики к специфике региона, учитывая, что основное население региона являлись шиитами. Отдельное внимание уделено взаимодействию между местными элитами и османскими властями, что позволяет лучше понять механизмы управления покорёнными территориями в условиях религиозного и культурного разнообразия.

В период османского правления Тебриз и прилегающие территории имели статус *лива* или *санжак*, то есть административной единицы, занимавшей промежуточное положение между *эялетом* и *нахией* в классической османской системе управления. В состав Тебризского лива входили не только сам город Тебриз, но и 18 окружающих его *нахий*. Основная часть первого и второго тома представляет собой полный перевод и транслитерацию османского налогового реестра с детальными комментариями. В первом томе описаны Тебриз и восемь *нахий*, тогда как оставшиеся десять представлены во втором

1. Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı.

2. В 1725 г. османские войска завоевали Тебризское бейлербегство, которое находилось под их контролем до 1729 г.

3. *Tiflis əyalətinin müfəssəl dəftəri (Qazax və Borçalı. 1728-ci il)*. Compiled, translated, and annotated by Shahin Mustafayev. Baku: Pedagogika Publishing; 2001; *Tiflis əyalətinin müfəssəl dəftəri: Borçalı və Qazax (1728-ci il)*. 2nd revised edition. Compiled, translated, and annotated by Academician Shahin Mustafayev. Baku: Elm Publishing; 2022.

4. *Lori vilayətinin icmal dəftəri*. Compiled, translated, and annotated by Shahin Mustafayev. Baku: Nurlan Publishing; 2004.

томе. Опубликованный реестр содержит сведения о земельных владениях, типах налогообложения, доходах различных социальных групп, а также перечень поселений, включенных в состав Тебризского лива. Османская налоговая система отличалась детальной классификацией населения, и этот документ позволяет исследователям реконструировать социальный состав жителей региона, включая землевладельцев, ремесленников, торговцев. Османские власти фиксировали перечень всех хозяйственных объектов, в том числе сельскохозяйственных угодий, торговых лавок и ремесленных мастерских, что позволяет реконструировать основные отрасли экономики Тебризского региона. Исследование налоговой системы показывает, что в Тебризском ливе применялись типичные османские механизмы налогообложения: учитывались землевладельцы различного статуса (*чифт*⁵, *беннак*⁶, *мюджерред*⁷, *джаба*⁸), а также фиксировались основные объекты обложения – зерновые культуры, скот, виноградники, мельницы и ремесленные мастерские. Как и другие османские фискальные реестры, пространственный реестр Тебризского лива фиксировал налоговые обязательства различных социальных групп, виды налогообложения, а также суммы податей, взимаемых с каждого поселения. Особый интерес представляют записи о топонимах, многие из которых впоследствии изменились или были утрачены, что делает этот источник важным для изучения исторической географии региона. Источник позволяет исследователям провести комплексный анализ административной организации, социально-религиозной структуры, налоговой системы и экономического устройства Тебризского лива в османский период, а также оценить степень интеграции региона в османскую административно-фискальную систему.

Таким образом, анализ документа дает возможность выявить социальные группы, на которые приходилась основная налоговая нагрузка, а также категории населения, пользовавшиеся налоговыми льготами. В отличие от аналогичных османских реестров, относящихся к другим регионам, данный документ содержит значительный массив сведений о городской среде Тебриза, что существенно расширяет его научную ценность для исследования социально-экономической истории региона.

Двухтомное издание «Пространственный реестр Тебризского лива» является образцом академической публикации первоисточников и устанавливает высокие стандарты для последующих работ в данной области. Оно представляет интерес для специалистов по османской и иранской истории, экономике, административному управлению и социальной структуре Ближнего Востока в Раннее Новое время. Богатый справочный аппарат, подробные аннотации и сравнительный анализ делают книгу незаменимым источником для будущих исследований. Двухтомное издание «Пространственный реестр Тебризского лива» является важным вкладом в изучение социально-экономической истории Сефевидского государства и Османской империи.

5. Чифт – земельный участок, предоставляемый крестьянину для земледелия (примерно от 10 до 100 *дённом*). *Дённом* – мера площади, равная примерно 919,3 кв. м.

6. Беннак – крестьянин, имеющий земельный участок, площадь которого меньше половины *чифта*.

7. Мюджерред – холостой крестьянин, не имеющий земельного участка и работающий на земле своего отца.

8. Джаба – крестьянин, не имеющий земельного участка.

Научное издание

Литературный редактор
Л.Ш. Капанова

Переводы на английский язык
М.Р. Сефербеков

Верстка
С.Ш. Раджабова

Подписано в печать 19.07.2025. Формат 60x84 ¹/₈
Гарнитура Georgia.