ISBN 978-5-4242-0328-2

aleph

ДЕРБЕНТ-ГОРОД ТРЕХ РЕЛИГИЙ

Администрация городского округа «город Дербент»

Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу на базе факультета востоковедения ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет» и ГБУ Дербентский историко-архитектурный художественный музей-заповедник «Нарын-кала»

Филиал ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет» в г. Дербент

ДЕРБЕНТ-ГОРОД ТРЕХ РЕЛИГИЙ

Доклады и сообщения Международной научно-практической конференции

(г. Дербент, 25 марта 2015 г.)

Администрация городского округа «город Дербент»

Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям
духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога
по Северному Кавказу на базе факультета востоковедения
ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет»
и ГБУ Дербентский историко-архитектурный
художественный музей-заповедник «Нарын-кала»

Филиал ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет»
в г. Дербент

Дербент – город трёх религий

Доклады и сообщения
Международной научно-практической
конференции

(г. Дербент, 25 марта 2015 г.)

Махачкала 2015

УДК 2:67 (470.67:21) (Дербент)
ББК 86.373
Д-36

Дербент – город трёх религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.) / отв. ред. Сеидова Г.Н. Махачкала: АЛЕФ, 2015. – 392 с.

ISBN 978-5-4242-0328-2

Сборник содержит тексты докладов и сообщений участников международной научно-практической конференции и отражает плюрализм мнений авторов. Предназначен для исследователей и специалистов, студентов, аспирантов и преподавателей, а также всех тех, кто интересуется историей своей Родины.

© Администрация городского округа «город Дербент»
© Отделение кафедры ЮНЕСКО по Северному Кавказу
© Филиал ДГУ в г. Дербент
© Коллектив авторов

СОДЕРЖАНИЕ

Приветствия

1. Глава городского округа «Город Дербент» **И.М. Яралиев**.....8

2. Председатель Управления мусульман Кавказа, Сопредседатель Межрелигиозного Совета СНГ, шейх-уль-ислам **Аллахшукюр Паша-заде**.....11

3. Зав. кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога на базе Северо-Западного филиала института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, д.ф.н., профессор **Д.Л. Спивак**.....

4. Епархиальный архиерей Махачкалинской епархии **Варлаам** .15

5. Главный раввин России **Б. Лазар** 16

6. Директор филиала ДГУ в г. Дербент, к.э.н., доцент **И.З. Абдулкеримов**.....17

Пленарные доклады:

Билалов М.И. Религиозная специфика дагестанской цивилизации 19

Вартумян А.А. К вопросу о функционировании террористического подполья на Северном Кавказе.....33

Кашаф Ш.Р. Вызовы национальной идентичности: мусульманский опыт, российский случай.....37

Рашковский Б.Е. Дербент (Баб ал-Абваб) в средневековой еврейской литературе 51

Сеидова Г.Н. Город на перекрёстке культур и цивилизаций. 61

Шахбанова М.М., Лысенко Ю.М., Мамараев М.М. Этноконфессиональная идентичность дагестанских русских в структуре социальной идентичности.....72

Секция 1. Дербент – первый мусульманский город России. Ислам на Северном Кавказе.

Акаев В.Х., Солтамурадов М.Д. Суфизм на Северном Кавказе: особенности эволюции и трансформации.....81

Акбари М., Мамед-заде Н.Г. Персоязычный поэт Дагестана.....91

Алибутаева Т.Ф. Невежество - один из самых опасных пороков человечества 96

Велайати А., Моджтахеди. Учение «Чистых братьев» о государстве. 100
Гаджиева З.Н. Религиозно-просветительская деятельность шейха Мухаммада ал- Яраги.....107
Гайнанова М.Р. Проблема мусульман в деятельности Садри Максуди 110
Гайюми М.-Б., Солеймани А., Дежакам А. Интеллектуальный метод синтеза и калама у Фахр Ад-Дина ар-Рази 112
Гасанова С.С. Джума-мечеть VIII века как древний памятник культовой архитектуры Дербента.....117
Ибрагимов А.М. Памятники архитектуры культового назначения Дербентского музея-заповедника 124
Иманипур М., Малеки Р. Связи Ирана и Дагестана: прошлое и перспективы.....130
Имашева М.М. Становление и развитие Астраханского регионального духовного управления мусульман: историческая преемственность и реалии современности 134
Магамадов С.С., Бегуев С.А. Некоторые аспекты участия духовенства Чечни в политических процессах в 1917-1920 гг 145
Мехтиев А.А. Минарет-мечеть Дербента и Ширвано-Апшеронская архитектурная школа.....152
Моаллеми Х, Мирсепах А., Ширвани А. Логика и разум в учении аль-Газали 157
Тагирджанова А.Н. Горцы в истории мусульманских общин Санкт-Петербурга и Финляндии.....165
Хадави Х., Хаменеи М. Основная шиитская школа Ирана 173

Секция 2. Иудеи в историческом пространстве Дербента и его округи

Бахревский Е.В. Культурное наследие Дербента: региональный и цивилизационный аспекты.....182
Беккер М.В. Евреи Дагестана.....183
Викторин В.М. Этнолингвистический татский массив: три религии монотеизма в селениях вокруг Дербента (XVII – XIX вв.): исходная общность и новые встречи.....189
Кашовская Н.В. Иудеи в историческом пространстве Дербента и его округи. По данным личных исследований 198
Михайлов В.С. Открытие нового общинного центра евреев 204

Михайлова И.Х. Звезда Давида – оберег на еврейских домах Дербента.....209
Мурзаханов Ю.И. Горские евреи Кабардино-Балкарии 218
Нурилова А.З. Возникновение и эволюция идеи Бога в историческом процессе 227
Семёнов И.Г, Абдусаламов Б.Б, Куликова О.И. Средневековые еврейские общины Ширвана и южного Дагестана 236

Секция 3. Межрелигиозный диалог и согласие – условие стабильности в регионе и стране. Многообразие форм духовности

Восоги М.-Б. Историческая география Дербента в средневековье 245
Данакари Р.А. , Мобили Р.Б. Роль религий в интеграции современного общества: реальность и перспективы 253
Панищев А.Л. Образ огня в культуре зороастризма.....263
Салимова А.Т. Изображения «вавилонов» в Азербайджане и Дагестане 270
Спивак Д.Л, Венкова А.В., Степанов М.А. Современные технологии развития межкультурного и межрелигиозного диалога в контексте цифровых технологий 277
Тагиев С.П. Сакральные памятники: факты, фальсификации и реальность.....281
Халидова О.Б. Культурно-образовательный процесс в Дагестанской области, как один из факторов межконфессионального диалога (XIX - нач. XX вв.) 289
Шахбанова М.М. Религиозная идентичность дагестанских народов в структуре социальной идентичности.....294

Секция 4. Христианство в регионе. Кавказ в геополитике России

Баширов С.Э. К вопросу о локализации деятельности св. Елисея на территории Кавказской Албании.....305
Бесолов В.Б. Восточно-христианский юбилей, но совершенно иной 309
Гусейнов Р. Н. Процесс упразднения Албанской церкви в российских и армянских источниках 320
Гапуров Ш.А. Дагестанский вектор в Кавказской политике России в начале XIX века.....324

Гапуров Ш.А., Бугаев А.М. Этапы формирования руско-чеченского государственного единства 332
Гапуров Ш.А., Магомаев В.Х., Мусаев И.Л. Установление в Дербенте Российской власти.....339
Геворкьян Д.П. Армяне в исторических судьбах Дербента и южного Дагестана (IV- начале XX).....344
Кидирниязов Д.С. Религиозная ситуация в низовьях Терека в XVIII - первой половине XIX в.....356
Кокаева И.Ю. Богословское наследие священномученика Фаддея (Успенского) в духовно-нравственном развитии студентов педагогического ВУЗа 364
Мобили Р.Б. Удины и их церковь: исторические реалии и пути возрождения.....369
Мосесова К.Ю. Южный Дагестан как объект созидательной миссии генерал-лейтенанта М.Т. Лорис-Меликова. 377
Чекулаев Н.Д. Реконструкция Дербентской крепости воеенослужащими Низового корпуса (1722-1735 гг.).....381

Список участников 386

ПРИВЕТСТВИЯ

Вступительное слово и приветствие главы администрации городского округа «Город Дербент» И.М. Яралиева.

Уважаемые гости!

Уважаемые участники конференции!

Разрешите сердечно поприветствовать вас на древней земле Дербента - города, который в сентябре этого года будет отмечать свой 2000-летний юбилей.

21 ноября 2012 года Президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин подписал указ о праздновании в 2015 году 2000-летия основания города Дербента. Принятие решения о проведении мероприятий по празднованию юбилея города - это свидетельство большого уважения со стороны государства к культурному и историческому наследию дагестанского народа, архитектурной и эстетической ценности уникального национального достояния всей России - музейного комплекса «Древний Дербент», являющегося неотъемлемой частью мировой цивилизации. Это лишнее подтверждение, что Дербент - гордость не только Дагестана и Северного Кавказа, но и всей России.

Нам есть чем гордиться, нам есть, что показать мировому сообществу. Мы, россияне, обладаем огромным, уникальным культурным наследием, достойное место в котором занимает Дербент, - единственный античный город на территории современной России, сохранившийся на своем историческом месте, место, где люди свободно исповедовали все три монотеистические религии.

И до сих пор мы постоянно открываем в Дербенте что-то новое, и это не удивительно, ведь корнями история города уходит в глубокую древность. В Библии Дербент косвенно упоминается как место, где проходила стена Гог и Магог. В Коране также сказано об этой стене, только в мусульманской традиции она называется Яджудж и Маджудж. Упоминания о «Каспийских воротах» оставили античные историки Геродот, Плиний, Страбон. В I веке нашей эры при печально знаменитом императоре Нероне сенат Рима решил захватить Дербент. Не решаясь двигаться дальше, легионеры остановились в 60 километрах к югу от города. Но позже Кавказская Албания все-таки попала под римский протекторат.

В 313 году нашей эры Великий князь Кавказской Албании Урнайр принял христианство как государственную религию. В Дербенте на протяжении нескольких веков располагался престол патриарха. Подтверждением служит обнаружение на территории крепости На-

рын-Кала крестово-купольного храма, который датируется IV-V веками нашей эры. Это самый древний христианский храм России. В Дербенте находится и старейшая на территории нашей страны мечеть. Ее построили в 737 году. На сто лет раньше при халифе Умаре здесь появились арабы. На кладбище Кырхляр - это название в переводе значит «Сороковник» - похоронены сорок мучеников и сподвижников пророка Мухаммеда. Первые упоминания о еврейских общинах в этом регионе относятся к I веку нашей эры. Самая древняя синагога в России была построена в 1614 году именно в Дербенте. Учитывая все это, Дербент можно назвать олицетворением духовных, нравственных, исторических корней нашей страны.

Сегодня представители более 60 национальностей и народностей, различных конфессий живут на земле Дербента. Здесь максимально используется нравственно-эстетический потенциал национальных обрядов и традиций, массовых празднеств. В 2006 году на церемонии вручения Премии ЮНЕСКО Дербент стал обладателем «Почетного диплома-2006», как самый толерантный город мира. Ни один город России прежде не был удостоен столь высокой награды.

Мы прекрасно видим, что сейчас творится в мире. И зачастую конфликты, влекущие за собой человеческие жертвы, возникают именно на религиозной почве. Дербент, обладающий уникальным историческим наследием и огромным опытом добрососедских отношений между проживающими здесь народами, является достойнейшим примером для подражания. Поэтому особую миссию Дербента мы видим в том, чтобы он дарил людям не только радость от соприкосновения с памятниками истории и архитектуры, возраст которых исчисляется столетиями, но и гармонию межнациональных и межконфессиональных отношений.

Уважаемые участники конференции!

Уверен, что на вас Дербент произведет такое же неизгладимое впечатление, как на всех, кто имел возможность соприкоснуться с древностью и уникальностью истории нашего города. Желаю вам удачи и плодотворной работы!

Şeyxülislam
Allahşükür PAŞAZADƏ
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin Sədri
MDB Dinlərarası Şurasının Həmsədri

Шейх-уль-ислам
Аллахшукюр ПАША-ЗАДЕ
Председатель Управления Мусульман Кавказа
Сопредседатель Межрелигиозного Совета СНГ

Azərbaycan Respublikası, Bakı, Az1001, Mirzə Fətəli küç. 7
Азербайджанская Республика, г.Баку, ул. Мирза Фатали, 7

شيخ الاسلام
الله شكر باشازاده
رئيس إدارة مسلمي القوقاز
الرئيس المشترك لمجلس الأديان لرابطة الدول المستقلة

Sheikh-ul-islam Allahshukur
PASHA-ZADEH
The Chairman of Caucasus Muslim Board
The Co-chairman of Interreligious Council of CIS

TEL: [+994 12] 594 55 49, FAX: [+994 12] 498 88 33
E-MAIL: sheyx@qafqazislam.com, URL: www.qafqazislam.com

№ 133 05/03 2015

Именем Единого Творца!

Достопочтенные участники Конференции!

Позвольте выразить глубокую благодарность организаторам Международной научно-практической Конференции «Дербент - город трех религий», которые предоставили возможность собраться вместе и поговорить о диалоге духовных традиций в рамках монотеистических учений. Дербент - город особенный, перекресток разных цивилизаций. Древний город Дербент, который отпразднует в этом году свой 2000-летний юбилей, воистину, благословенное Всевышним, уникальное для человеческой цивилизации место. Значительная часть мировой истории, которая касается Востока, не обошлась без Дербента. Здесь выработался свой особый менталитет дружелюбия, добрососедства.

Дербент - это город, откуда свет Ислама воссиял для всего Кавказа. Этот город на стыке культур и цивилизаций издревле был связующим мостом между Ближним Востоком, Передней Азией и Восточной Европой. Джума мечеть Дербента (VIII в.) входит в первую пятерку самых древних мечетей мира, которая под своим куполом объединяет мусульман разных мазхабов. Город музей Дербент в 2003 г. включен в список объектов Всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО. А в 2006 году ЮНЕСКО присудило Дербенту грамоту, как одному из самых толерантных городов мира, где столетиями сосуществуют три религии – ислам, христианство и иудаизм. Дербент также является членом Организации городов Всемирного наследия.

Несомненно, религии монотеизма помогли сохранить национальные культуры и национальное самосознание народов Кавказа на протяжении многих веков. Накопленные всей историей духовные ценности закреплялись в народной памяти. Касаясь взаимоотношений религиозных и этнических общин города Дербента, прежде всего, надо отметить мудрость живущих в этом городе многие века людей. Мусульмане и православные христиане, иудеи в течение многих веков научились жить в одном обществе, в одном городе.

Дербент - своеобразный мост между христианским и мусульманским, славянским и тюркским мирами но не разделяющий, а объединяющий. За многие века совместного проживания народы региона накопили уникальный опыт межнационального и межконфессионального согласия. Весьма примечательно и ценно, что по идее главы республики Дагестан РФ Его Превосходительства Рамазана Абдулатипова, который сделал очень много для высокого уровня межнациональных отношений в поликультурной России, в Дербенте открыт

Музей истории мировых культур и религий. Это показатель того, что Дербент внес огромную лепту в мировую историю мультикультурализма и толерантности.

Искренне желаю, чтобы отношения Дагестанской Республики РФ и Азербайджана, судьбы которых тесно связаны исторически и знают множество примеров братской взаимопомощи, еще более развивались и крепли, иншаллах, во благо наших братских народов. Мы и впредь будем целенаправленно трудиться во благо сотрудничества и укрепления братских уз наших народов.

Приветствую усилия научной общественности способствовать достижению взаимопонимания между представителями разных форм духовности, и желаю успешной и плодотворной деятельности. Да благословит Всевышний работу Конференции!

С уважением,

Шейх-уль-ислам
Аллахшукюр ПАША-ЗАДЕ,
Председатель Управления Мусульман Кавказа,
Председатель Высшего Религиозного Совета
народов Кавказа

Приветствие
участникам Международной научно-практической конференции «Дербент - город трёх религий».
Уважаемые участники конференции!

С чувством глубокого уважения приветствуем Ваше намерение собраться и провести детальное обсуждение проблем и перспектив взаимодействия трех мировых религий в древнейшем городе Российской Федерации, городе мирного сосуществования культур и религий - Дербенте. В юбилейный год своего двухтысячелетия, город Дербент - подлинный перекресток цивилизаций - предоставляет площадку для широкого обсуждения тематики диалога религий и культур на высоком представительном уровне.

В ситуации общего нарастания экономического кризиса, повышения напряженности существующих, и вероятности появления новых вооруженных конфликтов, установление культуры мира, свободной от межцивилизационных противоречий, налаживание последовательного и уважительного межкультурного диалога, представляется важнейшей задачей современности, требующей бережного отношения к религиозным традициям во всем их многообразии. Именно так эта задача ставится как в государственной культурной политике РФ, так и в культурной стратегии ЮНЕСКО.

Межкультурный и межрелигиозный диалог направлен на развитие более глубокого понимания смысложизненных перспектив и отношений, привлечение к участию в общественной жизни и установлению сотрудничества, повышение креативного потенциала работников образования и культуры, и всего общества в целом. Эти идеи, закрепленные на международном уровне в Конвенциях ЮНЕСКО об охране культурного наследия и поощрении форм культурного самовыражения, являются весьма конструктивными для разработки новаторских и долгосрочных стратегий в сфере культурного развития.

Искренние и добрые взаимоотношения между представителями традиционных религий Российской Федерации, а также и за ее пределами, — прочная основа для устойчивого развития в атмосфере взаимной помощи и поддержки. Конференция в Дербенте, несомненно, внесет вклад в дело развития межкультурного и межрелигиозного диалога, послужит площадкой для налаживания отношений конструктивного партнерства между религиозными общинами и гражданским обществом в целом, даст возможность свободно обсу-

дить актуальные проблемы межрелигиозного диалога, позволит поделиться тревогами и надеждами.

От имени коллектива петербургской кафедры ЮНЕСКО, желаем участникам конференции плодотворной работы и горячих дискуссий в духе взаимного уважения на благо общего дела – налаживания межрелигиозного диалога в рамках культуры мира и созидания.

Заведующий кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога д.ф.н. Дмитрий Леонидович Спивак

Заместитель заведующего кафедрой к. культ. Алина Владимировна Венкова

Ученый секретарь кафедры к.ф.н. Михаил Александрович Степанов

02 марта 2015

Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)
Махачкалинская епархия
ЕПАРХИАЛЬНЫЙ АРХИЕРЕЙ

367009, Россия, Дагестан, г. Махачкала, ул. Орджоникидзе, 148. Тел./факс: +7 (8722) 69-13-82; Email: diocese@goragospodnya.ru

Уважаемые друзья, братья и сестры!

Передаю свое приветствие и архипастырское благословение участникам конференции «Дербент - город трех религий»!

Всякого человека, хотя бы раз побывавшего в Дербенте, этот древний город покоряет своей особенной красотой, теплотой и радушием жителей. Такой особый колорит принесли городу пролетевшие над ним столетия и представители многих народов, издавна проживавших в нем. Благодаря своему исключительному географическому положению у Каспийских ворот Дербент издревле выступал перекрестком цивилизаций, связывавшим Восток и Запад. Он пережил бурные исторические события, нашествия многих завоевателей, периоды упадка и расцвета. Этот город принадлежит не только Дагестану и России, но и всему человечеству.

На протяжении всей своей истории Дербент являлся и точкой пересечения путей распространения различных мировых религий. Через Дербент на Северный Кавказ приходили и иудаизм, и христианство, и ислам. Доныне на одной улице этот древнего города можно увидеть мечеть, православную церковь, армянский храм и синагогу, что является ярким примером мирного сосуществования в нем представителей различных этносов и религий.

Многонациональность и многоконфессиональность - это драгоценное историческое наследие, завещанное Дербенту и всей России нашими предками, и отрадно, что в Дагестане уделяют особое внимание сохранению этого уникального разнообразия. Все мы, люди верующие в Творца мира, и мусульмане, и христиане, и иудеи - представители трех мировых авраамических религий - веруем в то, что Бог есть Бог правды. Подлинная любовь к своему народу означает, что в ней есть место и для любого другого народа. Земля Божия достаточно широка и протяженная для всех, и если мы действительно будем людьми, то места на ней хватит для всех.

Тема нынешней конференции является весьма актуальной, поскольку она призывает нас вновь и вновь осознать общность исторических судеб представителей трех монотеистических религий, проживающих в течение многих веков на древней земле Дагестана, вспомнить о прочных традициях их мирного сосуществования,

выявить общую религиозно-нравственную основу, на которой должен строиться межконфессиональный диалог в настоящем и будущем.

Желаю участникам конференции плодотворной и успешной работы, доброго здравия, мира и благополучия, и призываю на их труды благословение Всевышнего Творца!

С уважением,

+Варлаам

ЕПИСКОП МАХАЧКАЛИНСКИЙ И ГРОЗНЕНСКИЙ

Раввин Берл Лазар

Главный раввин России

8.02. 2015
Исх. 1372

Уважаемые организаторы, участники и гости конференции!
Уважаемые жители города ДЕРБЕНТ!

Глубоко символично, что сегодняшняя конференция «Дербент город - трех религий» проводится при традиционном участии духовенства, ученых, общественности в городе Дербенте в канун празднования одного из его юбилеев. О Дербенте говорить можно много. Это один из древнейших городов мира со своими историческими корнями. Очень важно, что в мире знают историю Дербента, чтут память и традиции. Нам известно о величии Дербентской крепости «Нарын-Кала», о древних стенах, священных храмах, находящихся в стенах города, а также об умение жителей Дербента с гордостью и сохранением своих традиций заявлять о том, что они - истинные «дербентцы» независимо от цвета кожи и вероисповедания.

Здесь на священной Дербентской земле исторически в дружбе, единстве и согласии сосуществуют многие тысячелетия мировые религии. Многовековое присутствие в Дербенте иудеев, христиан и мусульман дает нам право предположить, что Дербент - Центр трех религий. Отдельно хотелось бы поблагодарить и благословить организаторов конференции за их работу, которая послужит укреплению единства народов Кавказа, России и всего мира в целом.

Желаю Вам крепкого здоровья и полного успеха в Вашем благородном труде.

С уважением,
Берл Лазар

МИНОБРНАУКИ РОССИИ
филиал федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Дагестанский государственный университет» в г. Дербенте

368600, РД г. Дербент, ул. Советская, 11 «Г»; derfildgu@mail.ru тел.: 8 (87240) 4-11-01;

Позвольте приветствовать участников международной научно-практической конференции «Дербент – город трёх религий». Представляется, что большое значение будет иметь обсуждение участниками конференции актуальных вопросов межконфессионального и межкультурного диалога разных духовных традиций, пример которого на протяжении многих веков демонстрирует древний Дербент. Приоритетной задачей современной системы образования должно стать формирование и развитие духовно-нравственных качеств личности. Без истинного просветительства, обращения к нашим культурным истокам, вопросам патриотического и нравственного воспитания эту задачу не решить.

Образовательная и научная деятельность профессорско-преподавательского состава высших учебных заведений должна основываться на убеждении, что диалог способен преодолеть разногласия, и что достижения конкретных цивилизаций являются коллективным наследием человечества. Такой подход предполагает необходимость разработки комплексных программ в научной и образовательной сферах, которые бы объединили специалистов различных областей знания для подготовки адекватных рекомендаций, связанных с ответами на вызовы современности. Желаю конструктивной работы, творческих успехов и выражаю уверенность, что работа конференции будет успешной и плодотворной.

Директор филиала ДГУ в г.Дербенте
кандидат экономических наук, доцент Абдулкеримов И.З.

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

РЕЛИГИОЗНАЯ СПЕЦИФИКА ДАГЕСТАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Билалов М.И. (Россия, Махачкала)

Конференция «Дербент – город трех религий» - хороший повод для осмысления религиозной составляющей дагестанской, да и всей северокавказской цивилизации. Цивилизационные истоки дагестанцев и других северокавказских этносов неоднородны и противоречивы, - их составляют ценности языческих верований, зороастризма, иудаизма, христианства, ислама и через него, а затем и через русскую культуру – ценности античной и европейской культуры. Следует также отметить, что при всем этом в Дагестане и Северном Кавказе доминировали ценности традиционной восточной цивилизации - коллективизм, гармония человека с природой, его самоограничение, опора на национальную традицию, авторитаризм, коллективизм, тоталитаризм, которые предопределили цивилизационные особенности национальной культуры соответствующих этносов.

Размышления о структуре и содержании региональной культуры приводят к выводу о том, что в ней наука, искусство, политика, право и т.п. элементы малозначимы. В этой культуре доминируют этническое и религиозное, о специфике которых тоже особый разговор. Дагестанские народности, как и большинство северокавказских этносов, сегодня идентифицируют себя с мусульманскими и во многом обладают их качествами. Им тоже присущи коллективизм, трудолюбие, отзывчивость, эмоциональность и другие положительные качества. Однако я бы не преувеличивал здесь роль ислама - все-таки Северный Кавказ - периферия исламской цивилизации, в которой мусульманство утверждалось долго и с трудом, со значительными содержательными и культовыми издержками и деформациями. И язычество, и зороастризм, и иудаизм, и христианство в той или иной степени оставили свой след в глубинных истоках народностей Дагестана.

На фоне античной культуры очевидно: язычество на территории Северного Кавказа и Дагестана как культурно-религиозное явление не отличалось философской глубиной, целостностью и значимостью своего влияния. Тем не менее, как свидетельствует история того же Дагестана, оно с большим трудом веками преодолевалось поочередно монотеистическими религиями - иудаизмом, христианством, а впоследствии и ныне - исламом. Дагестанские народы в этом плане

уникальны - мало кого обогащало столько цивилизаций и целостных мировоззрений, но выявлять и вычислять какие-то пропорции их конкретного содержания в генетическом коде духовности наших этносов - дело бесперспективное. Важно то, что дагестанцы не растворились среди гуннов, хазар, арабов, татаро-монголов, иранцев, турок…

В процессе формирования национального самосознания, или, что почти то же самое, философской рефлексии над собственным духом, народы Дагестана должны учесть следующее: многие обычаи, ритуалы и традиции веками спрессовались в наиболее ценные и значимые коды региональной культуры, в конце концов, обретшей контуры исламской. В подобном утверждении больше сомнений и вопросов, неясностей и натяжек, чем однозначности и категоричности. Скажем, известно, что в процессе тысячелетней исламизации региона отношение народов к нравственно-правовому кодексу ислама - шариату - оставалось преимущественно негативным, ибо он противоречил закону предков - адату, хотя религия ислама открыла дагестанцам доступ к духовным ценностям не только мусульманского региона, но и античной и в целом европейской культуры. Через арабские, турецкие, персидские и другие языки в Дагестан, главным образом, через Дербент, в своеобразном преломлении проникали крупнейшие достижения мусульманского мира. Эти достижения в основном имели характер научных и цивилизационных знаний. Вслед за американским ориенталистом Ф. Роузенталом заметим, что именно Арабский халифат стал центром культурного взаимодействия ислама, христианства и иудаизма. Именно в процессе этого взаимодействия дагестанские народности обрели этническую и национальную идентичность.

Начиная с IX-X веков в Дербенте и других южных городах региона, приобщали дагестанцев к исламу известные арабские и персидские алимы и шейхи. Так исторически сложилось в регионе, что предпочтительное распространение получила мистическая ветвь ислама - суфизм. Это обусловлено, на наш взгляд, несколькими обстоятельствами, из которых сейчас укажем на три. Во-первых, как нам представляется, в приобщении дагестанских этносов к исламу, особенно в регионе Дербента, значим персидский фактор, который, как известно, настолько же дистанцируется от суннизма, насколько он близок к суфизму. Во-вторых, в разгар исламизации Северо-Восточного Кавказа, особенно в XII-XIII веках, регион был под влиянием Сельджукского султаната, где доминировал суфизм. И, в-

третьих (что решающе): суфийская разновидность мусульманства, ставшая впоследствии традиционным для региона исламом, обладала наибольшим адаптационным ресурсом к природно-климатическим, этнопсихологическим и культурным факторам бытия местных этносов.

Интенсивное становление цивилизационно-определенной дагестанской культуры начинается позже. В конце XVIII и начале XIX веков Дагестан оставался средоточием внешнеполитических интересов Турции, Ирана и России. На первый план выдвинулись общественно-политические проблемы: взаимоотношение культур, наций, религий, вопросы свободы, нравственности, роли науки и просвещения и т. д. Началось интенсивное проникновение в регион достижений европейской цивилизации.

Таким образом, к XX веку уже можно было утверждать о максимально сложной поликультурности Дагестана. Начало третьего тысячелетия совпало с разгаром информационного этапа исторического развития человечества, что добавило немало ценностных противоречий в поликультурную ситуацию региона. И когда в научной, философской и политологической литературе сегодня значительное внимание уделено основным экономическим, политическим, психологическим и иным факторам обострения внутриконфессиональных отношений в исламе, нам надо учесть духовную ситуацию региона. Но наше выступление посвящено религиозной специфике дагестанской цивилизации и потому здесь важно выявление глубинных теоретических разногласий традиционного для Северного Кавказа ислама, его мистической ветви - суфизма, с ортодоксальным исламом.

Остановимся лишь на изначальных философских - онтологических и гносеологических - расхождениях суфизма с салафизмом. При этом, с одной стороны, обращаемся к историко-философскому наследию ислама, с другой - философски осмысливаем само мусульманство, как религию. Как специфическую форму культуры религию изучает философия религии. Сегодня она предстает в науке как философская дисциплина, решающая своим категориальным аппаратом традиционные вопросы религии. В таком качестве она известна как философская теология. Но философия религии может рассматривать религию просто как свой предмет познания, пытаясь как и во многих других явлениях, постичь ее сущность, специфику, причины возникновения, закономерности развития… Однако, атеистически направленная философия не всегда была в советский период объективной в оценке философского наследия ислама. Ныне распространение полу-

чили исследования, носящие эмпирический характер на уровне толкований аятов и сур Корана. Часто некоторые философы философствование о религии подменяют соперничеством с верующими и алимами в знании, скажем, Корана.

Но что показывает история философии и философия религии? Считается, что первоначальная философия ислама формируется как сплав аристотелизма и неоплатонизма. На этой почве развил мировоззрение мутазилитов первый крупный философ ислама Аль-Кинди (IX век), обосновывая на основе гармонии разума и откровения божественное творение мира из ничего. Позже ал-Фараби, Авиценна и Аверроэс в своих учениях рассматривают проблемы сущего, сущности, существования, как предметов метафизики. Ал-Фараби дал подробное описание объективного идеализма Платона, но все же, он скорее близок к Аристотелю по своему мировоззрению и заложил основы восточного перипатетизма. Аверроэс вслед за Аристотелем полагает существование первопричины (перводвигателя) и настаивает на важном для монотеизма факте - признания Бога как творца всего сущего. Признание универсальной божественной причинности Аверроэс согласовал с эмпирической причинностью, в том числе между душевными и телесными явлениями и последовательно выступал против окказионализма Ал-Газали. Он также не согласен с теорией эманации Авиценны, в которой не объяснялось, как Бог действует во всех вещах, отрицалась его способность создать множественность. При всех различиях метафизических трактовок бытия у названных философов в исламском философском учении утвердилось положение, что Бог есть создатель всего материального мира, он - Абсолют по своим качествам, не является материей; не смешивается с сотворёнными, что и легло в идейную основу монотеизма мусульманской религии.

Суфизм примечателен большей широтой и древностью своих истоков - ими являются домонотеистические религии, другие идеи различных цивилизаций; выходя по содержанию за рамки ислама, суфизм обретает целостность как мистическая ветвь мусульманства. Если фундаментальный ислам безусловно отделяет Аллаха от материального мира, в мистическом исламе бог пронизывает своим существом все бытие. Но здесь одна тонкость: не Аллах - в каждой вещи, не Он - каждая вещь. Это было бы пантеизмом, когда обнаруживают бога в материи. Основная онтологическая доктрина суфизма «вахдат ал-вуджуд» была панентеизмом и считала, что все вещи находятся в Аллахе. Выдающийся систематизатор философии суфизма,

придавшей ей целостность и логически системное единство, Ибн-ал-Араби под «Богом» понимает целостный мир и последовательно обосновывает вуджудизм: в мире нет ничего, кроме высшего Единого, проявляющегося во многом. Бытие не только едино, но и единственно. Чистое Бытие переходит по триадической системе от интеллигибельного единого к феноменальному многому, а в концепции совершенного человека триадичный ритм мирового процесса представлен как отчуждение Логоса в Космос, а затем как снятие своего отчуждения и возвращение к себе в форме Гностика. В Человеке-Логосе, который в онтологическом аспекте есть Универсальная реальность, вся множественность феноменального бытия неотдифференцированна, она является первой эпифанией Абсолюта. Такое понимание Бога - в традиции и христианской мистики, на наш взгляд, и есть панентеизм (промежуточное учение между теизмом и пантеизмом), утверждающий, что Вселенная покоится в Боге, а мир есть способ проявления Бога [2, с. 128].

Доктрина вуджудизма имела последователей в Малой Азии, Иране и Северной Индии. Но также как в онтологии ортодоксальной исламской философии, метафизические проблемы суфизма также решались неоднозначно. Противниками доктрины «вахдат ал-вуджуд» были Ибн Таймийа, Ибн Халдун, Ибн Хаджар ал-Аскалани, многие факихи Сирии, Египта и Магриба. Но важно то, что онтология философии суфизма во всех своих версиях противоречит основному постулату ортодоксального ислама о творении Богом мира из ничего и расшатывает монотеизм мусульманской религии.

А как обстоит дело в теоретико-познавательных изысканиях ислама и суфизма? IX-XII столетия - время расцвета рационалистических философских учений в мусульманстве. Таковым было философское учение Ал-Фараби. Он настаивал на превосходстве философского разума над теологией, только логике посильно познание истины, хотя божественное откровение сохраняло свои позиции и здесь. Да и самые выдающиеся исламские философы - Авиценна и Аверроэс, не давали явного превосходства теологии над философией, пытались примирить разум и веру. Рационализм укреплялся развитием мусульманской астрономии, математики, медицины. Восточный перипатетик Ибн-Сина написал знаменитый «Канон врачебной науки». В его философских позициях заметно влияние античных стоиков, содержатся идеи неоплатонизма, хотя вся она пронизана духом аристотелизма и соответствующего рационализма. Ибн Рушд полагал, что истина доказательна и потому доступна не теологам, а

только философам. Но народу нужна религия, народ не может приобщаться к истине, открываемой сложными доказательствами. Рационализм древнегреческих философов разделял Яхья ас-Сухраварди, отстаивая универсальный статус религии.

Философско-метафизические идеи исламских мыслителей - в весьма последовательной связи с их гносеологическими идеями, что позволяет дать философское осмысление мусульманской религии с точки зрения теории познания. Такой подход плодотворен и потому, что сегодня гносеология - один из ключевых классических разделов философии, обладающий наиболее развитой категориальной сеткой. Оперируя ею, можно утверждать, что во всех монотеистических религиях сложилась определенная познавательная культура. Важнейшей традицией этой культуры становится идея постижения бога, который в догматах монотеистических религий олицетворяет цель и способ социального, эстетического, этического и интеллектуального совершенствования человека. Познавательная культура аккумулировала такие гносеологические идеи о диалектическом характере познания, которые зафиксированы в религиозном сознании как бесконечность постижения абсолютной истины, дифференциацию познавательной деятельности на чувственный, разумный, интуитивный и т.п. этапы. Идея сложности и противоречивости познания, свойственная не только исламу, но и другим мировым религиям, настраивает людей на скромность в оценке своих знаний и нацеливает на постоянное их совершенствование. Важным элементом познавательной культуры, заимствованным из религии, оказывается идея самопознания как важнейшего этапа и цели человеческого познания. Религиозное сознание содержит также теоретико-познавательную идею о синтетическом характере познания, о единстве в нем когнитивного и ценностного начал.

Основная единица религиозного мировоззрения - вера, фиксируется в познавательной культуре как неотъемлемый этап и результат познавательного процесса, а изучение религиозной и рациональной веры позволяет уточнить содержание понятия «убеждение» и его соотношение с основным понятием теории познания - знанием. Причем единство веры и знания - основа целостности познавательной деятельности, слитности и неразъёмности в ней когнитивных и ценностных начал и эта идея познавательной культуры изначальна в религиозном сознании. И аль-Фараби, и Авиценна, и Аверроэс, и многие другие исламские мыслители не только не обошли данную пробле-

матику, но внесли существенный вклад в мировую гносеологию ее плодотворным осмыслением.

Правда, познавательная культура в интерпретации мусульманских философов, как, впрочем, и у средневековых европейских философов, заимствует у религиозного сознания не только позитивные, но и негативные традиции умаления роли разума в познании, гносеологический пессимизм и агностицизм, отрыв знания от практики и т.п., которые, так или иначе, оказываются средством противостояния философии и религии, науки и религии. Нам представляются оригинальными и достаточно практически эффективными для анализа современной духовной жизни методологически значимые выводы о теоретико-познавательном содержании суфизма как традиционного для северокавказских народов направления ислама. Но гносеология суфизма, также как его онтология, во многом противостоит соответствующим идеям ортодоксального ислама. Как отмечалась, свою роль здесь сыграло то обстоятельство, что идейные истоки суфизма сохранили достаточную преемственность с домонотеистическими религиями, его философия формируется на основе более широкого мыслительного наследия человеческого духа. И уже предшествующая познавательная культура вложила в суфизм гносеологические идеи, как общие для всех вероисповеданий, так и ставшие зачатками специфически-суфийских представлений о познании. Нами было показано, что по своему богатству теоретико-познавательными идеями суфизм превосходит философские составляющие и буддизма, и христианства [2, с. 128]. Как религиозная мистико-философская система, она вобрала в себя весьма плодотворные достижения предшествующей культуры, и была развита в сочинениях суфийских ученых Джунейда ал-Багдади, аль-Бистами, Ибн Араби, Абу Хамида ал-Газали, ас-Сухраварди и др. Широта онтологических и гносеологических идей суфизма продемонстрирована Яхьей ас-Сухраварди, который под влиянием зороастризма преодолел рационализм и культивировал в познании мистицизм. Другой составляющей суфизма, как известно, был шаманизм с его верой в экстатическое общение с сверхестественным миром.

Особо значим в содержании суфизма комплекс идей неоплатонизма, с его центральной идеей - идеей эманации - истечения мира от первоначальной духовной сущности и возможности обратного экстатического слияния с ней. Именно эту идею культивировал ал-Газали в «Опровержении философов» и в главном труде - «Оживление наук о религии». Ал-Газали принял в качестве реальных человеческих по-

знавательных способностей иррациональные и мистические сферы духа - в этом смысле он вполне современен гносеологии и эпистемологии XX века. Он пишет, что «…существует много ступеней познания», потому «…суфизм требует полного преобразования сознания» «неразвитого человека». Путь к Истине - сомнение, этот путь сопровождают вера и знание [3, с. 44-45].

В то же время ал-Газали подверг критике мусульманских последователей Аристотеля и Платона за признание решающей роли рационального в познании. Результат был весьма негативным: развитие фундаментального ислама в философском аспекте было на многие века остановлено. Наступила пора господства мистицизма во всех его проявлениях. Лишь в мусульманской Испании, Андалусии Ибн Баджи, Ибн Туфайль, Ибн Рушд продолжили традиции рационализма. Последний написал полемический ответ в адрес ал-Газали - «Опровержение опровержения». Но и в Андалусии суфизм получил поддержку философов, а испанский араб Ибн ал-Араби не только развил мистицизм Ал-Газали, но, как выше отмечалось, превратил суфизм в логически и теоретически стройное учение. В частности, он дает довольно верное в русле аристотелевского перипатетизма толкование знания - «…это понятие, имеющееся в душе человека и связанное с существующим либо несуществующим предметом в соответствии с его сущностью, определяющей, каков он есть в настоящий момент или каким он станет, обретя бытие» [4, с. 44]. Разводя воображение и разум как авторитетные каждый в своей области, он все же в человеческом познании дает приоритет мистическому воображению. В последующие века после времени творчества ал-Араби суфизм быстро распространился по миру и его адаптированные к местной культуре и психологии тарикаты: кадирийя, саадийя, мевлевийя, бекташийя, чиштийя, ясавийя, накшбандийя охватили Ирак, Сирию, Турцию, Иран, Среднюю Азию и др. страны.

Это было время заката мусульманского просвещения, упадка философии и поворота её к консерватизму. Логическим продолжением поворота к консерватизму стало движение ваххабитов, возникшее в Аравии в середине XVIII века. Лишь к концу XIX века просветительские идеи проникли в исламский регион (афганец Джемаль ад-Дин аль-Афгани, египтянин Мухаммед Абдо, индиец Мухаммад Икбал). Они пытались возродить исламскую философию на синтезе цивилизаций Востока и Запада, культивировать свободное толкование (иджтихад) Корана и сунны, отвергая формальное следование букве его догм (таклид). Были реанимированы идеи восточного перипате-

тизма, настаивали на приоритете разума над мистицизмом, признавая нравственные интенции суфизма к самоочищению, отвергали многие ритуалы суфиев, поклонение святым и их могилам, аскетизм.

Тем не менее, современный интеллектуальный ислам питают истоки исламской духовности и мистицизма ал-Газали, с одной стороны, а рационализм Ибн Сины - с другой. Потому онтологические и гносеологические истоки современных противоречий внутри ислама сохраняют свои традиционные направления. Тот же панентеизм суфизма накладывает особый отпечаток на его концепцию познания, объектом которого оказывается Бог - единственная реальность, тогда как материальный и иной мир - его отблеск. В теоретических выжимках суфизма доминируют гносеологические и этико-эстетические идеи; в их терминах пояснения получают даже онтологические аспекты суфизма. Вуджудисты, как и прежде, причину творения объясняют в стремлении некоего надмирового Абсолюта, называемого Сущностью (аз-зат), Реальностью (аль-хакк), Единством (ал-ахадийа), к самолицезрению и самопознанию в предметах сотворенной вселенной (ал-халк). Метафизические вопросы далее поясняются в терминах наиболее развитой суфийской концепции - концепции совершенного человека. Дискретное состояние атрибутов божественного совершенства во вселенной обретают свое единство и совершенство только в человеке. Затем мы обнаруживаем идею (отшлифованную много веков спустя Гегелем), что лишь в «совершенном человеке» (ал-инсан ал-камиль), Абсолют познает себя во всей полноте, т.е. в его самопознании или самосознании человек обретает подлинный образ мира. Причем если религиозное сознание в целом, и в особенности, ислам не допускает постижимость Бога, то суфизм в своих радикальных формах допускает слияние субъекта с объектом и подобным образом постижение его в собственной сути. Мусульманское учение о Боге сводится к тому, что Бог выше всякого ощущения и познания. Любое создание, даже достигшее в своем совершенстве высшей ступени, не может Его постичь. Суфийское учение отрицает это положение ортодоксального ислама. Человек, являющийся частицей («джуз´ун») Бога (куллюна), стремится к слиянию с Ним, так же, как «…все вещи возвращаются к своей основе». Такое свободное толкование не только отдаляло суфизм от ортодоксального ислама, но и сеяло раздоры между его адептами. Показательно в этой связи знаменитое изречение известного суфия X в. ал-Халладжа: «Я - истина», за которое он был предан жестокой казни. После этого появились более осторожные рассуждения суфиев. Че-

ловек - не абсолютная истина, а только ее частица, и не совершенен как бог, но причастен к абсолютному совершенству.

Сегодня в Дагестане и во всем Северном Кавказе салафизм активизировался с требованиями очистить ислам от этих и других элементов образа жизни мусульман, различных нововведений (бида), считая их чуждыми для ислама. Поскольку, по их мнению, недопустимо посредничество между верующим и Аллахом, они настаивают на запрете поклонения святым, считают ненужным отмечать день рождения пророка Мухаммада, взывать к нему и другим пророкам и т.п. Это одно из важнейших противостояний между суфистами и салафитами, зачастую приводящее к открытой вражде. Одним из идейных истоков экстремистских настроений салафитов против регионального традиционного ислама оказывается структурная неоднородность, эклектичность суфизма. Ведь такой характер суфизма в широком общественном сознании допускает такие формы свободомыслия, как боговерчество, антиклерикализм, ересь, индифферентизм, скептицизм, пантеизм, панентеизм, деизм, в том числе, и атеизм. Салафизм категорично и резко реагирует на подобные проявления и усматривает в определенном равнодушии официального регионального духовенства к этим проявлениям грубое попрание канонов Корана.

Еще одна причина внутреннего раздора в исламской религии - аскетизм суфизма. Он формируется в исламе как религиозное подвижничество - аскетизм и теоретическую базу аскетические движения нашли в синтезе ортодоксального ислама с различными немусульманскими философскими школами - неоплатонизма, буддизма и др., сделав акцент на осмыслении психического состояния верующего, экстатического состояния «хал», характеризующего соотношение сокровенных помыслов, душевных импульсов и внешних действий человека. Этот существенный элемент в систему мусульманского мистицизма вносит суфийский мыслитель Байазид (IX век), считавший, что чувство полного уничтожения «я» достигается слиянием с Богом при полной медитации, подобно слиянию влюбленного с возлюбленной. Если ортодоксальный ислам достаточно системен, стратегически логичен, скажем в монотеизме, то суфизм спонтанен, подвержен случайным отклонениям, характерным синергетическим системам.

Жизненные убеждения суфиев и реальное бытие подчинены этой высокой цели, ведь состояние полного уничтожения, «небытия» собственного «я» (фана) и есть постижение Бога, абсолютной исти-

ны. Это обстоятельство не столь и чуждо религии в целом. Подобный трансгрессивный выход субъекта за пределы обыденной психической нормы, который обладает универсальностью религиозного экстаза, известный французский философ и писатель Жорж Батай определил как феноменологическое проявление трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Говоря о трансгрессии религиозной, связанной с экстатической чувственностью, современная философия углубляется в смысловое богатство суфизма, которого сегодня лишен консервативный ислам. В терминах постмодернизма - трансгрессия - еще одно нарушение линейности суфийского процесса самосовершенствования, вернее, подтверждение синергетичности и нелинейности человеческого познания.

Широко культивируемый на Востоке мистический экстаз (порицаемый ортодоксальным исламом) освоил всевозможные способы изменения сознания, сопровождающегося потерей человеком ощущения времени, эмоциональным упоением, зрительными и слуховыми галлюцинациями. Верующие считают, что в состоянии экстаза постигаются те истины, которые недоступны разуму. Иррациональное в суфизме становится предметом особой заботы, его добиваются и духовным совершенствованием личности и ритуальными физическими навыками экстатического поведения. Данная религиозная традиция просто неприемлема для консервативного ислама и служит основанием для его экстремистских поползновений.

Мистицизм суфизма также не является таким уж чуждым для религиозного сознания. Считается, «…что феномен религиозного мистицизма проходит через стадии становления и развития древних структур народного самосознания, а затем сохраняется как архетип мистицизма в структуре религиозно-системного сознания, выполняя функции фенотипа». То есть, суфизм акцентирует внимание на содержательной ценности мистического, как наличествующего в истоках и глубинах религиозного. Вот почему и иррационализм, и мистицизм как фундаментальные обретения суфизма - зачастую основа сближения различных культур; в частности, «…мистицизм в рамках христианской и мусульманской культур выступает определенной концептуальной схемой, метакультурным ориентиром...» [1, с. 73]. Однако, с этим подходом суфизма к современной культуре не согласен консервативный ислам, претендующий на свою исключительность в религиозной и духовной жизни современного человечества.

Указанные выше противоречия - далеко не исчерпывают список идейно-философских разногласий противоборствующих умм в му-

сульманской религии. Об этом свидетельствует характер основных методов и способов религиозного познания в обоих вероисповеданиях - веры и интуиции. В суфизме они имеют свою специфику, что, кстати, заметно отразилось в традициях и обычаях исповедующих его народов. Вера здесь не авторитарна, опирается не на божественное откровение, а скорее является следствием субъективной, выстраданной, эмоционально-экстатической уверенности, результатом индивидуального озарения и мистической интуиции [2, с. 128]. В то же время интуитивистская концепция религиозной веры «менее иррациональна», даже считается интеллектуальным направлением в толковании религиозного опыта. Тогда как «…сторонники антиинтеллектуального направления стремятся очистить религиозный опыт от малейших наслоений познавательной деятельности» [5, с. 120].

Еще одна традиция суфийского ислама, которая не может не вызвать возражений со стороны фундаменталистов - это элементы суфийской аллегоричности, иносказания, лицемерия. Еще в раннем исламе в связи с осмыслением внешнего акта благочестия появились секты баккаун (плакальщиков) и рийа (лицемеров). Первые настаивали на показном, демонстративном проявлении верующим строжайшего соблюдения сунны, устремления к самосовершенствованию, тогда как вторые считали внутреннее состояние мусульманина тайной, достойным сокрытия от посторонних его личным делом. Если представители этой школы - маламати - страшились лицемерия перед людьми, то последователи багдадского шейха Джунайда смирения Богу добивались без лицемерия перед самим собой, полным выключением собственной воли, ее подчинением божественной воле и признанием собственного ничтожества, что и стало основополагающим для суфизма.

Для суфийских школ характерна аллегоричность истолкования процессов и частая смена аллегорий. Аллегоричность, иносказательность, метафоричность, многосмысленность и т.п. - традиционные суфийские приемы, сознательно используемые адептами мистического ислама для обнаружения и передачи глубинного смысла. Выше уже говорилось, каким образом в ранний период формирования суфизма психологическое состояние верующего - «хал» - выражало состояние сокровенных смыслов и действий человека в сектах лицемеров. Как было отмечено, лицемеры считали внутреннее состояние мусульманина тайной, которую необходимо скрывать от посторонних. Думается, что это обстоятельство оставило глубокий след в об-

разе мышления и поведения последователей суфизма. Двусмысленность и неискренность, намеренное введение собеседника в заблуждение, эзотерическая иносказательность и т.п. могли стать элементами специальной техники не столько кодирования мистических текстов из-за гонений на суфиев, сколько попытками избежать поверхностности осмысления процессов, прямолинейности рассуждений и т. п. Не зря притчи и анекдоты становятся ведущим элементом восточного фольклора, по-видимому, позаимствованного отсюда другими культурами, в том числе, европейской народной мудростью. Навои в своих афоризмах советует: «...не принимай за правду хвалу льстеца, не принимай его слова за чистую монету»; «…хотя неприятная весть и правдива, не доводи ее до слуха друзей, если кто-то проявил неразумие, не говори ему в лицо о ней». «Мудр тот, кто не говорит неправду, но всякую правду тоже нельзя говорить». В то же время Навои осуждает неискренность: «Краснослов, который ложь правдоподобно рассказать сумел, похож на позолотившего серебро мастера золотых дел». Однако консервативный ислам и его философия сегодня не вникают в эти тонкости суфийского наследия и открыто возражают им как «бида».

В заключение отметим, онтологические и гносеологические расхождения суфизма, на основе которого формировался традиционный для Северного Кавказа ислам, и фундаментального ислама - довольно весомые основания для противоречий внутри этой религии даже на бытовом уровне. В данном выступлении нет возможности выявить, насколько региональный ислам аутентичен суфизму, хотя основные их позиции совпадают. Конечно, надо учесть и другое - сегодня, в век глобализации, заметно смешение элементов многих ветвей ислама, и разговоры о чистом исламе не могут опровергнуть данную тенденцию. Развитие общечеловеческой культуры показывает, что чистым не может быть ни один ее фрагмент, в том числе, даже в такой консервативной ее составляющей, как религии. Ее адепты обречены на вечные дискуссии, которые, разумеется, не должны переходить в столкновения и войны.

Более тысячи лет назад арабская нация предложила предкам дагестанцев по тем временам мощную цивилизацию - ислам. Но душа их была в другой культуре, в языческих адатах, в замкнутой и изолированной общине и семье, и особо не спешила принимать блага и цивилизационные атрибуты мусульманства - мировоззрение, арабский язык и письменность, образование, науку… Ведь культура органична и национальна, она своя, ее не хочется менять даже на более

высокую, которая идет с механичной и интернациональной цивилизацией. И все же, веками, в основном благодаря древнему Дербенту, приобщались дагестанские этносы к исламской культуре, синтезировавшей достижения египтян, персов, иракцев…, а через них - древних индийцев, китайцев, греков… Не успела эта культура стать единой духовной субстанцией для дагестанцев, как на них предъявила свои притязания новая, набравшая историческую силу цивилизация в лице России. Опять с бытийно значимыми цивилизационными достижениями - великий язык культуры и науки, светское образование, техника, железные дороги и индустрия… Русская культура, а затем светская советская культура открыли Дагестану просторы европейской и мировой культуры, но опять мы догоняли… Но не за горами (или за горами?) уже новая цивилизация - техногенная, информационное общество и компьютерные технологии. А мы все это опять не подкрепили культурой… Но мы можем с оптимизмом смотреть в будущее - наши народы обладают устойчивой этно-культурной и религиозной идентичностью, способной быть открытой и устойчиво-восприимчивой к новым глобализационным веяниям, как тысячелетиями были открыты врата древнего Дербента духовному богатству мировой цивилизации.

Литература:

1. *Баранец А.Л.* Транс-феномен мистицизма как культурный фенотип в христианстве и исламе // Христианство и культура. К 2000-летию христианства. Часть II. Астрахань, 2000.

2. *Билалов М.И*. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Изд-во Academia, 2003.

3. *Газали.* Мысли и афоризмы о любви, красоте, надежде, зависти и знании // Суфии: Собрание притч и афоризмов. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. - 640 с. (Серия «Антология мысли»).

4. *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). Пер. с араб., введ., прим. и библиогр. А.Д. Кныша. СПб: «Петербургское Востоковедение», 1995

5. *Сергеев М.* Что такое религия? Размышление о природе религиозного опыта // Вестник РФО. 2003. № 4.

К ВОПРОСУ О ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ТЕРРОРИСТИЧЕСКОГО ПОДПОЛЬЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Вартумян А.А. (Россия, Пятигорск)

Сегодня Российская Федерация, как и большинство государств мира, вовлечена в фазу радикальных структурных изменений, меняющих ее качественные характеристики под влиянием глобализационных факторов. Данные структурные изменения являются отправной точкой развития терроризма в России, ставшего негативным фактором современного российского политического процесса. В этой связи логично сделать вывод, что терроризм в России есть побочное следствие глобализационных процессов и самостоятельный уровень борьбы с использованием религии в политических интересах. Терроризм, который «прописался» в качестве канала трансляции политических интересов теневых субъектов политики в северокавказском регионе, подрывает территориальную целостность, суверенитет и конституционный строй России. Он подтачивает устои национальной безопасности, так как представляет собой бескомпромиссное отрицание общественных норм и правил в государстве, проявляется слепым фанатизмом, ненавистью к оппонентам, полным отказом от политического диалога. При этом территория Северного Кавказа рассматривается террористами не только как зона для активных террористических актов, но и как своего рода база, на которой осуществляется конспиративная работа по подготовке подрывных действий в разных городах России [1, с. 139-149].

Почему мнимая или явная несправедливость по отношению к определенной социальной группе делает группу людей отчужденными от всего мира до такой степени, что они готовы жертвовать своими жизнями и жизнями ни в чем не повинных людей ради разрушения политической системы, разрушения статуса-кво? В этом плане актуален глубокий политологический анализ политических факторов становления терроризма.

Настало время рассматривать терроризм не как сугубо криминальное явление, а как канал трансляции политических интересов со стороны теневых субъектов в политике, так как терроризм, на наш взгляд, приобрел статус самовоспроизводящегося механизма политического противодействия. Поэтому против него нет отлаженных механизмов борьбы, как с обычными криминальными преступле-

ниями. Борьба с ним требует многофункционального подхода. Говоря другими словами, причины и идеи, приводящие к востребованности политических установок в терроризме, необходимо упреждать или решать на уровне, не связанном с взаимной агрессией - этого требует социально-политическая сущность современного терроризма.

Начнем с того, что на сегодняшний день основное направление террористической активности как канала трансляции политических интересов в Северо-Кавказском регионе осуществляется против сотрудников правоохранительных органов и силовых структур, представителей органов исполнительной и законодательной власти, официального мусульманского духовенства.

Вопросы противодействия экстремизму, терроризму и посягательствам на жизнь сотрудников правоохранительных органов и военнослужащих продолжают представлять для регионов Северо-Кавказского федерального округа особую актуальность. Только в 2013 г. в округе зарегистрировано 56 преступлений экстремистской направленности и 565 преступлений террористического характера, а за три месяца текущего года - 14 и 121 преступление соответственно. В их числе 5 террористических актов в прошлом году и 2 - за первый квартал 2014 года. За прошедший год на Северном Кавказе совершено 400 посягательств на жизнь сотрудников правоохранительных органов и военнослужащих, а в первом квартале текущего года - 57. В результате указанных преступлений за анализируемый период погибло 230 сотрудников и 448 получили ранения. Кроме того, погибли 75 и ранено 139 мирных граждан [2, с. 16-21].

Отметим, что попытки экстремистов и террористов привлечь молодое население СКФО на свою сторону находят отклик у определенной ее части. Как мы уже отмечали, глобализация, которая меняет образ жизни, начинает изменять и ломать и принципы самой религии. Таким образом, распространение религиозного течения ваххабизм в республиках СКФО во многом можно объяснить теми негативными глобализационными процессами, которые привели к внутреннему кризису ислама, так как цивилизационные изменения подрывают консервативные основы любой религии, в том числе и мусульманства. В итоге ваххабизм быстро распространяется в мусульманском мире именно как признак внутренних неурядиц, в первую очередь экономических, социальных, как признак кризиса образа жизни.

С другой стороны, это нередко и социально-политический протест молодежи против социальной несправедливости, против оторванности масс населения от влияния на политическую жизнь страны.

Учитывая, что отряды боевиков на Северном Кавказе постоянно пополняются молодежью, особое внимание необходимо обратить на социально-экономический контекст, так как данный аспект подпитывает социальную базу распространения экстремизма и терроризма в молодежной среде. Силовые средства должны быть подкреплены за счет оздоровления всей социально-экономической обстановки в регионе, нужна безотлагательная социально-экономическая реабилитация всех республик Северного Кавказа. Вместе с тем показатели заработной платы во всех регионах ЮФО и СКФО значительно ниже среднероссийских, причем в Дагестане, КЧР и Калмыкии в 2 раза.

Исследовательский интерес вызывает следующая опасная политическая тенденция терроризма: он становится все более ярким проявлением политической организованной преступности, как в национальных, так и в международных масштабах. Прикрываясь лозунгами и аргументами антиглобализма, этнонационализма и/или конфессиональной приверженности, канализируя интересы различных группировок, терроризм используется рядом стран, различными политическими субъектами и преступными транснациональными синдикатами в качестве сравнительно дешевого и действенного метода и средства для создания определенной выгодной им политико-экономической ситуации с целью получения нового политического синтеза и новых реальностей.

Следующий фактор террористической активности на территории Северного Кавказа - это использование религиозных чувств молодежи, готовой к протестной деятельности. В основном для достижения политических целей видоизменяются исламские религиозные концепции. Следовательно, среди основных политических тенденций развития современного терроризма можно отметить использование мобилизующих функций социокультурного фактора: конструирование на основе религии поляризованной картины мира, создание гиперпозитивной самоидентификации и образа врага, тотальность противоборства. Отсюда следует принятие идей радикального ислама лицами славянской национальности. Как следствие, на Северном Кавказе стремительно растет число славянской молодежи, внешний облик и одежда которых разительно отличается от привычного ранее

принятого европейского вида: их внешний вид обусловлен религиозными мотивами.

Итак, среди политических факторов становления терроризма в России можно назвать следующие основные:

1) увеличение активности сепаратистских и экстремистских групп и распространение их деятельности на новых территориях Российской Федерации;

2) дальнейшую политизацию ислама и усиление влияния его радикальных ветвей на население, вследствие чего их идеология еще больше потеснит традиционное учение ислама;

3) стремление к консолидации радикальных и экстремистских движений при сохранении автономности организующего начала;

4) появление новых форм экстремистских и террористических акций, рост суицидного терроризма;

5) дальнейшее сращивание экстремистских и террористических организаций с криминальными структурами и организованной преступностью, укрепление их единого фронта на фоне роста оборота наркотиков, увеличения объема контрабанды оружия и т.д.;

6) расширение вовлечения женщин в экстремистскую и террористическую деятельность, частоту участия женщин в суицидных акциях терроризма;

7) политический вектор усилий террористов направлен на создание массового недовольства политической властью и элитой;

8) теневые акторы политики используют информационные и когнитивные технологии, возможные в условиях современного информационного общества, которые дают инструменты, позволяющие вмешиваться в суверенные дела государств, и даже формировать «протестные», «революционные», «освободительные», «партизанские» движения посредством социальных сетей;

9) подпитка со стороны «команды по цифровым внешним контактам» оппозиционных и протестных настроений в России, что приводит к режиму саморегуляции общества, т.е. в режим развития, где проявляют высокую активность теневые акторы в политике, в частности, террористические организации;

10) активное использование международными террористическими организациями поликонфессионального и полиэтнического состава республик северокавказского региона в качестве плацдарма для внедрения чуждой для традиционных мусульман идеологии;

11) активное обращение субъектов терроризма в глобальную информационную сеть с целью манипуляций общественным созна-

нием, стремлением усилить политическую базу терроризма, и, что не менее важно, решать финансовые проблемы террористов за счет пожертвований сочувствующей аудитории;

12) попытки экстремистов и террористов привлечь молодое население на свою сторону;

13) постепенное стирание грани между терроризмом и войной;

14) активизацию деятельности экстремистов и террористов по вербовке сторонников среди лиц славянской национальности;

15) использование мобилизующих функций социокультурного фактора: конструирование на основе религии поляризованной картины мира, создание гиперпозитивной самоидентификации и образа врага, тотальность противоборства [3, с. 8-13].

Литература:

1. *Вартумян А.А*. Исламский радикализм и терроризм - к вопросу о сущностных характеристиках // Материалы всероссийской научно-практичекой конференции «Борьба с терроризмом: идеология проблемы» (29-30 апреля, 2011г.) / под ред. А.А. Вартумяна, Армавир: РИЦ АГПА, 2011

2. *Вартумян А.А*. К вопросу преодоления угроз национальной безопасности России на южном стратегическом направлении//Актуальные проблемы политических наук (Конфликтология, геополитика, этнополитика, политология): мат. всер. конф. 5 - 6 марта 2006 г./ под ред. А.А. Вартумяна, Г.В. Косова. М.: ООО «ЦИУМ и НЛ», 2013

3. *Косов Г.В*. Теоретико-методологические аспекты анализа политики национальной безопасности России //в сб. Национальная безопасность современной России: теория, практика, перспективы. Сб. науч. трудов под ред. А.А. Вартумяна. М.: ООО «ЦИУМ и НЛ», 2013

ВЫЗОВЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: МУСУЛЬМАНСКИЙ ОТВЕТ, РОССИЙСКИЙ СЛУЧАЙ.

Кашаф Ш.Р.(Россия, Москва)

Осознанием того, что диссипативные факторы, воздействующие на трансформацию идентификационных матриц больших общностей и составляющих их индивидов, могут направить в деэволюционное

русло развитие народов и стран, движимы многие авторы зарубежных и отечественных исследований. Объединяющим знаменателем таких работ становится поиск наиболее существенных причин, которые приводят даже целые цивилизации, неоднократно испытанные подъемами и спадами, кризисами и ренессансами, рано или поздно к неминуемой пропасти и вечной смерти.

Нынешний российский историк, востоковед и религиовед Евгений Рашковский весьма близко подходит к тому, что можно услышать и в исламском мире, хорошо знакомом ученому по его профессиональным востоковедческим интересам [16, с. 23-24]. В частности, один из авторитетных политических и духовных деятелей мусульман Сейед Мохаммад Хатами, экс-президент Исламской Республики Иран (ИРИ), в ряде работ и публичных выступлений обусловливает жизнеспособность любой цивилизации двумя факторами: 1) наличием у нее внутренних сил, позволяющих ей соответствовать постоянно меняющимся человеческим потребностям; 2) обладанием способностью давать ответы на постоянно возникающие перед человеком вопросы, не задавать которые означает стагнировать мысль как препятствие развитию пассивности, неизбежно ведущей к подчинению другим. (Ссылки на Божественное предначертание, присутствующие в установлении многих принципов мусульманского общества, отнюдь не распространяются на пассивность, вялость и отсталость). «Как и все мирское, цивилизация ограничена, - пишет М. Хатами,- когда истощаются ее природные ресурсы и она не может найти ответы на новые вопросы, постепенно начинает таять количество ее последователей» [22, с. 168].

Именно так и разрушаются, и погибают цивилизации, заключает мусульманский мыслитель. О том, насколько для мусульманских политий оказывается важным вопрос сохранения и укрепления своей идентичности, свидетельствует то, что Президент Ирана Хасан Роухани начал свою речь на 68-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН (17 сентября 2013 г., Нью-Йорк) фразой: «Наш мир является миром, полным страхов и надежд: страха перед войной и враждебными региональными и международными отношениями; страха перед смертоносными столкновениями религиозных, племенных и национальных идентичностей…» [цит. по: Раванди-Фадаи 2014: 272]. Говоря о страхах, с которыми сталкивается общество, иранский политик, конечно же, в своих обобщениях не замыкается в пределах исламского мира. Он рассуждает об угрозах для многих, кто сегодня уступает по своим возможностям Западу.

Заявление иранского лидера Х. Роухани в ООН вполне согласуется с дискурсом Президента России В.В. Путина, который буквально следом на X конференции международного клуба «Валдай» (19 сентября 2013 г., Новгородская обл.), подтвердил актуальность практически для всех стран и народов поиска новых стратегических подходов к сохранению своей идентичности, особенно в условиях осуществления попыток Западом возвратиться к однополярной унифицированной модели мира, размывающей национальный суверенитет [15]. В.В. Путин, как и его иранский коллега, также связывает возникающие вызовы с внешнеполитическими и моральными аспектами событий, происходящих в мировом пространстве. При этом он апеллирует к тем значимым религиозным константам, которые еще несколько лет назад были не свойственны для политического дискурса российского президента. «Такому однополярному, унифицированному миру, - заявляет В. Путин, - не нужны суверенные государства, ему нужны вассалы. В историческом смысле это отказ от своего лица, от данного Богом, природой многообразия мира» [13].

Как явствует из валдайской речи главы государства, многие евроатлантические страны своим отрицанием нравственных начал и любой традиционной идентичности - национальной, культурной, религиозной, половой, а также отказом от фундирующих ценностей, постулируемых христианством и другими мировыми религиями, приблизились к той черте, за которой неизбежно наступает утрата человеческого достоинства, глубокий демографический и нравственный кризис. Этого всего должна избежать Россия, всегда стремившаяся в своей модели государства-цивилизации следовать гибким подходам при учете национальной и религиозной специфики народонаселения страны, исходить из важности сохранения божественного мироздания в его единстве. Именно из модели государства-цивилизации проистекают особенности российского государственного устройства, как утверждает В. Путин, делающий акцент на том, что христианство, ислам, буддизм, иудаизм, другие религиозные деноминации являются неотъемлемой частью идентичности и исторического наследия страны в современной жизни россиян.

Соединение мусульманского компонента вместе с другими конфессиональными идентификациями России в президентском дискурсе нисколько не является натяжкой или передержкой: на территории многонационального и многоконфессионального государства проживает наибольшее количество мусульманского населения среди стран Европы. Официальные лица России постоянно говорят о ду-

ховной, культурной и цивилизационной близости с мусульманским миром, для которого она является «органичной частью». Президент РФ В. Путин стал первым, кто официально признал, что Россия - это и мусульманская страна. В декабре 2005 г., выступая на заседании парламента Чеченской Республики он заявил, что страна всегда была самым верным и последовательным защитником ислама. В октябре 2013 г. в речи Путина на торжественном собрании в Уфе, посвящённом 225-летию Центрального духовного управления мусульман России, ислам упоминается как «…яркий элемент российского культурного кода». Такая оценка находит отражение во внутренней и во внешней политике страны, сказывается на ее двусторонних отношениях с мусульманскими государствами, а также на участии в делах Организации Исламского Сотрудничества, где с 2005 г. Российской Федерации по просьбе В.В. Путина предоставлен статус наблюдателя.

Безусловно, можно говорить, что общность России и мусульманского мира продиктована не только их культурной близостью, но и теми вызовами, которые практически одновременно открылись им со стороны Запада. На наш взгляд, выявление схожих черт в их ответной реакции на вызовы западного мира позволит приблизиться к пониманию специфики нового осмысления императивов национальной идентичности мусульманских стран и России, которые сегодня имеют схожие или идентичные позиции по многим аспектам рационализации своей национальной и политической идентификации.

В этом смысле содержательный эмпирический материал для анализа предоставляет состоявшийся в Москве X Международный мусульманский форум «Миссия религии и ответственность её последователей перед вызовами современности» (10–12 декабря 2014 г.), подтвердивший, что в традиционных сообществах - а из их числа попрежнему не выламывается ни российское мусульманство, ни в сама Россия в целом - первоочередным и естественным ответом на возникающие вызовы глобальной эпохи становится стремительное повышение значения традиционного этнокультурного комплекса идентификаций как исторически оправданного и привычного механизма защиты коллективных сущностей и связанных с ними социальных отношений.

В последнее время в России мы наблюдаем именно тот самый случай, когда на незавершенный процесс формирования гражданской нации (как ценностно интегрированной политической общности) наслаивается массовый настрой россиян, причем во всех соци-

альных группах, который социологи фиксируют как «возвращение к национальным традициям, моральным и религиозным ценностям, проверенным временем» [17, с. 10].

Отводя Церкви - этому социальному актору, постоянно находящемуся на самых высоких строчках в рейтингах доверия общественным институтам, - высокое место среди участников российского нациестроительства, С. Каспэ говорит о совершенно особом положении Русской православной церкви, делающим именно ее вторым после государства необходимым участником nation-building [5, с. 103]. И, бесспорно, сегодня РПЦ, позиционирующая себя «выразителем чаяний миллионов наших сограждан» [18] объективно является влиятельной инстанцией с политически референтными позициями в обществе, демонстрирующей повышенную интенсивность собственной связи с областями сакрального и национального.

Сегодня, бесспорно, среди представителей всех традиционных религиозных номинаций России, кто публично высказывает обеспокоенность выявляющейся в крайне обострённой форме проблемой поиска путей сохранения собственной национальной, религиозной идентичности и традиционных социальных институтов, громче других возвышается голос лидеров православного и мусульманского сообщества. Об абсолютной совместимости позиций двух ведущих авраамических традиций по многим принципиальным вопросам, которые были заявлены в программах XXIII Международных Рождественских образовательных чтений «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси» (21 января 2015 г., Москва) и юбилейного Международного мусульманского форума (ММФ), свидетельствуют ключевые тезисы докладов главных спикеров на пленарных заседаниях, прежде всего - Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и главы Духовного управления мусульман Российской Федерации, председателя Совета муфтиев России шейха Равиля Гайнутдина.

Артикулируемое главой РПЦ православное понимание необходимости перед лицом мировоззренческой дилеммы сохранить верность российским идеалам и ценностям, сберечь «благословенное духовное единство наших народов» и не поддаться «соблазну свернуть с этого пути, «сдать» свой духовный суверенитет силам иного полюса, отказаться от своей национальной и культурной идентичности, лишь бы сохранить возможность удовлетворять свои материальные потребности, лишь бы избежать неких санкций и ограничений» [18], как и выдвигаемый руководителем ДУМ РФ мусульманский

императив, требующий противопоставить «…идеологическое, а в случае реальной угрозы безопасности личности, семье, Родине - и физическое противодействие» нападающему на традиционные ценности россиян ультралиберализму с «…присущим ему индивидуализмом, эгоцентризмом, гедонизмом, ориентацией на материальный мир, проповедничество стяжательства и обогащение во имя личных целей, стиранием культурного разнообразия, унификацией человечества, наконец, кризисом духовности» [9], создают ту объединительную основу, на которой сегодня выстраивается защита нации, скрепляемая союзом православия, ислама и других традиционных для России конфессий, и деноминаций во взаимодействии с органами государственной власти и институтами гражданского общества.

Неслучайно, что оба форума, обратившиеся к актуальным вопросам глобальных вызовов России, привлекли к себе внимание высшей политической элиты. Пожелания успешной работы его участникам и почетным гостям выразили Президент Российской Федерации В.В. Путин и руководитель Администрации Президента С.Б. Иванов, направившие свои приветствия соответственно в адрес организаторов Рождественских чтений[1] и международной встречи мусульман[2]. Несомненно, послания фигур самого высокого федерального уровня изначально задавали координаты политического восприятия знаковости предстоящих событий для Русского мира и российского мусульманства.

Основные инициаторы ММФ - ДУМ РФ и СМР располагают несравненно меньшими ресурсами, включая финансовые и политические, чем РПЦ, по мнению наблюдателей, заручившаяся полугосударственным статусом и теперь обладающая большим влиянием на политику властных групп в значимых для нее сферах [20]. Тем, возможно, ценнее для этих мусульманских организаций, оказавшихся на первых ролях в составе Организационного комитета мероприятия, стал совместно достигнутый результат: на три дня в российскую столицу приехали более 500 делегатов из 20 стран мира. Прибыли круп-

[1] Приветствие Президента РФ В.В. Путина участникам XXIII Международных Рождественских чтений. - *Официальный сайт Московского патриархата* [Электрон. ресурс]. 21 января 2015 г. Доступ: http://www.patriarchia.ru/db/text/3958464.html (проверено 24.01.2015).

[2] Сергей Иванов: Результаты X Международного мусульманского форума послужат укреплению мира. - *Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации.* 2014. 17 декабря. Доступ: http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8828 (проверено 10.01.2014 г.)

нейшие мусульманские богословы (суннитского и шиитского толка), авторитетные исламоведы и верховные муфтии ряда стран евразийского континента, включая и те государства, кто не поддержал санкционный режим США и ЕС против России из-за её позиции по Крыму и Украине.

Сам факт проведения крупного мусульманского религиозно-общественного форума органично вписывается и в комплекс основных задач в области международного сотрудничества, которые следует решать при реализации национальной политики страны. Так, в принятой Указом Президента РФ от 19 декабря 2012 года № 1666, Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, в числе приоритетных задач называются: «использование ресурса общественной дипломатии … как средства установления межцивилизационного диалога»; наращивание сотрудничества с международными организациями в целях недопущения различных форм дискриминации, в том числе по признакам религиозной принадлежности; обеспечение во взаимодействии с ними отношений партнерства, направленных на «поддержание инициатив институтов гражданского общества во взаимодействии с Русской православной церковью и другими традиционными конфессиями страны в сфере национальной политики»[1].

Время показывает, что с позиций интересов США предпочтительным для американской идентификационной парадигмы оказывается имперский выбор, несущий «новый мировой порядок» народам в его максимально жесткой версии. Именно он обращает себе на службу агрессивную версию секуляризма, в которой, по словам российского исследователя В.В. Наумкина, нет ничего общего с истинным гуманизмом, кроме как стремления вытеснить религию на обочину общественной жизни и подчинить другие сообщества «…господству сил, ставящих задачу перекроить мир по своим цивилизационным лекалам»[2].

---

[1] Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. N 1666 “О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года”. - *Президент России. Официальный сайт.* [Электрон. ресурс]. 2012. 19 декабря. Доступ: http://text.document.kremlin.ru/SESSION/PILOT/main.htm (проверено 10.01.2015).

[2] Виталий Наумкин: Масскультура несет с собой массовую декультуризацию. - *Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации.* 2014. 23 декабря. Доступ: http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/8855 (проверено 10.01.2015 г.)

Говорить о том, что императивы российской нации и российского мусульманства, как ее органичной части, и далее не предполагают какой бы то ни было подчиненности гегемонистским устремлениям США или Запада в целом, добровольного отказа в угоду им от собственных ценностей и традиций, - это было бы трюизмом, - но не будет излишне заметить, что вера в мессианское предназначение России, по словам Н. Бердяева, пронизывавшая всю ее историю, начиная с возникновения Московского царства, как и идея Исмаила Гаспринского о русско-восточном соглашении, более 120 лет назад сформулированная известным крымско-татарским мыслителем и общественно-политическим деятелем, в XXI в. вновь подпитывает сущностную основу цивилизационной жизнеспособности российской государственности и геостратегические представления российского мусульманства. Как известно, возвращению многонационального и многоконфессионального народа Крымского полуострова вместе с более чем 300-тысячным крымско-татарским населением в юрисдикцию России и её идентификационное пространство стало возможным в результате проведения в марте 2014 г. референдума на территории Республики Крым [6, с. 18-36].

Опрошенные нами в ходе мероприятия российские участники (руководители мусульманских религиозных организаций, имамы, представители мусульманских общественных организаций и СМИ), в большинстве своём считают, что присоединение Крыма к Российской Федерации усиливает позиции мусульманской уммы страны [7, с. 54-59].

Таким образом, констатирующе прозвучавшее на ММФ из уст Р. Гайнутдина упоминание о предопределённости исторической связи судеб русского и мусульманского народов как результата «провидения Всевышнего» [8], а также включенное в программную статью первого заместителя председателя ДУМ РФ Дамира Мухетдинова «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации» [10, с. 4-28], написанную специально к открытию форума, - это имплицитная цитатная аллюзия на осмысление феномена мусульманского сообщества России, относимая на счёт выдающегося политического деятеля Гаспринского.

Как мы можем догадываться, спичрайтеры В.В. Путина, трудившиеся над текстом его выступления на Валдайском форуме в 2013 г., предпочли усилить ценностную апелляцию главы государства к прошлому и историческому коду России концептом «цветущая сложность», имплицитно закладывая возможность для дальнейшего

развития президентского дискурса различными политическими и общественными силами. Терминологическая новация русского философа и консервативно-религиозного мыслителя Константина Леонтьева, использованная В. Путиным для ёмкой и образной передачи имеющегося идентификационного многообразия российской нации, не ускользнула также от внимания политических консультантов главы ДУМ РФ Р. Гайнутдина и сплачиваемых им вокруг себя экспертов.

За коллективную самоидентификацию национального сообщества и, прежде всего, за духовные референты мусульман как неотъемлемой части российской нации, также активно выступают головные структуры Р. Гайнутдина - Совет муфтиев России и Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ), созданное в 2014 г. на базе ДУМ Европейской части России. Не в положении альтернативной силы светскому государству, но в роли равноположенного ему и РПЦ субъекта складывающейся российской идентичности, понимаемой одним из главных разработчиков идеологических концепций ДУМ РФ Дамира Мухетдинова, имеющего в этой организации статус первого заместителя ее председателя, как симбиоз приверженности многополярности, традиционным ценностям, традиционному мультикультурализму и умеренному консерватизму.

Публичная фиксация мусульманскими религиозными деятелями своей акторной роли в идеологических процессах в политических координатах умеренного консерватизма с евразийской проекцией, который как переосмысленный концепт был возвращен в политический дискурс нынешней властной элитой, фокусирует дополнительный исследовательский интерес на постижении неявных смыслов ментального моделирования исламских лидеров, разделивших контекстную среду рациональной риторики российского президента.

Столь пристальное внимание интеллектуалов ДУМ РФ к неоевразийской прото-идеологии, следуя логике Р. Гайнутдина, обусловливается исторической миссией российского мусульманства - «субъекта общественно-политической деятельности», представляющего собой «ядро отечественного консерватизма», - которую оно должно исполнить будучи активным защитником общероссийских и общеевразийских традиционных ценностей [9].

Актуализированные консервативные устремления мусульманских активистов ДУМ РФ, находящиеся в тесной увязке с ценностными, традиционалистскими и социально-политическими перспективами евразийской интеграции, в более развернутой форме оказы-

ваются представленными в целом ряде публичных символических актов. К ним, несомненно, следует отнести и упомянутый Международный мусульманский форум (ММФ), солидный состав участников которого был особо отмечен в приветственном обращении главы Администрации Президента Российской Федерации С.Б. Иванова[1].

Не вдаваясь глубоко в подробности всего мероприятия ДУМ РФ, получившего высокую оценку Администрации Президента РФ, мы выделим из него два сюжета, наполненных особыми политическими и идейно-символическими коннотациями. Как и следовало ожидать, наблюдательные участники ММФ не могли не отметить решение организаторов провести содержательные дискуссии «…в центре Российской Федерации, в центре Москвы - рядом с Кремлем» [3]. Генеральный секретарь Всемирной ассоциации по сближению мазхабов аятолла Али Резы Арафи, расценил этот знак как проявление положительного отношения российского народа и правительства «…к религиозным вопросам, в особенности к связям с исламским обществом и с мусульманами». Со своей стороны, Арафи, являющийся также ответственным по делам Рахбара (Верховного Лидера) Исламской Республики Иран, членом Высшего совета культурной революции Ирана, напомнил мусульманам и мусульманским меньшинствам о необходимости «принимать во внимание интересы государств и пользу для них» [1].

В условиях сегодняшних реалий идейно-цивилизационного и геополитического противостояния Российской Федерации с западноевропейскими странами крайне значимой воспринимается высказанная Министром по делам религии Турецкой Республики, доктором Мехметом Гёрмезом оценка многовековокого опыта России как достойного для изучения самой Европой.

Важная связь с областями сакрального, политического и национального прочитывалась и в другом символическом акте, приуроченном устроителями форума к празднованию Дня Конституции, - поднятие с такбиром первого золотого полумесяца на минарет исторической части комплекса Московской Соборной мечети, реконструкция и строительство которой в свое время получило поддержку и одобрение политического лидера государства президента В.В. Путина. Федеральные СМИ, транслировавшие в своих телевизионных ре-

[1] Сергей Иванов: Результаты X Международного мусульманского форума послужат укреплению мира. - *Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации.* 2014. 17 декабря. Доступ: http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8828 (проверено 10.01.2014 г.)

портажах ход церемонии, акцентировали внимание аудитории на сильном эмоциональном переживании от увиденного генерального секретаря Всемирного союза мусульманских ученых доктора Али Мухиддина аль-Карадаги, одного из авторитетных во всем исламском мире, резко осудившего в изданной от имени этой организации фетве (заключение по правовому вопросу) Талибан и ИГИЛ: «Когда я увидел, как поднимают полумесяц, испытал чувство, которое трудно описать. Светлая радость, духовный подъем. В России, в Москве рождается новая мечеть. Даже слезы навернулись на глаза» [11].

В значительной степени подтвердились и связывавшиеся с ММФ ожидания знаковости события, о чем весьма проницательно написал в своем приветствии участникам академик, дипломат и бывший премьер-министр России Е.М. Примако[12], под патронажем которого в 2006 г. была создана группа стратегического видения «Россия - исламский мир», продолжающая и сегодня осуществлять при участии общественных, государственных и духовных лидеров ряд важных крупных проектов. Поднятые на форуме темы обсуждения, как и допускал Е. Примаков, оказались весьма важны для мирового сообщества.

Статус указанных мусульманских организаций как безусловных лидеров среди крупнейших религиозных институтов России, представляющих интересы российского мусульманства и страны в целом в культурном пространстве исламского мира, бесспорно, укрепляет принятое на Международном мусульманском форуме решение о переформатировании его в постоянно действующую дискуссионную площадку, юридически оформленную в самостоятельную международную организацию. Как предполагается, ее учреждение состоится в 2015 г. в Катаре, где располагается штаб-квартира Всемирного союза мусульманских ученых, чтобы уже 11-я по счету международная встреча мусульман в обновленном формате и с новым статусом могла состояться в декабре этого же года в Стамбуле, удовлетворяя инициативу турецкого министра по делам религии М. Гёрмеза.

Новая международная дискуссионная площадка с штаб-квартирой в Москве, открытая для представителей всех религиозных номинаций, структур гражданского общества и органов государственной власти, позволит также решать и такую важную задачу, которую глава ДУМ РФ Р. Гайнутдин формулирует как содействие «…складывающемуся геополитическому союзу по оси Москва-Анкара-Тегеран», придание плодотворного взаимодействия совершающей «разворот на Восток» России с народами евразийских стран

[Ахметова 2014]. Подавляющая часть жителей России солидарно воспринимает свою страну «…как особую цивилизацию, где западный образ жизни не привьется, где центр политики будет смещаться на Восток, а главный акцент следует все же сделать на развитии добрососедских отношений с ближайшими соседями, а не со «старой» Европой» [17].

Подводя итог сказанному, следует зафиксировать, что ответ на специфический глобальный вызов национальной идентичности России, исторически развивавшейся как государство-цивилизация, предполагает наличие у нее стратегии и собственной политики идентичности. Проведение такой сбалансированной политики сегодня уже трудно мыслится без активного участия религиозных институтов, представляющих православное и мусульманское сообщества, учитывая, что большинство населения — по вероисповеданию и этнокультуре - идентифицирует себя с этническими православными (89 - 92%) и мусульманами (6 - 9%), которые в сумме составляют 97 - 98% жителей страны [23, с. 31].

Понятие «национальная идентичность» как категория политической практики и дискурса становится все более часто эксплицируемым исламскими активистами в публичном пространстве. Проделываемая ими «работа по производству и внушению смыслов» и их включенность в битву «…за навязывание легитимного видения социального мира», являющиеся в соответствии с концепцией символической борьбы П. Бурдье неотъемлемыми составляющими политического субполя [4, с. 66 - 67, 71], выводит мусульманских религиозных акторов на авансцену современного нациестроительства, резервируя за ними коммуникативную роль субъекта национальной политики.

Государство и политические элиты в процессе российского нациестроительства все чаще обращаются к ресурсным возможностям религиозных институтов, преобразующих свой трансцендентный капитал в символический; «капитализации», прежде всего, подлежит способность религиозной организации «…производить авторитетные мнения, интерпретировать социальную и трансцендентную реальность, производить своими высказываниями перформативное воздействие» [21, с. 109]. Именно ее государство и религиозные организации - по обоюдному согласию между собой - и должны обратить на пользу формирующейся российской нации.

Российское мусульманство предлагает свой вариант решения глобальных угроз, ничего не имеющий общего с радикальным исла-

мизмом, экстремистские формы демонстрации которого у всех на виду. Тем ценнее оказываются, пусть пока и менее заметные, проявления этого умеренно консервативного ответа в виде интеллектуальной полемики и умонастроений мусульман.

Выражение благодарности. Выполняя просьбу Организационного комитета X Международного мусульманского форума, автор выражает признательность журналам «Власть» и «Коммуникология» за оказанную информационную поддержку мероприятию.

Литература:

1. Аятолла Али Реза Арафи. Выступление на X Международном мусульманском форуме. - *Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации* . 2015. 8 февраля. Доступ: http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/8970 (проверено 10.02.2015 г.)

2. *Ахметова Д.* Муфтий Равиль Гайнутдин: В 2014 году Россия сделала свой цивилизационный выбор. *Совет муфтиев России. Официальный сайт.* [Электрон. ресурс]. 2014. 31 декабря. Доступ: http:// http://www.muslim.ru/articles/95/6315/ (проверено 10.01.2015 г.)

3. *Беляев Р.* Выступление на X Международном мусульманском форуме. - *Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации*. 2014. 8 февраля. Доступ: http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/8971 (проверено 10.02.2015 г.)

4. *Бурдье П.* Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993.

5. *Каспэ С.И.* Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 191 с.

6. *Кашаф Ш. Р.* В тисках идентичности: исламские сообщества в публичном пространстве Запада и русско-мусульманского мира // Россия и мусульманский мир. 2014. № 10. С.18–36.

7. *Кашаф Ш. Р.* Конструирование нации в идентификационном пространстве России: дискурс-коммуникации акторов российского мусульманства в Крыму / Ш. Р. Кашаф // Позитивный опыт мониторинга и регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. С. 54–59.

8. *Муфтий Равиль Гайнутдин*: Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха. - *Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации.*

[Электрон. ресурс]. 2014. 10 декабря. Доступ: http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/8803 (проверено 10.01.2015 г.)

9. *Муфтий Равиль Гайнутдин*: Союз Православия и Ислама будет защищать нашу духовность. - *Совет муфтиев России. Официальный сайт.* [Электрон. ресурс]. 2015. 7 января. Доступ: http://www.muslim.ru/articles/105/6322 (проверено 10.01.2015 г.)

10. *Мухетдинов Д.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и конектсуализации // Минарет ислама. 2014. № 3–4. С. 4–28.

11. *Подковенко А.* На Соборной мечети в Москве установили первый полумесяц. - *Вести. Интернет-газета.* 2014. 13 декабря. Доступ: http://www.vesti.ru/doc.html?id=2197545 (проверено 10.01.2015 г.)

12. *Примаков Е.М.* Вызовы и альтернативы многополярного мира: роль России / Е.М. Примаков; Моск. гос. ун-т имени М.В. Ломоносова. Ф-т политологии; Отв. ред. П.А. Цыганков и И.И. Кузнецов; Авт. вступит. ст. А.Ю. Шутов; Сост. А.В. Топычканов. М.: Издательство Московского университета, 2014. - 320 с.

13. *Путин В.В.* Послание Федеральному Собранию Российской Федерации, 12. декабря 2013 г. - *Президент России. Официальный сайт.* [Электрон. ресурс]. 2013. 12 декабря. Доступ: http://news.kremlin.ru/transcripts/19825 (проверено 10.01.2015 г.)

14. *Путин В.В.* Послание Федеральному Собранию Российской Федерации, 25 апреля 2005 г. *Президент России. Официальный сайт.* [Электрон. ресурс]. 2005. 25 апреля. Доступ: http://archive.kremlin.ru/text/appears/2005/04/87049.shtml (проверено 10.01.2015 г.)

15. *Путин В.В.* Выступление на заседании клуба «Валдай» // Российская газета. 2013. 19 сентября.

16. *Рашковский Е.Б.* Цивилизационный дискурс в истории мысли и практики // Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта / По материалам научной конференции. Отв. ред. В.Г. Хорос. М.: ИМЭМО РАН, 2009. С. 12–24.

17. Российское общество в контексте новых реалий (тезисы о главном): информационно-аналитическое резюме по итогам общенационального исследования. М.: Федеральное агентство научных организаций; Институт социологии РАН, 2015. [Электр. ресурс]. Доступ: http://www.isras.ru/files/File/publ/resume_isras_28.01.2015.pdf (проверено 01.02.2015 г.)

18. *Святейший Патриарх Кирилл*. Выступление на открытии III Рождественских Парламентских встреч. - *Официальный сайт Московского Патриархата* [Электрон. ресурс]. 2015. 22 января. Доступ: http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html (проверено 10.01.2015 г.)

19. *Святейший Патриарх Кирилл*. Слово на открытии XVIII Всемирного русского народного собора. - *Официальный сайт Московского Патриархата* [Электрон. ресурс]. 2014. 11 ноября. Доступ: http://www.patriarchia.ru/db/text/3367103.html (проверено 10.01.2015 г.).

20. *Федоров В.* Российская идентичность и вызовы времени. - *РИА-Новости. Сайт* [Электрон. ресурс]. 2013. 19 августа. Доступ: http://ria.ru/valdaiclub_anniversary_comment/20130819/957220962.html (проверено 10.01.2015 г.).

21. *Фидря Е.С.* Трансцендентный капитал как внесоциальное отношение: попытка концептуализации // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. № 2. С. 96–112.

22. *Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. - 260 с.

23. *Якунин В.И., Сулакшин С.С., Симонов В.В. и др.* Социальное партнерство религиозных организаций и государства. М.: Научный эксперт, 2009. - 232 с.

ДЕРБЕНТ (БАБ АЛ-АБВАБ) В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Рашковский Б.Е. (Россия, Москва)

Дербент считается древнейшим городом, существующим на территории современной России. Множество государств, как кочевнических, так и оседлых (начиная от Сасанидского Ирана и заканчивая Российской империей) стремились к установлению контроля, как над ним, так и над его окрестностями, расположенными на естественном природном и культурном рубеже Восточной Европы и Ближнего Востока. Кроме того, Дербент является одним из древних центров расселения еврейской диаспоры на Восточном Кавказе. Именно по этим причинам вопрос его упоминания в средневековых еврейских источниках является на протяжении уже почти трех столетий предметом интереса не только ученых-гуманитариев, но и широкой пуб-

лики, начиная с самых первых посещений данного региона европейскими путешественниками и исследователями [10, с. 60-62].

Первые имеющиеся в еврейских источниках достоверно идентифицированные сведения о Дербенте относятся именно к Средневековью, тогда как к свидетельствам иудейских текстов более раннего периода следует подходить с большой осторожностью. Так, упоминание в Иерусалимском Талмуде о рабби Симоне из города Т-р-б-н-т (טרבנת) [11, 31b], связывавшееся в историографии XIX и начала XX вв. с Дербентом [Сравни, например: 3, с.103-106], едва ли может рассматриваться всерьез в качестве такового, так как сам город в этот период носил названия Дзор, Чор или Чол [8, с. 245; 15, с.159]. Так что за весь период до начала арабских завоеваний на Восточном Кавказе (равно как и для более раннего периода) достоверных известий о Дербенте в еврейских текстах не обнаруживается, хотя именно с Сасанидской военной колонизацией, согласно одной из распространенных в историографии точек зрения, связывается появление еврейских общин в этом регионе [13, с. 29-30].

Нет в еврейских источниках данных ни о самом Дербенте, ни о еврейской общине в нем и его окрестностях и за весь период арабских завоеваний на Кавказе и арабо-хазарских войн VII - VIII вв., хотя значение его в качестве важнейшего укрепленного рубежа на границе Арабского халифата и Хазарии в этот момент было чрезвычайно велико, о чем свидетельствуют факты многократного перехода города из рук в руки между боровшимися друг с другом сторонами и продолжения арабами политики Сасанидов по дальнейшему увеличению системы укреплений Дербентского прохода. В арабских источниках того времени нет данных и о существовании еврейской общины в Баб ал-Абвабе (Именно с этого времени средневековый Дербент получил свое второе, арабское имя.) , как нет их и в классических памятниках арабской географической литературы [4, с. 179-180]. О существовании в средневековом Дербенте еврейской общины умалчивают и местные средневековые хроники - «Тарих ал-Баб» и «Дербент-наме» [17, с. 15-64].

Тем не менее, первые достоверные известия о Дербенте/Баб ал-Абвабе в средневековой еврейской литературе появляются в дипломатической переписке испанско-еврейского сановника Хасдая ибн Шапрута именно в связи с Хазарским каганатом. Так, в написанном не ранее 956 г. [7, с. 62-63] его письме к правителю Хазарии - Иосифу, имеется вопрос о соседних с Хазарией городах, расположенных

поблизости от нее со стороны «Хорасана, Бердаа и Баб ал-Абваба» [7, с. 18, 69].

Первоначальная версия ответа Иосифа, написанная между 956 и 965 гг. (не ранее письма Хасдая и не позднее разгрома хазарского каганата русами) до нашего времени не сохранилась, однако, известен текст двух последующих краткой и пространной редакций. Краткая, известная по рукописи XV - XVI вв. и первому печатному изданию 1577 г., сохранила в себе сокращенную версию текста редакции пространной. В ней Баб ал-Абваб упоминается лишь один раз в качестве географического предела, до которого расселены пятнадцать народов, платящих дань Хазарии [7, с. 24, 82]. В пространной редакции говорится о том, что граница Хазарии на юге поворачивает к «воротам, т.е. Баб ал-Абвабу» (יסוב אל שער באב אלאבואב) [7, с. 31, 100-101] Характерно, употребление ивритского слова šaar, т.е. ворота в качестве уточняющей глоссы, появившееся в тексте, по мнению П.К. Коковцова, произошло в результате изменения текста в рукописной традиции. Ниже в тексте пространной редакции письма Дербент упоминается еще раз под термином «Ворота» (ивр. šaar). При этом говорится о том, что хазары не подпускают к нему врагов-мусульман [6, с. 32, 102]. Таким образом, здесь также отмечается роль Дербента в качестве важного географического пункта на северной границе мусульманских владений. Наконец, в сохранившемся отрывке письма хазарского еврея, адресованном, вероятнее всего, тому же Хасдаю ибн Шапруту, Баб ал-Абваб упомянут среди военных противников Хазарского каганата [2, с. 137].

Другой существенный пласт известий о Дербенте /Баб ал-Абвабе в средневековой еврейской литературе появляется в памятниках караимской библейской экзегетики. Сведения подобного рода отразились в комментариях на книги Иеремии и Даниила, написанных в конце X - начале XII в. константинопольским караимом Яковом бен Реувеном, и являющихся частью созданного им большого компендиума под названием «Книга богатства» (ивр. «Сефер ha-Ошер»). Часть этого комментарии, включающая в себя все книги разделов «Последние пророки» и «Писания» Еврейской Библии (кроме Псалмов и Исайи), была издана в 1836 г. в Гёзлеве (Евпатория). Труд Якова бен Реувена представлял собой не столько отражение мнения автора, сколько обобщение предшествующего гигантского наследия караимской библейской экзегетики, выполненное без ссылок на источники.

В тексте гёзлевского издания упоминание Дербента встречается в комментарии к 50 главе книги Иеремии, содержащем пророчество о Божьем суде над враждебными Израилю народами и падении Нововавилонского царства (Иер. 50: 25): ***Открыл Господь хранилище свое, и взял оттуда орудия своего гнева, потому, что есть у Господа Бога Воинств дело в земле халдейской***» (Здесь и далее жирным шрифтом выделены библейские цитаты, комментируемые средневековыми авторами, переводы со средневекового арабского перевода еврейской Библии и гебраизмы в арабских текстах)

К этому стиху в «Книге Богатства» Яакова бен Реувена приводится следующий комментарий: ***Открыл Господь хранилище свое***. *Это место, известное как Баб ал-Баб, сквозь которое царь Израиля не может пройти.*

Встречающийся в тексте топоним «Баб ал-Баб», несомненно, представляет собой, хотя и искаженное, но, тем не менее, хорошо узнаваемое арабское наименование Дербента [15, с.11.110а], названного здесь «хранилищем орудий Божьего гнева». Проблемой здесь является упоминание «царя Израиля», не способного пройти через Баб ал-Абваб. Традиционно в историографии это место рассматривается как упоминание о правителе Хазарского каганата [18, p. 78]. При этом в качестве обоснования приводятся ссылки на исторический контекст: иудаизм хазарской правящей династии и относительную территориальную близость Хазарии к Дербенту [19, p.78].

Поскольку во времена Яакова бен Реувена хазарское государство уже не существовало, в историографии почти сразу возникло предположение о том, что упоминание Баб ал-Абваба может восходить к трудам более ранних караимских экзегетов, живших на арабском востоке в X в. Эта догадка была еще в конце XIX в. сформулирована А.Я. Гаркави [1, с.240-241] и впоследствии поддержана Ц. Анкори [19, p.77]. В настоящий момент можно утверждать, что источник подобной трактовки текста Иеремии в Сефер ha-Ошер находится в комментарии на тот же текст, написанный во второй половине X в. жившим в Иерусалиме караимским комментатором Библии - Йефетом бен Эли.

Текст комментария Йефета (цитируемый мной на основании рукописи Евр. I 570 первого собрания Фирковича, л. 346 а) на Иер. 50:25 выглядит следующим образом: *«…в словах* ***открыл Господь (хранилище Свое)*** *имеется в виду указание на окрестности Баб ал-Абваба, относящиеся к уделу потомков Яфета. И к ним относится фраза «****идут из дальней страны, от самого края небес***» (Ис. 13:

(Полностью, стих, на который здесь ссылается Йефет, звучит следующим образом: «идут из дальней страны, от самого края небес: Господь и орудия гнева его опустошат всю землю») [1 9, p. 77].

Обращение к более раннему комментарию Йефета лишь отчасти проясняет интерпретацию Иер. 50:25 в «Сефер ha-Ошер». Оно действительно позволяет отождествить «Баб ал-Баб» Яакова бен Реувена с Дербентом / Баб ал-Абвабом, однако, никак не проясняет смысл известия о «царе Израиля» в тексте Яакова бен Реувена. Идентификация упомянутых «потомков Яфета» представляется весьма затруднительной. Ясно, что речь идет о народе или группе народов, обитающих в окрестностях Баб ал-Абваба, но идентификация их с хазарами является проблематичной. Хотя хазары (как видно из других мест его комментария к Библии) также были известны Йефету именно как потомки Яфета [14, p. 256-271].

В схожем контексте Дербент /Баб ал-Абваб упоминается в комментарии Йефета на книгу Даниила (Дан. 11: 40 – 44) (В более кратком изложении он также отразился и в Сефер ha-Ошер Яакова бен Реувена), изданном Д.С. Маргалиотом. В тексте говорится об определенных событиях, которые согласно книге Даниила, должны произойти в конце времен. При этом в своем переводе и комментарии караимский автор второй половины X в. отождествляет ряд событий, имен и географических названий библейской эпохи с реалиями современного ему мира: В последнее время сразится с ним Царь Юга и обрушится на него, как буря, Царь Севера с колесницами, конницей и на многих судах, наводнит их и пройдет сквозь них. И он войдет в Прекрасную Страну (т.е. Палестину) и многие (области) пострадают, а руки его избегнут только аш-Шарра (В масоретском тексте книги Даниила – Эдом). Йефет употребил здесь арабское название горного массива на западе современной Иордании (у юго-восточного берега Мертвого Моря) в пределах древнего Эдома. Здесь и далее в некоторых местах своего арабского перевода книги Даниила Йефет заменяет некоторые библейские географические названия терминами более понятными его современникам: Моав и остаток сынов Аммона. И прострет руку на (разные) страны и (даже) земля Египта не спасется. И овладеет сокровищами золота, серебра, и всеми драгоценностями Египта, а Нубия и Хабаш последуют за ним. Но встревожат его слухи из аш-Шарка, и из Ирака (в оригинале – «с востока и севера» (mi-mizrah we-tsafon)) в сильной ярости, для искоренения и подавления многих. Он разобьет лагерь своей победы между двумя морями (в

оригинале – «между морями» (yamim)) и Святой горой Иерусалима. И будет идти до предела, но не будет ему помощника.

*Слова в «**последнее время**» имеют два значения, одно из которых - конец успехов этой династии, а другое - прекращение угнетения Израиля. Знай, что в последнее время они возьмут реванш (и вновь добьются успеха); (Царство) **Малого Рога** при первом появлении* (Дан. 7:8)*, воевало с царем юга и взяло у него три трона, согласно тому, как мы истолковали слова «**и уничтожит трех царей**»* (Дан. 7:24)*; Сирию (аш-Шам) с ее столицами. Затем (оно же) взяло у Царя Севера Ирак и страну хорасанскую; вплоть до Баб ал-Абваба, как написано: **в мирные и плодоносные страны войдет он*** (Дан. 11:24).

*Но, когда его успехам придет конец, оба эти царя, северный и южный, вновь обратятся против него, как сказано: **и сразится с ним Царь Южный*** (Дан. 11:40). *А про Царя Севера сказано: **налетит на него, как буря**.* (Дан. 11:40). *Часть дел царя юга стала известна в наше время: он захватил у мусульман приграничные города - Антиохию, Тарс и Айн-Зарба и ту местность, но остаются и еще и другие дела, которые он еще не совершил.*

Что же касается Царя Севера, то он еще ничего не сделал, но сказано: «сразится с ним царь южный», потому что он расположен близко от него (Скорее всего, здесь имеются в виду владения государства «Малого Рога») и близко от Сирии. И сказано: **налетит на него Царь Севера как буря**, потому что он выйдет из окрестностей Баб ал-Абваба [21, p.133].

Ряд упомянутых в этом тексте реалий и географических названий поддается вполне надежной идентификации. Так, термин «царство Малого рога» (ивр. קרן זעירה) в средневековой еврейской литературе традиционно использовался для обозначения стран Арабского халифата, а затем и других держав исламского мира. «Царь Южный», чьи войска захватили у мусульман Айн Зарба, Тарс и Антиохию, легко идентифицируется с Византийскими императорами Романом II (959–963 гг.) и Никифором Фокой (963–969 гг.), завоевавшими эти города соответственно в 962, 965 и 969 гг. х. [21, p.6].

Баб ал-Абваб в комментируемом Йефетом фрагменте упоминается дважды. В первый раз говорится о его присоединении к исламскому государству (государству «Малого рога») в начальный период завоеваний арабов. Позднее же речь идет о нападении «Северного царя» на государство «Малого рога», под которым опять же имеется в виду мусульманский мир.

Итак, здесь, как и в комментарии к Иер. 50: 25, упоминание Баб ал-Абваба помещено в контекст эсхатологических представлений, имеющих достаточно очевидный антиисламский оттенок. Однако, остается вопрос об идентификации упомянутого «царя севера». Традиционная точка зрения [12, с. 86] относит это известие к хазарам. Однако подобная трактовка далеко не безусловна и на ее пути встают некоторые серьезные проблемы.

Дело в том, что к середине X в. Дербент уже утратил роль важнейшего укрепленного рубежа арабо-исламской цивилизации против Хазарии. Реальная граница к тому времени уже ослабленного каганата проходила намного севернее. Определенные проблемы «хазарской» интерпретации этого пророчества создает и датировка комментария Йефета на книгу Даниила. В тексте комментария, кроме упомянутого известия о завоевании трех мусульманских городов византийцами, имеются хронологические указания о том, что недавно исполнилось 2300 лет от Исхода из Египта и о том, что прошло около четырехсот лет со времени основания мусульманской религии [21, p. 137, 152]. 400 г. х. приходится на 1010 г., а 2300 г. со времени Исхода - на 988 г. Таким образом, датировка этого комментария, по всей видимости, должна располагаться где-то между этими двумя датами. Однако, хронологический промежуток 988-1010 г. достаточно сильно отстоит по времени от падения Хазарии в 965-968 гг. под ударами русов. И, поскольку хазары (хорошо известные Йефету и, по крайней мере, дважды упоминаемые в его библейских комментариях) не названы здесь напрямую, скорее, в этом месте имеется в виду какая-то иная военная угроза в отношении стран мусульманского мира, которая в тот период могла исходить из окрестностей Баб ал-Абваба [19, p. 78]

Итак, информация о Баб ал-Абвабе в библейских комментариях Яакова бен Реувена и Йефета бен Эли встречается в контексте интерпретации библейских пророчеств. Однако связь этих текстов с топонимом Баб ал-Абваб выходит за рамки средневековой еврейской культуры. Дело в том, что уже с рубежа античности и средневековья сложилась широко распространенная как на христианском Западе, так и на мусульманском Востоке литературная мифологема, связывающая район Дербентского прохода с северной границей ойкумены. Подобные представления были связаны с литературным мотивом стены, воздвигнутой Александром Македонским для защиты цивилизованного мира от нападений со стороны враждебных народов.

Этот сюжет широко известен и в мусульманской литературе, где он засвидетельствован уже в Коране (18: 82–96). Интерес к коранического описанию стены Александра вызвал к жизни несколько попыток найти место ее расположения. Одной из таких попыток стала предпринятая в правление Халифа ал-Васика (842–847 гг.) экспедиция переводчика Саллама. Отчет о ней, впервые зафиксированный в написанной во второй половине IX в. «Книге путей и государств» ибн Хордадбеха, [6, с. 129-133] был также известен ряду других мусульманских историков, географов и космографов [9, с. 139-140].

Путь экспедиции Саллама пролегал по маршруту через территорию Хазарии вокруг Каспийского моря, а затем через Центральную Азию и Хорасан обратно в Ирак. К сожалению, не ясно, каким образом экспедиция Саллама проникла на территорию Хазарии из закавказских владений Халифата. Скорее всего, маршрут экспедиции должен был проходить через Баб ал-Абваб, хотя ни сам город, ни его укрепления в тексте ибн Хордадбеха не упоминаются. Теоретически существовал еще один сухопутный маршрут из арабского Халифата в Хазарию, проходивший через так называемые «Аланские ворота» (ар. Баб ал-Лан или Дарьяльское ущелье). Описание же увиденной путешественниками стены Александра относится к реалиям Центральноазиатского региона. Тем не менее, в исследовательской литературе распространено мнение о том, что приводимый ибн Хордадбехом отчет об увиденной путниками стене Александра может считаться контаминацией сведений об укреплениях Дербентского прохода и «Великой китайской стены», западной оконечности которой, вполне могла достичь экспедиция Саллама [9, с. 140].

Предание о связи между Прикаспийским регионом и «Воротами Александра» проникло и в еврейскую литературу. Так, в созданном во второй половине XII в. описании путешествий Биньямина из Туделы, «Железные ворота» локализуются именно в Кавказском регионе, у границ Алании, упомянутой в числе тех территорий, на которые распространяется влияние багдадского эксиларха - главы еврейской диаспоры в Вавилонии: «… *Во все общины Шиннара (*Второе библейское название Вавилонии, *Фарса, Хорасана, Шевы (она же - ал-Йаман) и зи-л-Караха, и всех (обителей) земли Арам Нахараим, (живущих) в горах Араратских* (Скорее всего, - контаминация сведений о Верхней Месопотамии и Армении, и страны алан. Она (т.е. –Алания) окружена горами, так что не выйти из нее иначе как через «Железные ворота», построенные Александром, но в последствие разбитые. Имя живущего там народа - алан), и всей страны Сивириихх [17, с.

170] … дает Глава Изгнания (т.е. эксиларх) право назначать раввинов главам общин» [20, p. 40-41].

Сам Биньямин Дербент и сопредельные с ним земли не посещал и потому данные о Кавказе у него основаны на вторичных источниках и представляют всего лишь набор сведений, относящихся к «Стене Александра», как к объекту мифологической географии. Здесь также нет никаких реальных сведений об иудейских общинах в окрестностях Дербентского прохода. Показательно, что другой путешественник - Гийом Рубрук, действительно побывавший в Дербенте и оставивший вполне реалистическое описание города, также не упоминает о существовании там иудейской общины [6, с. 186-187], хотя присутствие еврейского населения отмечается им в расположенном к югу городе Самарон [10, с. 60-61].

Подводя итог, следует отметить, что имеющиеся в средневековых еврейских источниках свидетельства о Дербенте можно разделить на две группы. Первая из них представляет собой собрание сведений о Баб ал-Абвабе как о реальном географическом объекте, встречающееся в письмах Хасдая и Иосифа и послании Кембриджского Анонима. Второй, более распространенный тип сведений о Дербенте в средневековой еврейской литературе, является отражением мифологемы о «Стене Александра». В текстах он встречается как в виде прямого отождествления последней с укреплениями Дербентского прохода у Биньямина из Туделы, так и в связи эсхатологическими ожиданиями, выраженными в комментариях Йефета бен Эли и Яакова бен Реувена.

Зависимость данных Яакова бен Реувена о Дербенте от аналогичного описания в Библейских комментариях Йефета бен Эли становится очевидной благодаря обращения рукописи РНБ Евр. I 570, хотя это и не снимает до конца всех существующих в историографии проблем вокруг интерпретации этих известий, включая и вопрос о связи между эсхатологическим мотивами в описании Дербентского прохода и Хазарским каганатом. Более того, выраженная антиисламская полемическая направленность этих текстов также никак не связана с политическими событиями той эпохи, а идентификация упоминаемых в них военных угроз исламскому миру («государству Малого рога») со стороны Баб ал-Абваба с каким-либо политическим или этническим объединением также представляется затруднительной.

Наконец, у всех приведенных в данной статье свидетельств еврейских источников о средневековом Дербенте есть еще одна общая

черта. Город Дербент упоминается в них и как реальный восточно-кавказский топоним, и как объект мифологической географии, но, ни разу не связывается с существованием на его территории иудейской общины. Показательно, что в описании Биньямина из Туделы «Железные ворота» являются всего лишь пограничным пунктом «Алании». И даже если принять его данные об общинах *Алании* за свидетельство о присутствии евреев на территории *всего Северного Кавказа*, текст источника не позволяет говорить о наличии в Дербенте второй половины XII в. иудейской общины.

Таким образом, перед нами возникает вопрос о том, можно ли в свете приведенных в данной статье свидетельств средневековых еврейских источников о Дербенте, говорить о присутствии там иудейских общин, по крайней мере, в домонгольское время? Однако поиск окончательного ответа на него выходит за пределы проблематики данной статьи и представляет собой тему отдельного исследования, требующего обращения к более широкому кругу письменных, археологических, лингвистических, этнологических и иных источников.

Литература:

1. *Гаркави А.Я.* Русь и русское в средневековой еврейской литературе // Восход. 1882. №1

2. *Голб Н., Прицак* О. Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 2003

3. Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Ред. Каценельсон Л., Гинзбург Д.Г. Т. 7. СПб, 1910. Стлб.

4. *Заходер Б.Н*. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М.

5. *Ибн Хордадбех***.** Книга путей и стран. Пер. с араб., коммент. Н. Велихановой. Баку: АН АзССР, Ин-т востоковедения: Элм, 1986

6. *Джиованни дель Плано Карпини*. История Монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. М., 1957

6. *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932

7. *Кудрявцев А.А*. О датировке первых сасанидских укреплений в Дербенте // Советская археология. 1978. № 3

8. *Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература. М.: Восточная Литература, 2004

9. *Куповецкий М.С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем происхождения евреев Восточно-

го Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009 № 6

10. Мегилла 31 b.

11. *Поляк А*. Восточная Европа IX - X вв. в представлениях Востока // Славяне и их соседи. Вып. 10

12. *Рашковский Б.Е*. Хазария: проблема выбора этноконфессиональной ориентации // Восток. 2010. №1

13. *Рашковский Б.Е*. Хазары и иудаизм в библейских комментариях Йефета бен Эли. Новый средневековый еврейский источник по истории Восточной Европы // Judaica Ukrainica (Vol. 3). 2014

14. Рукопись ИВР РАН С 11 л. 110 а.

15. *Семенов И.Г.* Тема израильских колен в легендах горских евреев о собственных этнических корнях // Научные труды по иудаике. Материалы XX конференции по иудаике. Т. 3. М., 2013

16. *Шапира Д*. Хазарское наследие в Восточной Европе // История еврейского народа в России. Т. 1. М., 2010

17. *Шихсаидов А.Р., Айтаберов Т.М., Оразаев Г. М-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993

18. *Ankori Zv*. Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970–1100. N.Y.; Jerusalem, 1959

19. The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary by M.N. Adler. London, 1907

20. A Commentary on the Book of Daniel by Jephet ibn Ali the Karaite. ed. and tranls. Margolipoth D.S. Oxford, 1889

ГОРОД НА ПЕРЕКРЁСТКЕ КУЛЬТУР И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Сеидова Г.Н. (Россия, Дербент)

Восток, где бережно сохраняются сложившиеся религиозные устои, всегда предлагает духовные инициативы, ведь не случайно все мировые религии и многие культурные импульсы пришли именно оттуда [1, с. 172]. Как особо значимый фактор и детерминант общественного развития, где-то даже отодвинув на второй план способ производства и экономику, выдвигаются культура, ментальные и религиозные слагаемые духовного бытия народов. Профессор Калифорнийского университета Н. Смарт подмечает: «По мере продвижения к общей мировой цивилизации, в которой лицом к лицу встретятся многие духовные традиции, становится очевидным, что все мы должны хорошо понимать

друг друга. Это вовсе не означает полного согласия во всём, иначе как тогда увидеть, что ценности людей на Земле действительно разнообразны?» [11, с. 10].

Директор информцентра ООН в Москве А.С. Горелик, подводя итоги 2001 года, объявленного ООН Годом Диалога цивилизаций, сказал: «Мир становится всё меньше. Страны и народы оказываются всё ближе друг к другу. Но - парадоксально - эта близость далеко не всегда ведёт к лучшему пониманию особенностей и ценностей друг друга. Отсюда - центральная, на мой взгляд, задача: двигаться от Диалога к реальному сожительству государств и народов. Глобализацию, основанную на экономических интересах, надо дополнить этическим и культурным сближением» [3, с. 22-23]. В традиционно-высоком смысле, сложившемся сегодня в ойкумене мировых религий и распространённом по всей планете, «культура» выступает не просто ценностью равновеликой состоянию мира, свободы, реализации творческих потенций жизни, но и обобщает их смысл [8, с. 84].

Многообразие культур сегодня - реальное состояние общества, в котором разные социальные слои, люди разной образованности, разные этнические, религиозные и возрастные группы. Доказывать наличие многообразия обществ и культур нет нужды. Какое-то время удавалось тешиться надеждами, что правильное понимание культурной идентичности позволит разнообразию и плюрализму стать средством к сотрудничеству, исключающему конфликты. Новые исторические реалии выдвигают новые подходы к культурным контактам и создают возможности для активного обмена в этой сфере между отдельными народами и нациями. Ведь техническое и экономическое обновление мира не привело к отмиранию религии. Напротив, происходит её повсеместное возрождение, в России называемое «вторым крещением Руси», а на Западе - «десекуляризацией мира». Это ответная реакция на засилье атеизма, моральный релятивизм и неприятие западной модели потребительского общества.

Как отмечено во Всемирном докладе ЮНЕСКО (2000), уходит в прошлое метафора «мозаичности» мировой культуры, а сама культура всё больше воспринимается как живой процесс, а не как достигаемый результат. Стало понятным, что культурное разнообразие существовало в прошлом, стало более полным сегодня и ещё богаче проявит себя в будущем [12, с. 16]. Видимо, пришло время «перезагрузить» и «переформатировать» матрицу общественного сознания именно в аксиологическом аспекте, т.е. в той области, где и проявляется собственно человеческое - культура в высочайшем смысле этого

слова. Настал момент нового и пристального обращения к данной проблематике в целях обретения адекватных ценностных ориентиров и смыслообразующих контуров как личностного, так и общественного бытия с учётом глобализационного вектора [4, с. 38-39].

Северный Кавказ - это своеобразная пограничная зона между христианским и мусульманским, славянским и тюркским мирами. К счастью, сегодня уже можно говорить, что он более не является одной из самых горячих точек планеты. На всероссийской конференции с международным участием в ноябре 2013 года в рамках празднования юбилея Дербента, мы уже отмечали особую миссию этого города, который включен в список объектов Всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО, и стал первым из российских городов, удостоенным Почётного диплома и премии ЮНЕСКО им. индийского писателя, Посла доброй воли ЮНЕСКО Мананджида Сингха за распространение идеалов толерантности и ненасилия [10, с. 30- 35].

Дербент, а точнее, Дарбанд, в переводе с персидского языка означает «узел, связь, запор ворот». На протяжении столетий он служил важнейшей пограничной крепостью государств Переднего и Среднего Востока, разделявшей мир кочевых и оседлых народов. Сегодня Дербент не разделяет, а объединяет. Свидетельство тому - столько учёных, откликнувшихся на наш призыв. Тема, казалось бы, связанная с одним единственным городом, позволила затронуть проблемы не только северокавказских республик России, но и бывших закавказских республик Советского Союза. За многие века совместного проживания народы региона накопили уникальный опыт разрешения межнациональных и межконфессиональных противостояний.

Налицо ситуация налаживания конструктивного взаимодействия, сложившегося между авраамическими религиями: исламом, христианством и иудаизмом в данном регионе в самых разнообразных формах: от религиозных лидеров до контактов на уровне соседей, сослуживцев и т.д. Значительную роль в налаживании межконфессионального диалога на Кавказе играют взаимное уважение и высокий личный авторитет главы Управления мусульман Кавказа шейх уль-ислама Аллахшукюра Паша-заде и владыки Александра, Епископа Бакинского и Прикаспийского. Пример тому - их совместная молитва о мире и согласии в усыпальнице имама Хусейна в Кербеле (Ирак) [8, с. 183-189]. Нельзя не оценить и внимание к нашему городу главного раввина России, г-на Б. Лазара. Его призывы к конструк-

тивному диалогу и взаимному уважению различных форм духовности на открытии нового здания синагоги в марте 2010 года были очень позитивно восприняты дагестанской общественностью.

Несомненно, что религия и религиозные организации на юге России сегодня играют всё более заметную роль в общественно-политической и духовно-нравственной сферах жизни общества. Это не в последнюю очередь связано с демократическими преобразованиями и разрушением прежней идеологической системы в нашем государстве. Можно достаточно обоснованно говорить, что в стране установились вполне цивилизованные отношения между государством и религиозными организациями. Значительно возросло число духовных учебных заведений, различных благотворительных учреждений и фондов, существенно расширились возможности совершения паломничества по святым местам.

Весьма существенные различия в уровне развития отдельных регионов требуют проведения дифференцированной социальной политики с учётом региональной специфики, но, безусловно, на единой общенациональной основе. Нам ли, в Дагестане, не ощущать эти слишком явные и болезненные различия в социально-политической сфере? Недостаточное внимание к региональным особенностям, равно как и к процессам глобализации и устойчивого развития способны порождать невосполнимые просчёты на всех уровнях управления. В силу социально-политической обстановки здесь феномен политизации ислама приобретает большие масштабы, в которых исламская идеология играет очень весомую роль. Процессы, так или иначе связанные с религией, сопровождаются полемикой сторонников разных позиций, а дискуссии подчас оказываются крайне, излишне политизированными. Однако научное их осмысление требует дистанцироваться, насколько возможно, от политико-идеологической мотивации исследования.

Кавказ составляет часть того единого, несмотря на пестроту, культурного пространства, о цивилизации которого можно сказать: «Русская цивилизация принадлежит к числу тех синкретических цивилизаций, которые обобщили и синкретизировали сущностные особенности и черты культур разных народов, явившись в истории человечества ярким примером возможности преодоления будто бы непроницаемых барьеров между расами, языками, религиями, духовными мирами»[5, с. 43]. Прекрасным, достойным подражания образцом подобного преодоления барьеров, на наш взгляд, может служить позиция немецкого религиоведа, арабиста и ираниста, профессора

Анны-Марии Шиммель. В предисловии к персидскому переводу своей книги «Иисус и Мария в исламском религиозном гностицизме», она призывает: «Я написала эту книгу, дабы показать моим соотечественникам, насколько прочными мостами соединены межу собой ислам и христианство. Мне бы хотелось продемонстрировать, насколько мусульмане уважают Иисуса (Ису), сына Марии, как любят Деву Марию (Марьям), чтобы это стало ещё одним связующим звеном между двумя религиозными традициями» [14, с. 5].

Именно авраамические религии помогли сохранить национальные культуры и национальное самосознание народов Северного Кавказа на протяжении многих веков своего функционирования. В данном регионе просто невозможно не воспринимать религиозность, как одну из основ мировоззрения. Неизбежные, к сожалению, социальные потрясения ведут к оживлению религиозного фактора. В историческом прошлом в процессе синкретизма закладывались основы материальной и духовной культуры населяющих регион этносов. Накопленные всей историей духовные ценности закреплялись в народной памяти.

На понимание неизбежности социальной трансформации накладывается противоположная тенденция - внимание к традиции, к прошлому [9, с. 344]. Задача даже не столько в том, чтобы сохранить, тем более законсервировать национально-культурное многообразие, сколько обеспечить эффективное взаимодействие и взаимообогащение для конструктивной и позитивной реализации накопленного и развиваемого потенциала. Обеспечению этой цели, как нам видится, должна быть посвящена деятельность отделения кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу.

Эти размышления выводят нас на проблему разнообразия и возможных целей, приоритетов. Как показала практика, выбор единого приемлемого пути для всех - не более чем очередная утопия. Нет гарантий того, что такой путь не ошибочен и не заведёт в тупик. Конкуренция и консенсус разнообразных вариантов представляются более эффективными и взвешенными. Нам представляется весьма актуальным видение профессора Е.П. Борзовой: «Люди разных культур, цивилизаций, мировоззрений… имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия складывались столетиями, создали традиции и не исчезнут ни в обозримом будущем, ни вооб-

ще, поэтому у человечества нет другого пути, как найти формы единства внутри многообразия культур» [2, с. 68].

Нынешняя фаза общественного развития нуждается в иных, более точных и неопровержимых аргументах для объяснения специфики религиозного мировоззрения, новых оценок роли и места религии в традиционном обществе. Декларация Глобальной Цивилизации, выработанная представителями 97 стран к Международной Конференции в Сиднее (лето 2001 г.), обозначила роль культуры в процессе взаимодействия народов, как гаранта стабильности в мире [9, с. 85]. Профессор Э.А. Шулепова полагает: «Чем богаче и разнообразней культурный опыт народа или этноса, реализуемый в образе жизни, сохранении традиций, поддержке культурно-исторической памяти, чем более полноценно воплощается он на практике, тем более комфортной для социума и каждого человека становится его культурная среда» [15, с. 190].

Разумеется, отдельные стороны и тенденции становления целостного мира и происходящих в нём трансформаций, не могли не оказаться в поле зрения учёных раньше, чем эти изменения стали очевидными для всех. В последнее десятилетие на место старого идеологического противоборства пришли разногласия культурные, экономические, религиозные, национальные, приведшие к разделению мира на ряд крупных регионов, ставших своеобразными субъектами международных отношений. Это обусловило выдвижение на первый план культурно-цивилизационных различий народов и стран, предопределивших иные подходы к пониманию современных мировых процессов, в частности, таких как *западный, евразийский, восточный, исламский* и т.д. [13, с. 140-142].

Является несомненным, что религия неотделима от истории человечества, пронизывает все сферы жизни и является одним из устоев национальной и мировой культуры. С разной степенью интенсивности она воздействует на все содержательные элементы духовной жизни общества: обычаи, нормы, ценности, смыслы и знания. Культура и религия внутренне слиты с самого начала истории человечества. Генеральная ассамблея ЮНЕСКО в Париже 20 октября 2005 года приняла КОНВЕНЦИЮ ОБ ОХРАНЕ И ПООЩРЕНИИ РАЗНООБРАЗИЯ ФОРМ КУЛЬТУРНОГО САМОВЫРАЖЕНИЯ. Поэтому информационная и культурная политика, проводимая государством, должна опираться не только на собственные культурные традиции, но и быть связана с ценностями и проблемами современного мира. Свобода совести и установка на межрелигиозный диалог и то-

лерантность должны стать неотъемлемой чертой каждой национальной культуры.

Страшная трагедия в Париже в январе 2015 года, связанная с расстрелом карикатуристов радикальными исламистами, безусловно, факт вопиющий. Убийство человека только из-за того, что он иначе мыслит или чувствует ничем не оправдано. Свобода слова, печати - достижения демократии, но уважение религиозных чувств верующих тоже должны стать нормой цивилизованного общества. К счастью, в России эти вопросы аккуратно регулируются на законодательном уровне.

Вне всякого сомнения, что столь необходимый сегодня подлинный межрелигиозный диалог - это, прежде всего диалог разных форм духовности в оценке мироустройства, нравственных категорий, истины. Не утрачивает злободневности точка зрения профессора М.А. Овчинникова: «Такие вещи, как «войны за веру», против иноверцев, всегда были религиозной перекодировкой конфликтов геополитических, связанных с материальными интересами…»[7, с. 81]. На нынешнем этапе развития человечества религия продолжает оставаться одной из магистралей формирования духовности и культуры как для отдельно взятой личности, так и общества в целом. Характерной чертой интернациональных религий, т.е. практикуемых различными народами в разных точках земного шара, к каковым относится и ислам, должна стать терпимость к влиянию другой религии.

История же нашего древнего города свидетельствует о множестве случаев проявления подлинной толерантности и межконфессионального согласия. Одним из показателей можно считать и то, что на праздниках, регулярно проводимых Джума-мечетью, посвящённых дням рождения пророка и членов его семейства, рода «Ахл-ал Бейт», дорогими гостями являются представители суннитской мечети, настоятель Покровской Церкви, раввин синагоги. На православных торжествах и праздниках непременно присутствуют представители мусульманской и иудейской общин города. Только так, через межрелигиозный диалог можно внедрить сознание, что сущностью религии является служение Создателю и людям и оно может иметь различные формы в разных культурах

Юг России, особенно национальные республики Северного Кавказа, несмотря на сочетание общих федеральных и целого комплекса специфических региональных проблем, всегда был и остаётся одним из геополитических векторов России. Анализ современного состояния межрелигиозного диалога в регионе не может исчерпы-

ваться рассмотрением только официальных мероприятий и встреч. Гораздо важнее та атмосфера, дух терпимости, которые издавна царят здесь. Для Дербента это неотъемлемая черта, исконно присущая местному менталитету. Вот почему вопросы межрелигиозного диалога столь актуальны здесь, в городе, ставшем после распада СССР самым южным городом России.

Научные и технические достижения, высокий уровень материального благосостояния и комфорта - мирское начало цивилизации не должны помешать возвышению его духовности. Ведь, несомненно, что для всех людей тяжёлым психологическим грузом стали распад базовых институтов общества, каковыми выступают семья, школа, правительство и духовные институты. В условиях изнуряющего воздействия информационной среды это приводит к политическому экстремизму или чрезмерному сосредоточению на одной теме или идее [16, с. 15].

При организационной поддержке Джума-мечети Дербента летом этого года, нами, в качестве эксперта, был проведён опрос общественного мнения среди мусульманского сообщества в рамках исследования, проводимого Ш.Р. Кашафом на базе Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Были охвачены город Дербент, селения Белиджи и Нюгди Дербентского и Мискинджа Докузпаринского района РД. Предварительный анализ анкет с ответами более пятисот с лишним респондентов, позволяет судить, что мусульмане-шииты Дагестана являются патриотами своей Родины, испытывают чувство гордости, ответственности за судьбы своей страны. Важным, на наш взгляд, представляется и то, что на вопрос: «Что, на Ваш взгляд, даёт ислам в большей степени», подавляющее число участников опроса отметило, что он в значительной степени скрепляет государственность и объединяет российскую нацию. Также большинство опрошенных из различных вариантов ответов выбрали, что их народ должен строить общество, основанное не на религиозных ценностях и традициях, а на общих ценностях, которые признаются всеми, независимо от национальной и религиозной принадлежности. В вопросе о том, что из перечисленного больше всего сегодня необходимо людям, образующим мусульманское сообщество России, как нужное «в значительной степени» отмечено:

укрепление межнационального и межрелигиозного мира, сохранение единства России;

укрепление России как светского государства, в котором религия не стремится к политической власти, но участвует в возрождении нравственности и духовности общества;

государственная поддержка религий;

развитие исламского образования;

преодоление социального неравенства;

преодоление религиозного неравенства;

наведение правового порядка;

борьба с коррупцией;

развитие политической активности мусульман через участие в политических партиях и движениях.

Нам представляется, что таковы чаяния подавляющего большинства северокавказского общества. Оно не видит иной альтернативы для себя, кроме как в составе единой, стабильной, мощной России, которой удастся пережить и нынешнюю непростую ситуацию благодаря консолидации здоровых сил общества.

Нынешнее столетие должно породить интегральный социокультурный строй, который будет утверждён в мире на основе диалога культур, цивилизаций, религий и определять мировоззрение нынешних и грядущих поколений. Только такая цивилизация способна разрешить как социально-классовые, так и глобальные проблемы, маячащие на горизонте человечества.

Радикальное изменение социокультурных условий жизнедеятельности, знаменовавшее минувший XX век, наблюдающееся и сегодня, сопровождается процессом трансформации человеческой личности, влекущее за собой изменение механизмов общей социализации и инкультурации. Возрождение национальных культур на данном историческом отрезке времени закрепляет исконно народные ценностные установки, идеи и нормы поведения, ретранслируемые в поколениях, что не должно означать формирования национализма. Этот процесс призван обеспечить лучшую реализацию общечеловеческих ценностей, в том числе и в форме интернационализма, как норм уважения к достоинству, истории и культуре других народов. Именно на такой основе возможно преодоление таких негативных тенденций, как недоверие между отдельными нациями и народностями, заключающееся в проповеди национальной обособленности и нетерпимости, которые являются следствием низкой общей и политической культуры и экономических трудностей.

Литература:

1. *Амели С.Р.* Альтернативная глобализация и религиозная революция: всеобщая социология и исламская революция в Иране // Двадцать пять лет исламской революции в Иране: сб. статей. М.: Институт Востоковедения РАН, 2005

2. *Борзова Е.П.* Проблемы и темы сравнительного анализа культур Востока и Запада. Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008

3. *Горелик А.С.* Приветствие. Диалог цивилизаций: исторический опыт и перспективы XXI века. Доклады и выступления. Российско-иранский международный научный симпозиум, 1-2 февраля 2002 г., г. Москва / Под ред. Ю.М. Почты. М.: Изд-во РУДН, 2002. С. 22-23

4. *Дробышева Е.Э.* Ценностные параметры архитектоники культуры глобализирующегося мира/ Материалы II Международного научного конгресса «Глобалистика-2011: пути стратегической стабильности и проблема глобального управления». Москва. 18-22 мая 2011. М., 2011. С. 38-39

5. *Ермаков И.А.* Ислам в культуре России в очерках и образах. М.: Агентство «Издательский сервис», 2001

6. *Кляшторина В.Б.* Иранская концепция диалога культур: научный и политический аспект / Иран: диалог цивилизаций. М.: Муравей, 2003

7. *Овчинников М.А.* Роль культуры и образования в реализации проекта ЮНЕСКО «На пути к культуре мира». Год 2000: На пути к культуре мира и ненасилия: Материалы Международ. науч.- практ. конф. «От стереотипов войны к идеалам мира через культуру и образование» (Москва, 8-9 дек. 1997 г.) / ЮНЕСКО; М-во РФ по делам национальностей и федерат отношениям; Рос. ин-т культурологии; Редкол.: К.Э. Разлогов (отв. ред.) и др. М.: Элит-Клуб, 1998

8. *Сеидова Г.Н.* Шиитская община Дагестана как пример позитивного мусульманско-христианского диалога. Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе / Отв. ред. Д.Л. Спивак, С.Шенкман. СПб: Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии / Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2011. - 232 с.

World Religions in the Context of the Contemporary Culture: New perspectives of Dialogue and Mutual Understanding in the Russian Federation and Eastern Europe, in Central Asia and the Caucasus / Eds. D. Spivak, S. Shankman. St.Petersburg: St.Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research / Russian Baltic Information Center «Blitz», 2011. - 208 p.

9. *Сеидова Г.Н.* Креативность в культурной традиции шиитского ислама / Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. СПб, 2010

10. *Сеидова Г.Н*. Межкультурный диалог и межконфессиональное согласие - условие стабильности в регионе и стране. 1700-летие принятия христианства в Дербенте как государственной религии Кавказской Албании: Материалы Всероссийской н.-п. конференции с международным участием (Дербент, 14-15 ноября 2013 г.) / Отв. ред. Г.Н. Сеидова. Махачкала: АЛЕФ, 2013

11. *Смарт Н*. Предваряющее слово. Всемирное писание: Сравнительная антология священных текстов / Под общ. ред. проф. П.С. Гуревича: Пер. с англ. М.: Республика, 1995

12. Трансформация образовательных технологий гуманитарного профиля в условиях множественности культур и идентичностей: Научно-методические материалы / О.Н. Астафьева, М.П. Губина, Н.К. Иконникова и др.; редкол.: К.Э. Разлогов (председ.) и др. СПб: ООО «Книжный Дом», 2008

13. *Чумаков А.Н*. Истоки и тенденции развития глобалистики. Глобалистика как область научных исследований и сфера преподавания / Под ред. Абылгазиева И.И., Ильина И.В. Отв. ред. Шестова Т.Л. МАКС Пресс, 2009. Вып. 2. - 448 с. (Серия: Библиотека факультета глобальных процессов МГУ)

14. *Шиммель А.-М*. Иисус и Мария в исламском религиозном гностицизме. М.: Научная книга, 2012

15. *Шулепова Э.А*. Наследование как реальный процесс сохранения прошлого в культуре. Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008

16. *Эжеи Джавад.* Наставление и консультирование в исламе. М.: Научная книга, 2013

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ДАГЕСТАНСКИХ РУССКИХ В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Шахбанова М.М., Лысенко Ю.М., Мамараев Р.М.
(Россия, Махачкала)

Статья выполнена в рамках проекта РГНФ № 14-03-00104 «Этническая идентичность и стратегии межэтнического поведения русскоязычного населения Республики Дагестан».

Происходящие не только в современной России, но во всем мире противоречивые религиозные процессы, свидетельствуют о тесной связи, вернее синтезе этнической и религиозной идентичностей. По мнению П.И. Пучкова: «…этнические и конфессиональные общности - два разных вида социальных общностей людей. Нередко они функционируют на одном территориальном пространстве и представлены в одной совокупности людей. При этом границы между этими видами общностей иногда причудливо пересекаются между собой» [1, с. 87].

В последние десятилетия в европейских странах актуальность приобрела проблема миграции носителей иной религиозной веры, сопряженная с трудностями их социальной адаптации в инокультурной и иноэтнической среде. При этом мигранты проявляют своеобразие «этнического поведения» в форме нежелания адаптироваться в инонациональной среде: «…не стремятся слиться с окружением, овладеть языком страны пребывания, принять утвердившиеся в ней обычаи, образ жизни, культуру. Особенно четко это проявляется в тех случаях, когда речь идет об иммигрантах иных конфессий, чем местное население» [2, с. 22].

В настоящее время не менее важным в российском обществе является определение численности идентифицирующих себя с определенной религией (православие, ислам, католицизм, протестантизм и т.д.), не говоря о национальных и других восточных религиозных течениях и сектах, которые получили широкое распространение на постсоветском пространстве. Проблема соотношения национального и религиозного образований имеет длительную историю, причем не только теоретическую, но практическую. В ходе подготовки переписи населения, вопрос установления численности исповедующих то или иное вероучение через этническую принадлежность, неодно-

кратно поднимался и обсуждался как в советский, так и в постсоветский периоды развития российского общества.

Если в дореволюционную эпоху определение соотношения этнического и конфессионального относительно спокойно воспринималось, то в 1937 г. такая попытка была жестко пресечена, потому что в «новом атеистическом обществе» разумеется, невозможно было ставить вопрос о степени религиозности применительно к новому поколению людей, которые строили социалистическое (атеистическое) общество. Однако и в «другой», в современной России, со свободой вероисповедания, включить пункт о соотношении национального и религиозного компонентов в программу переписи населения, к сожалению, не удалось.

Существование такого подхода, не поддающегося научному объяснению, создает определенные сложности для исследователей. В связи с этим возникает вопрос: «А зачем нужно выявлять соотношение этнического и конфессионального?». А это имеет несколько аспектов, в частности, «…выяснение приоритета этнического или религиозного в сознании человека, определение конфессиональной структуры этносов, определение этнического состава конфессий, возникновение этноконфессиональных групп и т.д.» [3, с. 88]. Отсутствие в переписи населения данных об отношении к религии вынуждает исследователей оперировать результатами социологических опросов. Например, по данным Фонда «Общественное мнение» в 2000 г. доля православных христиан в России составляла 58 %, доля прочих христиан - 2 %, мусульман - 5 %, последователей других религий - 1 %, неверующих - 31 %.

Также нельзя упускать из виду, что тесная связь между этническим и религиозным составляющими заметно выпячивается в ситуации межнационального или религиозного противостояния, потому что очень часто национальные конфликты окрашиваются в межрелигиозные, и наоборот. По мнению Э. Паина, «…сегодня невозможно предсказать, где именно проявится очаг (межэтнического противостояния - Авт.), поскольку этнические конфликты все теснее переплетаются с религиозными, а последние - с терроризмом. В Волгограде на следующий день после теракта 21 октября 2013 г., неизвестные забросали «коктейлями Молотова» здание мечети. Еще через два дня произошла вторая попытка отомстить за теракт поджогом мечети, уже расположенной в другом районе города» [4, с. 43].

Отечественной науке характерно рассматривать религию как существенный элемент культурного наследия и из такого подхода

необходимо вытекает понимание религии как неотъемлемого компонента в процессах воспроизводства этнической идентичности. Поэтому в иерархии этнообъединяющих маркеров «…религиозная самоидентификация выступает устойчивым элементом построения этнической идентичности, вносит существенный вклад в формирование чувства «мы». Общая вера является значимым символом этногрупповой солидарности» [5, с. 62]. Однако, несмотря на то, что религия не выполняет роль ведущего этноинтегрирующего и этнодифференцирующего маркера, ее значимость в процессах становления этнической идентичности довольно высока.

Религиоведы считают, что сегодня этноконфессиональная идентичность, складывающаяся на основе традиционных российских конфессий, оказывается значительно шире, чем собственно религиозная мировоззренческая идентичность: социологические опросы показывают, что количество людей, идентифицирующих себя с той или иной религиозной традицией, оказывается значительно больше, чем количество верующих и стремящихся к соблюдению предписанных конфессией правил (касающихся как внешнего поведения, так и моральных норм) [6].

Уже было отмечено, что религия, как неотъемлемая часть традиционного культурного наследия, является значимым элементом этнической идентичности. Авторы статьи придерживается позиции, что наряду с такими критериями этнической принадлежности как «язык», «культура», «обычаи и обряды», «территория (родная земля, природа)», религиозная самоидентификация выступает устойчивым элементом построения этнической идентичности и играет важную роль в процессах формирования этногрупповой солидарности. По мнению Л.С. Васильева, уже на самых ранних этапах развития общества в феномене этноцентризма наиболее наглядно проявилась интегрирующая функция религии: «…любая этническая общность, объединенная системой единых верований, ритуалов, обрядов и мифов, считала именно свою систему норм эталоном, отклонение от которого в рамках данной общности считалось недопустимым, а в других общностях - достойным осуждения» [7, с. 5].

В связи с вышесказанным, для нас интерес представляет процесс взаимного влияния, вернее, значимость этнической и религиозной идентичностей в массовом сознании дагестанских русских, выявление существующей между ними связи.

Характеристика социологического опроса. В рамках изучения этнической идентичности и стратегии межэтнического поведения

русскоязычного населения Республики Дагестан в 2015 г. был проведен социологический опрос в Буйнакском, Дербентском, Кизилюртовском, Кизлярском, Хасавюртовском, Тарумовском районах, гг. Дербент, Дагестанские Огни, Кизляр, Кизилюрт, Хасавюрт, с. Тарумовка. N - 1641. Опрос проведен методом случайного отбора.

В нашем социологическом исследовании респондентам был задан вопрос: ***«Какие признаки объединяют Вас с представителями Вашего народа?»***, позволяющий определить индикаторы воспроизводства этнической идентичности и место маркера «религия» в иерархии этноопределителей. Для опрошенных русских *«национальные традиции и обычаи»* (62,4 %) является значимым этноинтегрирующим компонентом и занимает первое ранговое место; на второй позиции располагается *«национальный язык»* (60,5 %), на третьей *«совместная жизнь на данной территории»* (50,7 %), на четвертой *«религия»* (41,4 %), на пятой - *«историческое прошлое»* (39,9 %). Однако и остальные этнические признаки - *«общность характера, схожесть поведения»* (34,4 %), *«национальная литература, народное творчество»* (27,2 %), *«историческая территория моего народа»* (24,9 %), *«национальная одежда, жилище, быт»* (10,6 %) выполняют заметную роль в воспроизводстве этнической идентичности дагестанских русских, хотя последний маркер выделили относительно небольшая доля опрошенных. Из всего массива опрошенных статистически незначимая часть придерживается позиции, что их *«ничего не объединяет с представителями своего народа»* (1,2 %).

Безусловно, исторически сложившееся переплетение религиозной и этнической принадлежности, следует учитывать при анализе отношения верующих к национальным проблемам, поэтому в ходе установления религиозной идентичности дагестанских русских в структуре социальной идентичности была поставлена задача определить значимость/незначимость религиозной и национальной принадлежности и их соотношение. В ответах на вопрос: ***«Какое из суждений для Вас важнее?»*** опрошенные русские показывают «двойственную» или «множественную» идентичность, т.е. желание одновременно демонстрировать важность *«национальной и религиозной принадлежности»* (31,5 %), хотя превалирует суждение *«для меня вообще не важны мои религиозная и национальная принадлежности»* (38,0 %).

С целью более глубокого изучения значимости религиозной идентичности респондентам был задан «контрольный вопрос»; ***«В какой степени для Вас важна Ваша религиозная принадлеж-***

ность?». В позициях дагестанских русских, с небольшой разницей, превалирует позиция *«для меня очень важна моя религиозная принадлежность»* (29,6 %), хотя для каждого четвертого опрошенного *«не очень важна моя религиозная принадлежность»* (24,1 %) и *«совсем не важна моя религиозная принадлежность»* (22,2 %). Можно отметить, что конкретизация вопроса показывает изменение в суждениях респондентов: если в вопросе: ***«Какое из суждений для Вас важнее?»*** опрошенным характерна демонстрация «двойственной идентичности», можно сказать этноконфессиональной идентичности, (*«для меня очень важны мои религиозная и национальная принадлежности»*), то во втором вопросе, каждый второй опрошенный подчеркивает суждение *«для меня очень важна моя религиозная принадлежность»*, причем наблюдается рост значимости конфессиональной принадлежности при относительно слабом проявлении чувства общности *«с представителями своей религии»* и осознании себя *«представителем своей религии»*.

Далее, при большей доле опрошенных русских, ассоциирующих себя с последователями православия (71,3 %), среди них, по сравнению с носителями ислама, меньше всего определивших себя как «убежденно верующие» (13,9 %) и больше обозначающих свое отношении к религии как «верующие» (56,5 %). Поэтому представляется возможным допустить предположение, что опрошенным русским характерно обозначение своей сопричастности с православной культурой и демонстрация культурной самоидентификации, однако такой вывод не в полной мере будет соответствовать реальности, хотя бы потому, что возникает проблема их причисления к определенной группе по типу религиозности. Например, к какой категории относить людей, которые в зрелом возрасте принимают крещение, венчаются, в дни крупных православных праздников принимают участие в богослужениях и в то же время о них нельзя сказать, что они ориентированы на поддержание активного культового поведения.

Если вернуться к вопросу о культурной самоидентификации, то в ответах на вопрос: ***«Согласны ли Вы с суждением - «религия моего народа есть составная часть культуры моего народа»?»*** каждый второй опрошенный среди русских дал утвердительный ответ, в то же время каждый четвертый опрошенный не считает православие составной частью культуры своего народа. Можно сказать, что на первый взгляд складывается впечатление, что респонденты-русские демонстрируют несоответствие между самоидентификацией с конкретной религией и уровнем религиозности, однако пассивное куль-

товое поведение опрошенных русских не является основанием для вывода, что у них невысокое проявление религиозности. Иными словами, в настоящее время наблюдается как рост, так и уменьшение количества верующих, сопровождающийся их самоидентификацией с определенной религией, в нашем случае с православием.

Однако эти процессы не свидетельствуют о коренных и качественных сдвигах в мировоззрении: опрошенным характерно отождествлять себя с определенной религией, но при этом уровень выраженности их религиозности не совпадает с исповедуемой ими религией. Поэтому возникает вопрос: «Можно ли считать всех, кто обозначил свою конфессиональную принадлежность, реальными приверженцами конкретной религии?».

В частности, в социологическом сообществе сформировалось устойчивое представление о том, что конфессиональная идентичность «православные» в том виде, как она сложилась в настоящее время, оказывается значительно шире, чем собственно религиозная идентичность «верующие» [8]. Проявляется это в том, что количество людей, идентифицирующих себя как «православные», неуклонно растет: по данным Левада-Центра, с 17 % в 1989 г. до 73 % в 2009 г., приближаясь в процентном отношении к доле русского населения страны. Но при этом доля убежденно верующих среди православных, т.е. тех, кто безусловно верит в Бога (согласие с суждением «Я знаю, что Бог существует, и не испытываю в этом никаких сомнений»), значительно ниже доли православных по самоидентификации и, отражая динамику роста православной идентичности, составляла в 2009 г. 42 % (в 1991 г. 36 %, в 1998 и 2008 г. 39 %) [9, с. 72]. В такой ситуации можно предположить, что «значительная, если не подавляющая, часть респондентов идентифицирует себя с тем или иным вероисповеданием скорее по случайным, нежели устойчивым религиозным и глубоким критериям, а иногда - просто формально» [10, с. 139].

Таким образом, полученные результаты социологического опроса показывают характерные для религиозности сложнейшие процессы: с одной стороны, проявление в массовом сознании опрошенных дагестанских русских чувства общности с *«представителями всех дагестанских народов»* (37,0 %) и *«осознание себя россиянином»* (48,1 %), с другой, подчеркивается важность *«религиозной и национальной принадлежности»* (этноконфессиональная идентичность), с уточнением каждым третьим опрошенным - *«для меня очень важна моя религиозная принадлежность»*.

Выводы:

1. Опрошенные дагестанские русские демонстрируют сложные идентификационные процессы: с одной стороны, акцентируют внимание, если можно так сказать, на «официальных» типах идентичности, с другой, подчеркивают важность ощущения своей связи с представителями одного с ними вероисповедания, т.е. массовому сознанию характерна тесная связь между этнической и религиозной идентичностями в форме одновременного обозначения: а) «для меня очень важны мои национальная и религиозная принадлежности»; б) «для меня очень важна моя религиозная принадлежность».

2. В позициях православных наблюдается «размытость» в определении статуса (важности/неважности) религиозной принадлежности: так каждый четвертый опрошенный придерживается суждения *«для меня не очень важна моя религиозная принадлежность»* и каждый пятый *«для меня совсем неважна моя религиозная принадлежность»*. По совокупности суждений - *для меня не очень важна моя религиозная принадлежность»* и *«для меня совсем неважна моя религиозная принадлежность»* - в общественном сознании православных превалируют над позицией о значимости конфессиональной принадлежности.

3. Роль религиозного компонента в массовом сознании дагестанских русских довольно высока и он не находится в сильной зависимости от типа религиозности и религиозной практики, поэтому опрошенным характерно констатировать связку «русский - православный», при этом идентичность одновременно, причем на равных позициях, включает в себя не только религиозное, но и этническое содержание. Поэтому опрошенные русские рассматривают «религию как составную часть своей национальной культуры», хотя среди них, по сравнению с другими опрошенными, больше доля придерживающихся противоположной позиции.

Литература:

1. *Пучков П. И.* Соотношение этнического и конфессионального в России // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М., 2008.

2. Старые и новые лики национальной проблемы / Отв. ред. А.А. Галкин. М., 2005.

3. *Пучков П. И.* Указ. Работа

4. *Паин Э.* Ксенофобия и национализм в эпоху российского безвременья // Pro et Contra. 2014. № 1 – 2 (62)

5. Идентичность и консолидационный ресурс жителей Республики Саха (Якутия). Информационно-аналитический бюллетень. М., 2012

6. См.: *Мчедлов М. П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественной жизни современной России. М., 2005; *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2006; *Широкалова Г. С., Аникина А. В.* Политический выбор РПЦ как фактор, определяющий ее будущее // Социологические исследования. 2007. № 10; *К. Каариайнен, Д. Фурман* Религиозность в России в 90-е годы // http: www/religare.ru/article_print.php?num=58; *Кублицкая Е. А.* Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. № 4

7. *Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1983

8. См.: *Каариайнен К., Фурман Д.* Религиозность в России в 90-е годы. http: www/religare. ru/article__print.php?num=58; *Зоркая Н.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2; *Синелина Ю. Ю.* О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7; *Кублицкая Е. А.* Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. № 4; *Возьмитель А. А.* Социология религии и образ жизни // Социологические исследования. 2007. № 2; *Чеснокова В. Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.

9. *Зоркая Н.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2

10. *Анурин В. Ф.* Религия как фактор социальной интеграции // Социологические исследования. 2013. № 1

СЕКЦИЯ 1.

ДЕРБЕНТ – ПЕРВЫЙ МУСУЛЬМАНСКИЙ ГОРОД РОССИИ. ИСЛАМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

СУФИЗМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ОСОБЕННОСТИ ЭВОЛЮЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Акаев В.Х., Солтамурадов М.Д. *(Россия, Грозный)*

Появление суфизма в Дербенте зафиксировано в XI веке и он претерпевает соответствующие видоизменения, что сопряжено с началом распространения ислама и исламской культуры на Кавказе. До арабских завоевательных походов этот многоплеменной и многоязычный регион являл собой мозаичную культуру. Народы региона исповедовали древние языческие верования, в том числе и зороастризм, хотя к этому времени в Армении и Грузии имелись носители монотеизма: иудаизма и христианства.

Народы Северного Кавказа находились в активных экономических, политических и культурных контактах с закавказскими государственными образованиями. А Армения и Грузия, политически и культурно тяготели к христианской Византии. Как отмечал академик Н.Я. Марр: «Армяне и грузины, несмотря на разноязычие, составляли в начальную эпоху христианства один целостный мир» [5, с. 6]. Для христианизации языческих народов Кавказа Византия направляла священнослужителей, создававших церкви и школы. Об этом свидетельствуют раннесредневековые армянские, византийские и грузинские исторические хроники. Опираясь на эти источники, К.В. Тревер пишет, что «…как в Армении и в Иберии, так и в Албании в V в. существовали школы, в которых обучались дети» [11, с. 313].

К моменту нашествия арабов в Кавказской Албании сосуществуют местные языческие верования, секты христианства и зороастризма, секты манихеев и маздакитов. Появление последних на Северном Кавказе связано с переселением в VI веке иудейского племени, изгнанного из Ирана в связи с участием в так называемом маздакитском восстании, вспыхнувшем в конце V века и продолжавшемся до начала VI века. Они заселяют свободные земли, расположенные между Тереком и Сулаком.

В междуречье Терека и Сулака состоялась встреча иудеев-мигрантов и язычников хазар, сыгравшая главенствующую роль в возникновении агрессивного в военном отношении государства Хазария. С точки зрения Л.Н. Гумилева, главным этносом в Хазарии явилось тюркютское племя хазар. Появившись в IV веке из глубин Китая, оно переместилось в низовья Волги, где в течение нескольких веков адаптировалось к новым благоприятным для него природно-

климатическим условиям. Увеличившись количественно, оно осваивает лесистую долину Терека. Ф.Г. Карпович отмечал: «В степях Северного Кавказа жили хазары, народ тюркского племени, вернее смесь разных тюркских племен» [7, с. 38]. Интенсивное освоение ими Терского бассейна и части Северного Дагестана позволило Л.Н. Гумилеву утверждать, что «…родина хазар находилась в низовьях Терека и Сулака» [3, с. 174].

В Хазарии доминировала иудейская религия, что подтверждается трудами авторитетных исследователей [2]. Ко времени образования Хазарии на территории Северного Кавказа существовали собственно кавказские государственные образования, такие как Кавказская Албания (охватывавшая часть Южного Дагестана, Азербайджана, Грузии), Алания, Серир, имевшие тесные торговые, политические и культурные контакты с Грузией, Арменией, Ираном, а также с Византией. Взаимоотношения кавказских государственных образований с Хазарией первоначально носили враждебный характер.

Автохтонные народы Кавказа в течение несколько веков находились во враждебных отношениях с хазарами, притязавшими на их свободу. Но в этом противостоянии, как сообщается в грузинских исторических хрониках, хазары одерживают победу. Взаимоотношения Хазарии с местными государственными образованиями, базировавшимися на торговых, военно-политических и духовно-культурных узах, приобретают стабильный характер. Хазарские войска часто успешно нападали на персидские гарнизоны в Закавказье, совершали походы против Византии, облагали данью Киевскую Русь.

Относительно мирное развитие конфессиональной картины на Северном Кавказе подвергается радикальному изменению в связи с завоевательными походами арабов в первой половине VII века. На Кавказе сталкиваются торговые и геополитические интересы трех мировых держав: Ирана, Византии и Арабского Халифата. Кроме того, на Северном Кавказе в военно-политическом и экономическом отношении доминировала Хазария, тревожившая набегами Иран и Византию. Именно против воинственной Хазарии в течение нескольких веков выступали самые известные арабские полководцы.

Впервые арабы на Северном Кавказе появляются в 642 году, когда, покорив Грузию и Армению, они оказались у стен средневекового города Дербента, входившего в состав Персидской империи. Нынешний комплекс каменных фортификационных сооружений Дербента на месте сырцовых был заложен в IV веке персидским шахом

Ануширваном для ограждения от проникновения в Закавказье воинственных кочевников из Севера. Персидский гарнизон крепости Дербента с покорением Ирана арабами и значительной исламизацией персов, сдает её и переходит в ислам. Покорив Дербент, арабы начинают войну с хазарами, ставшими преградой на пути их северных завоеваний. Арабо-хазарские войны в течение двух веков протекали с переменным успехом.

Арабы, хорошо понимавшие стратегическое значение Северного Кавказа для своей геополитики, проявляли упорство в его покорении, стремились втянуть этот регион в обширное пространство своей империи. Окончательному осуществлению этих планов мешали внутренние междуусобицы в Арабском Халифате, частые восстания покоренных народов.

Арабы несколько раз разбивали войска хазар, вынуждали их правителей принимать ислам, строили на покоренных территориях мечети, в которых создавались примечетские арабоязычные школы, превращавшиеся в центры духовного просвещения мусульман. В отношении горцев-язычников арабы проводили насильственную политику исламизации, а тех, кто оказывал сопротивление, жестоко наказывали. На территорию нынешнего Дагестана завоевателями были переселены десятки тысяч арабов, покоренные ими народы. Они распространяли ислам, вносили в культурную жизнь кавказских этносов духовные ценности, основанные на учении единобожия.

Арабо-мусульманская культура способствовала обогащению аборигенных культур на Северном Кавказе, расширяя их духовные горизонты, формировала универсальное мировосприятие у народов-язычников. В IX-XI веках арабы активно продолжают завоевывать сопротивляющиеся народы, особенно Северо-Восточного Кавказа. Им удается покорить некоторые дагестанские племена: лезгин, лакцев, табасаранцев, аварцев, которые после исламизации совместно с арабскими отрядами насаждали ислам другим народам Дагестана.

Внутренние раздоры, междоусобицы в самом Арабском Халифате не позволяли арабам преодолевать сопротивление непокоренных народов Кавказа. Вместе с тем, отдельные народы Дагестана, подвергшиеся исламизации, проявили себя талантливыми учениками своих духовных наставников. Арабо-мусульманская культура, прививашаяся на культурных традициях народов Кавказа, дает богатые всходы. Появление суфизма на Кавказе связано с деятельностью исламизированных неарабских этносов, прежде всего персов, придавших исламу особенности, проистекавшие из их богатого духовно-

культурного наследия. Персы с древнейших времен отличались глубокой религиозностью и необычайной склонностью к умозрительному мышлению. Приняв ислам без особого сопротивления, они придают ему большую философскую направленность, чем придали ему сами арабы. В отличие от других мусульман персы являлись замечательными мистиками, позволявшими себе большие вольности в иносказательном толковании догматических положений ислама.

Мирза Казем-Бек, пытаясь проследить начало возникновения суфизма, сообщает: «Еще в первые времена ислама, даже при жизни Мохаммада, были некоторые добродушные, благочестивые люди, которые по призванию или вследствие сообщения с христианскими монахами, совершенно удалялись от света и предавались молитве и самоизнурению. Они проводили дни свои в пустынях, ночи в пещерах, питались кореньями трав и другими съедобными растениями и привлекали к себе людей, возбуждая в них любопытство, удивление и уважение к этому подвижничеству. Эти боголюбивые люди впоследствии составили братство, очень похожее на христианское монашество» [6, с. 10]. По мнению М. Казем-Бека, местом зарождения суфизма является Персия, где обнаруживаются следы буддизма и зороастризма, укоренившиеся в народных поверьях, составляя фундамент их мировосприятия. Под воздействием персидской культуры ислам подвергался определенной модификации.

Арабами-путешественниками в X веке в Закавказье фиксируются следы существования суфийских школ. Ал-Макдиси в 975 году писал, что в «…Ширазе (город в Иране) было много суфиев, выполнявших зикр в мечетях после пятничной молитвы и читающих благословение пророку с кафедры». Тот же автор сообщал, что имеется «ханака (суфийская обитель - В.А.) в Дабиле (Двин - столица средневековой Армении), обитатели которой - гностики (ариф) системы тасаввуфа живут в добровольной бедности».

В появлении и распространении суфизма на Северном Кавказе важная роль принадлежит Дербенту, превратившемуся в X-XI веках в центр духовно-культурной жизни кавказских мусульман, а также в город многочисленных суфиев. Об этом свидетельствует ученый и богослов Абу ал-Фарадж ад-Дербенди, житель этого города. Его перу принадлежит трактат по суфизму, озаглавленный «Райхан ал-Хакаик ва бустан ад-Дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей»), первый перевод которого сделан арабистом М.-С. Саидовым [10]. В последующем эта арабо-графическая рукопись ад-Дарбанди была

переведена и получила основательную интерпретацию в фундаментальном труде А.К. Аликберова [8].

Большое количество перечисленных суфийских шейхов, проживавших в средневековом Дербенте, позволяет признать его «городом суфиев». Трактат ад-Дарбенди примечателен тем, что в нем рассматриваются такие суфийско-этические вопросы, как начало и этическая основа деятельности людей истины (суфиев), обходительность, сила воли, справедливость, воздержание от пороков и многие другие. Представленная в трактате география происхождения суфиев, проживавших в Дербенте, общирна: некоторые из них родом из Багдада, Балха, Хорасана, Мерва, Самарканда, Ферганы, Диновара, а также других регионов огромного арабского государства. Многие суфии, судя по их именам, являются этническими персами. По мнению М.-С. Саидова, сочинение ал-Фараджа относится к умеренному суфизму, а именно к хорасанской школе суфизма, к которой принадлежали суфии: Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами, Абдул-Касим ал-Курайши, являвшимися идейными предшественниками знаменитого мусульманского теолога и суфия Абу Хамида ал-Газали.

Трактат «Базилик истин и сад тонкостей» - компендиум нравственно-мистических высказываний, которыми обязан руководствоваться правоверный мусульманин. В трактате сообщается о начале и нравственных основах деятельности людей истины, этикете, обходительности, силе воли, искренности в деяниях, справедливости, воздержании от пороков, плате за грехи, о покаянии и благочестии, богобоязненности, скромности, уединении, смирении, свободе, отшельничестве, щедрости и великодушии, наблюдательности и сострадании, терпении и выносливости, безмолвии, правдивости и искренности, товариществе, дружбе, знании и науке, бедности, рыцарстве, о поисках сближения с Богом, сопротивлении плотской прихоти и надзора над ней, тайном голосе, возбуждении и экстазе, глубоком убеждении.

Анализируя рукопись ад-Дарбанди, А.К. Аликберов значительное внимание уделяет выявлению теософии суфизма, этики суфизма, суфийского кодекса правил, аскетико-мистической практики суфизма [1, с. 544-675], что позволяет шире смотреть на религиозное мировоззрение средневекового человека - приверженца мусульманской культуры. Нравственно-этическая составляющая трактата ал-Фараджа удивительно современна.

Вид тариката, которого придерживался ад-Дарбанди, не установлен. Некоторыми дагестанскими учеными, в частности А.Р. Ших-

саидовым, высказывается точка зрения о том, что ад-Дарбанди находился в тесных контактах с Абу Хамидом ал-Газали, сторонником шафиитского мазхаба, благодаря которым, по всей видимости, распространился и утвердился этот мазхаб в Дагестане. А.Р. Шихсаидов приводит очень важные сведения об изучении в средние века арабомусульманских школах Дагестана трудов ал-Газали, распространявшиеся из поколения в поколение через переписчиков. Возможно, что именно ал-Газали оказал влияние на распространение шафиитского мазхаба среди мусульман Северо-Восточного Кавказа.

На территории Дагестана, Чечни и Ингушетии встречаются большое количество мест захоронения святых, над могилами которых воздвигнуты мавзолеи. Ранняя датировка этих памятников относится к XII-XIV векам. Многочисленные эпиграфические сведения на арабском языке, собранные и переведенные на русский язык А.Р. Шихсаидовым [16], подтверждают факт широкого распространения суфизма в указанный период среди дагестанцев и чеченцев. Изучив эпиграфические надписи на мусульманских надгробных памятниках, А.Р. Шихсаидов приходит к выводу, что «…многочисленные пиры в Южном Дагестане, особенно благовейное отношение к ним, многочисленные мавзолеи на могилах шейхов или пиров, легенды о чудесах, творимых пирами, свидетельствуют о широком проникновении в этот район в XI-XVII веках суфийских идей». Влияние суфизма на Дербент осуществлялось, по-видимому, и через Азербайджан, где он был распространен в указанный период.

По мнению дореволюционного исследователя П. Позднева, утверждению ислама в Дагестане способствовал суфизм. «Уже в X-XI веках дервишество возбуждало кавказских мусульман против некоторых светских князей Дагестана», - пишет он. Далее отмечается, что суфийские братство в конце XIV века вновь возбуждало горцев против «…злоупотреблений некоторых князей и духовных властолюбцев» [9, с. 71-72].

Важные сведения о религиозной ситуации в Чечне и Дагестане дает турецкий путешественник, дервиш Эвлия Челеби, который весной 1666 года прошел Северный Кавказ, начиная с запада, с территории абхазов. Он посещает территории черкесов, чеченцев, дагестанцев. При этом описывает народный быт, обычаи, традиции, верования. Посетив русскую крепость Терки, расположенную на территории нынешней Чечни, он зафиксировал факт наличия суфизма среди жителей этой крепости. Он сообщает, что «…все местные жители, проживающие в крепости - единобожцы, исповедующие учение сво-

их духовных наставников» [15, с. 117]. Это указание на то, что мусульмане в крепости Терки - последователи суфизма.

Турецкий путешественник-дервиш приходит к выводу, что страна Дагестан является исламским краем. В дагестанском населенном пункте Эндери он посещает целый ряд мавзолеев святых: Эль-Хаджи-Джама, Хаджи Ясеви-Султана, Хаджи Абдаллаха Ташкенди. Оказавшись в дагестанской крепости Койсу, расположенной восточнее Эндери, он отмечает, что в ней имеются «…три бани, одна харчевня, семь начальных школ, три медресе, две текке дервишей ордена накшбендийа». Данное высказывание позволяет признать, что впервые указан тип суфизма - накшбандийский тарикат, бытовавший в северной части средневекового Дагестана.

В начале XVII века следы распространения суфизма обнаруживаются и в Карачае. Связано это с деятельностью дагестанских, а возможно, и турецких миссионеров, проникавших в этот регион Северного Кавказа [14, с. 43]. Распространение суфизма среди карачаевцев - практически неизученный вопрос. По мнению дагестанских исследователей, в современной Карачаево-Черкесии идет возрождение суфизма. Здесь сегодня действуют два шейха накшбандийа - Шакайу Боташев и Ожай Биджиев [12, с. 285].

Как отмечает известный дагестанский исследователь ислама А.Р. Шихсаидов, Дагестан в XV - XVII вв. проявляет огромный интерес к творчеству ал-Газали. По его мнению, тяга к его идеям «…связана не только с господством в Дагестане шафиитского мазхаба, не только в возможностях суфизма безболезненно адаптироваться к местным доисламским культам, но и в интенсивной практике прохождения многими дагестанцами учебы в городах Халифата, особенно в Багдаде, в медресе ан-Низамийа, у аль-Газали» [17, с. 11-12].

Во второй половине XVIII века суфийские идеи были восприняты молодым чеченским алимом Ушурмой (1770-1794), позже получившим имя шейх Мансур. Он принадлежал к чеченскому тайпу элистанжи, являлся уроженцем чеченского аула Алды. Его первоначальная религиозная деятельность была нацелена на распространение среди невежественных в духовном отношении горцев высокой нравственности, искоренение насилия, кровной вражды, объединение разрозненных чеченских тайпов через приобщение к ценностям ислама. По утверждению дореволюционного чеченского этнографа Умалата Лаудаева, чеченцы каялись перед ним в грехах и обращались к тоба (покаянию), обязывались не делать дурных поступков, не красть, не курить, не пить крепких напитков, усердно молиться Богу.

Образ жизни, который вел шейх Мансур, описанный У. Лаудаевым, соответствует поведению аскета-мистика. «Народ признал Мансура своим устусом, то есть ходатаем перед Богом: целовали полы его одежды, и так увлеклись религиозным настроением, что прощали друг другу долги, прекращали тяжбы и прощали даже самую кровь (ц1и - чеч.). Люди открывали один другому свои сердца, изгоняя из них злобу, зависть, корысть. Говорят, что тогда народ до такой степени обратился на истинный путь, что найденные вещи и деньги привязывали на шесты и выставляли на дорогах, пока настоящий владелец не снимал их. Такая ситуация продолжалось два года и слава о шейхе Мансуре распространилась среди других народов Кавказа» [8, с. 60], - утверждает У. Лаудаев. Царские агенты, наблюдавшие за ним, доносили, что он становится популярным в народе, склонил к принятию шариата жителей равнин и планирует походы в горы, где чеченцы оставались верными полу-языческим и полухристианским верованиям.

Когда в 1785 году русские войска во главе с полковником А. Пиери разорили и сожгли аул Алды, родной аул шейха Мансура, он объявляет газават и возглавляет горцев. Вместе с тем первоначальная деятельность шейха Мансура имела чисто религиозный характер, вел он себя, как суфийский аскет и мистик. В своих проповедях шейх призывал народ отказаться от греха и пороков, и стремиться к духовному и нравственному совершенству. Стремился на основе шариата к изменению и совершенствованию социальных и нравственно-духовных отношений в горском обществе.

В первоначальной духовно-религиозной деятельности шейха Мансура не было не антихристианских, ни антирусских призывов. Знакомство с архивными делами [14], связанными с его допросом тайным советником Шешковским, позволяет прийти к однозначному выводу, что шейх Мансур не преследовал цель начать войну против русских. Из вышеотмеченного допроса явствует, что Мансур всячески пытался удерживать разгоряченных чеченцев, победивших полки полковника Пиери, от немедленной атаки русских крепостей. Однако ему не удалось эта сделать, и он был вынужден возглавить поход на Кизляр. Атака чеченцев защитниками Кизляра была отбита, нападающие понесли потери, за голову Мансура была объявлена большая сумма денег, и находились и те, кто желал получить эту награду.

Скрываясь от преследований, Мансур покидает родину и переселяется на территорию черкесов, где возглавляет антиколониальную борьбу против русского самодержавия. Здесь важно отметить

следующее обстоятельство: шейх Мансур, проповедовавший борьбу против человеческих пороков, призывавший горцев к высокой духовности, в силу обстоятельств, не зависящих от него, вынужден был стать на путь военной борьбы с самодержавием и объединения для этих целей горских племен. Эта трансформация, происшедшая с шейхом Мансуром - типичный пример перехода суфия-мистика на военный путь во имя освобождения своего отечества от захватчиков.

Таким образом, суфизм на Северном Кавказе в отмеченный выше исторический период приобрел черты политической направленности. Эта же ситуация наблюдается в Дагестане в начале 20-х годов XIX века, когда дагестанский суфий Мухаммад Ярагский, принявший тарикат накшбандийа от шейха Исмаила Кюрдамирского, был вынужден обосновать необходимость газавата против царских войск, начавших интенсивное покорение Дагестана. Этот суфий-мистик благословляет первого имама Дагестана и Чечни Гази-Мухаммада на вооруженное противостояние с царизмом, продолжавшееся многие годы. Нередко на Северном Кавказе во главе народных восстаний против царской власти, а позже и советской власти, становились лидеры суфийских тарикатов, выражавшие протест против власти, ущемляющей их религиозные, этнические и политические интересы.

Суфизм на Северном Кавказе, несмотря на различные национально-политические трансформации, сохранил свои позиции. Не утерял их он и в годы советской власти. По некоторым данным, в начале 20-х годов XX столетия в Дагестане, Чечне и Кабарде действовали 61200 мюридов, сотни суфийских братств тарикатов накшбандийа, кадирийа и шазилийа, во главе которых стояли десятки шейхов [12, 274]. Эти братства существуют и в начале XXI века, сохранив свои организационную структуру, идеологию и ритуальные практики.

Литература:

1. *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI - XII вв.). М.: Вост. литература, 2003.

2. *Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962; Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии. М., 1966; Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории восточной Европы и Кавказа. М., 1990; Павич Милорд. Хазарский словарь. С-Петербург, 1998.

3. *Гумилев Л.Н.* Тысячилетие вокруг Каспия. Сочинения. М.: Айрис-пресс, 2003.

4. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998.

5. Кавказ и памятники его духовной культуры. Петроград, 1919.

6. *Казем-Бек М.* Мюридизм и Шамиль. Махачкала, 1990.

7. *Карпович Ф.Г.* Арабы и тюрки в Бакинском крае и введение ислама // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXVII. Тифлис, 1900.

8. *Лаудаев У.* Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI. Тифлис, 1872.

9. *Позднев П.* Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886.

10. *Саидов М.-С.*. Рукопись Абубакра Мухаммада, сына ал-Фараджа ад-Дербенди «Райхан хакаик ва бустан ад-дакаик» («Базилик сад истин и сад тонкостей») // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Состав. А.А. Исаев. Махачкала, 1991.

11. *Тревер К.В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.-Л., 1959.

12. *Ханбабаев К.М., Вагабов М.В., Исмаилов А.Ш., Вагабов Н.М.* Религиоведение. Махачкала, 2009.

13. Центральный государственный архив древних актов. Ф. 7. Ех. 2777.

14. *Челеби Эвлия*. Книга путешествий. Ч. 2. М., 1979.

15. *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана. М., 1984.

16. *Шихсаидов А.Р.* История суфизма в Дагестане // Суфизм как фактор сохранения мира и стабильности: Материалы Республиканской научно-практической конференции (24 мая 2004 г.). Махачкала, 2004

ПЕРСОЯЗЫЧНЫЙ ПОЭТ ДАГЕСТАНА

Акбари М. (Иран, Тегеран), Мамед-заде Н.Г. (Россия, Махачкала)

Дагестан с Ираном связывают древние исторические, культурные, языковые и литературные связи. Корнями своими они уходят во времена существования на территории современного Ирана Мидийского государства, а на территории современного Дагестана - Кавказской Албании [7, с. 92].

Особого развития культурно-исторические связи Ирана с Дагестаном принимают во времена Ахеменидов, когда и начинается распространение на территории современного Дагестана иранской религии - зороастризма[8]. Тогда же иранские шахи начинают задумываться и об укреплении своих позиций на данной территории.

Во времена Сасанидов начинается возведение на территории Дагестана фортификационных сооружений, основным из которых следует считать дербентскую крепость. Со времени своего возникновения Дербент постоянно находился в сфере культурного влияния Ирана. Сначала, находясь в составе Сасанидского Ирана, а затем, перейдя в руки арабов, Дербент был центром распространения на Северном Кавказе персидской культуры, литературы, языка и искусства.

Неразрывная духовно-культурная связь Баб ал-Абваба, как именовали средневековый Дербент арабоязычные историки, с Ираном чувствовалась во всем. Когда в Иране официальной религией был зороастризм, в Дербенте действовали зороастрийские проповедники [8], в исламский период здесь точно также, как и в Иране начинают распространяться суфийские представления, а суфийские шейхи Дербента были известны далеко за пределами Дагестана (Абу Бакр ад-Дарбанди) [2]. С приходом к власти в Иране Сефевидов и объявления шиитского толка ислама официальной религией Ирана, в Дербенте начинает распространяться шиизм и уже шиитская культура, а дербентские ученые-шииты вносят большой вклад в становление шиитской идеологии и теологии (Фазел Дербенди) [9, с.122-125]. В средние века в медресе Дербента, а позднее и в учебных заведениях других городов Дагестана велось преподавание персидского языка и литературы. Не говоря уже о том, что в Дербенте постоянно проживала крупная персоязычная диаспора.

Все это обуславливало проникновение в Дагестан письменных памятников персидской литературы. Персидская литература пред-

ставлена здесь как в виде рукописей, так и в виде литографии. Особо следует отметить большое присутствие в Дагестане и, в частности, Дербенте поэтических произведений на персидском языке духовного и религиозного характера.

Само собой разумеется, что подобная связь Ирана с Дагестаном не могла не отразиться на развитии в Дагестане местной персоязычной духовной поэзии. Уже с XVI века дагестанские ученые, деятели, поэты и писатели начинают использовать персидский язык в своих произведениях, а в XVIII веке в связи с широким распространением в Дагестане персидской литературы появляются словари, составленные дагестанцами с переводом персидских слов на родные дагестанские языки [1, сс. 91- 92, 94-97].

В последнее время в научной литературе усиливается интерес к проблеме развития традиций персидской литературы в чужих для них культурно-исторических условиях. Однако этот вопрос малоизучен в Дагестане. Представляется, что при рассмотрении данного вопроса следует подчеркнуть необходимость более серьезного подхода к вопросу диалектики традиций персидской классической литературы в Дагестане. Особо актуальной проблемой здесь предстает исследование идейно-тематической и художественной структуры персидских литературных традиций в Дагестане.

Среди того небольшого объёма информации в области персоязычной поэзии, которой мы располагаем, особо можно выделить духовную поэтику. Дагестанские поэты, в частности поэты дербентского литературного круга, избрав языком выражения своей лирики персидский язык, направляли все свое умение в сочинении стихов в русло воспевания и оплакивания святых ислама, вознесения хвалы Богу и Корану, возвеличиванию «божественной любви» и т.д.

Одним из самых известных таких поэтов, творивших на персидском языке, был дербентский поэт Мирза Мухаммад Таги ибн Ибрахим Ага Мухаммад ад-Дарбанди, известный как Гумри (горлица) или Гумри-е Голзар-е Хосейни (горлица цветника Хусейна). Гумри Дарбанди родился в 1819 г. (1235 г.л.х.) в городе Дербент. Он вырос в своем городе, и там же прошел полный курс исламских наук и риторики [11, с. 311]. Гумри с детства хорошо знал арабский и персидский языки [12, с. 310], и это послужило причиной его глубоких знаний в области восточной (арабской, персидской и азербайджанской) литературы. Неплохо Гумри был знаком и с русским языком.

Несмотря на то, что поэт жил в XIX веке, о Гумри сохранились достаточно скудные достоверные данные. В трудах современников о

нем говорится лишь то, что он был дербентским торговцем и очень искусным поэтом, писавшим на персидском и азербайджанском языках. Некоторые данные о поэте сохранились в его диванах (сборниках стихов). Так, в сборнике Канз ал-Масаиб (сокровищница страданий), написанном на азербайджанском языке, говорится о том, что Гумри провел свою молодость (до 30 лет) «…в воспевании подобных месяцу бровей красавиц» и занимался любовной лирикой [3, с. 3-4]. После тридцати лет Гумри «пробуждается», и, раскаявшись, становится на праведный путь, т.е. путь воспевания и оплакивания семейства пророка ислама Мухаммада (Ахл-е бейт), в особенности внука пророка ислама - мученика Хусейна. Подтверждение тому можно найти и в персидских стихах самого Гумри, где он говорит о том, что уже 40 лет он (точнее его стих) является «…украшением траура по шаху Кербелы» [5, с. 40]:

از بار عمر خویش چهل و دو سال هستم
پیرایه عزای شه کربلا شدم

До сегодняшнего дня не сохранилось примеров любовной лирики Гумри Дарбанди, и возможно, что сам поэт послужил тому причиной, не желая распространять свои противоречившие его поздним убеждениям стихи. По этому поводу сам поэт говорит [5, с. 10]:

كفايت‌مي‌كند قمري‌اين‌دولت‌ونعمت
شدي‌در عمر مدّاح‌در شاهنشاه‌امّت

Хватит Гумри этого богатства и благ,
Стал ты в (своей) жизни панегириком (у) врат шахиншаха уммы.

В некоторых источниках говорится о том, что Гумри был крупным торговцем Дербента [10], и так как он был представителем обеспеченных слоев Дербента, то всячески помогал нуждающимся и нищим [11, с. 4]. Гумри также ежегодно в траурный месяц Мухаррам перед своим домом на площади, которая сегодня носит его имя, устраивал религиозные театральные представления - та’зие.

В некоторых современных источниках, описывающих жизнь Гумри, говорится о том, что он вначале уделял особое внимание проведению та’зие, но затем по религиозным убеждениям являлся противником проведения этого обряда[11, с. 4-5]. Однако в персидских стихах поэта мы видим обратное. Гумри, порицая противников проведения та’зие (или шабих), называет данный обряд «лозунгом ислама» в своей стране и неотъемлемой частью траура по имаму Хусейну [5, Л.81 Б]:

شبیه‌در بلد ما شعار اسلام‌است
بلا شبیه‌عزا بلکه‌غیر مقدور است

Двое сыновей поэта (Мирза Махди и Мирза Джафар) после участия в беспорядках в городе Дербенте были арестованы царскими властями, а затем высланы в Иркутскую губернию [11, с. 5]. Гумри, желая освободить их, отправляется в Тифлис, а затем в Санкт-Петербург. Однако усилия поэта были тщетными, его сыновей не отпустили.

Не теряя надежды, Гумри отправляется в Тегеран в надежде, что персидский шах посодействует в вопросе об освобождении его сыновей. По утверждению старожилов города Дербента, а в частности Гусейнова [6, с. 444], поэт получил аудиенцию у шаха, но с уверенностью говорить о данном факте нельзя, так как никаких других исторических подтверждений тому нет.

По всей видимости, данный визит в Иран произошел в 1300 году по хиджре (1883 г.). В данной поездке поэта сопровождал его племянник Мухаммад Салех. Поэт в Персии посетил священный для шиитов город Мешхед, где находится мечеть-мавзолей восьмого шиитского имама Али ар-Ризы. Вот что Гумри говорит по этому поводу:

«Хвала Аллаху, господу миров! Так как в тысяча трехсотом году Его Светлость Одаривающий дарами одарил грешного и осрамленного раба (своего) бесконечным счастьем, удостоил (милостью) посещения восьмого имама его светлости имама Резы (мир ему!), при входе в город Машхад по милости Господа Всемилостивого были сочинены двенадцать касыд, шесть из которых на тюркском и шесть на персидском (языках), во хвалу того господина всех людей, и каждый день многоуважаемый племянник (мой) Мохаммад Салех читал по одной касыде на благословенной площади того великого имама при огромном скоплении людей лицом к священной могиле…» [5, с. 40]. В тот же год в городе Тебризе (Иран) был издан первый сборник стихов Гумри на азербайджанском языке под названием «Канз ол-Масаеб» («Сокровищница скорби»).

Визит Гумри в Иран, в ходе которого он преследовал цель достижения расположения шаха и его заступничества за своих сыновей, не дал никаких результатов. Гумри смирился с арестом сыновей и старался видеть в том волю Аллаха. По возвращении Гумри Дарбанди начинает составлять новый сборник стихов. Этот сборник, который не совсем можно назвать новым, а скорее дополненный новыми азербайджанскими и уже персидскими стихами, был назван «Диван-е Камель» (полный сборник). В «Диван-е Камель» вошло более 1200 бейтов на персидском языке.

Однако составление Дивана не остановило Гумри. Он начинает сочинять новые стихи, большую часть которых составляет персидская лирика. Новый его сборник стихов, в который включены несколько касыд на арабском, и, по традиции, стихи на персидском и азербайджанском языках, был назван «Канз ол-Маареф» («Сокровищница познаний»). После смерти поэта, в 1309 г.л.х. (1891-1892 гг.) в сборник были добавлены стихи сына Гумри - Мирзы Али Аббаса, взявшего псевдоним Рийази. Сейчас рукопись сборника хранится в институте рукописей Академии наук Республики Азербайджан.

Стихи Гумри представляют собой духовную, мистическую поэзию ислама. Они полны прекрасных, новых для персидской поэзии метафор, аллегорий. Стихи поэта представляют интерес не только в качестве материала для изучения истории персидской поэзии в Дагестане, но и как блистательный пример религиозной поэзии XVIII-XIX вв. Ирана. Изучение поэзии этого славного поэта, чьи стихи популярны и читаются по сегодняшний день, показывает влияние суфийской и шиитской мысли Ирана на развитие суфийской и шиитской культур Южного Дагестана.

Литература:

1. *Алибекова П.М.* Каталог персидских рукописей института ИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала. 2001

2. *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. М., 2003

3. *Гумри Дарбанди*. Канз ал-Масаеб. Тебриз. 1300 по л.х.

4. *Гумри Дарбанди*. Канз ол-Маареф. Л. 81 Б.

5. *Гумри Дарбанди*. Диван-е камел. Тегеран. 1372 по с.х.

6. *Гусейнов Г.-Б.Я.* Краткая энциклопедия города Дербента. Махачкала. 2005

7. *Дьяконов И.М.* История Мидии. М.-Л., 1956

8. *Курбанов Г.М.* Зороастризм в средневековом Дагестане. М., 1988.

9. *Мамед-заде Н.Г.* Дагестанский ученый из Ирана // Иранодагестанские культурно-исторические связи. Сб. тезисов международной научной конференции. Махачкала, 2005

10. *Назир ад-Дуркели.* Нузхат ал-азхан фи тараджим улама Дагистан. Рукописный фонд Института ИАЭ.

11. *Рахимов Натиг*. Вступление //Гумри Дарбанди. Сечилмиш асарлари. Баку, 2004

12. *Феридун Бej Кучарлы*. Азарбайjан адабийат. Баку. 1978. Т. 2.
13. *Шердуст Алиасгар*. Амузеш-е забан-е фарси дар джомхури-е Азарбайджан. Тегеран. 1374 по с.х.

НЕВЕЖЕСТВО - ОДИН ИЗ САМЫХ ОПАСНЫХ ПОРОКОВ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Алибутаева Т.Ф. (Россия, Дербент)

Знание противодействует невежеству - одному из самых опасных пороков человечества. Из истории известно, что Мухаммад (С.А.В.) и его сподвижники ставили знание выше дополнительных действий поклонения, поскольку невежество в проявлении благочестия, в подчинении повелениям Всевышнего может сыграть с невеждой злую шутку. Человек, будучи невеждой, может иметь представления, в корне расходящиеся с учением ислама, а заблуждаясь сам, может ввести в заблуждение и других. По утверждению многих исламских ученых, знание - это указание на разрешенное и запретное для человека, маяк пути обитателей Рая, друг в одиночестве, спутник на чужбине, собеседник в уединении, оружие против врагов и украшение у друзей [1. с. 4 - 6].

На сегодняшний день все еще находятся люди, призывающие именем религии к перманентному вооруженному «джихаду» (борьба с неверными) за скорейшее создание единого теократического государства мусульман - Халифат. Разумеется, подобная риторика не может оставить равнодушными представителей иных конфессий, как и многих мусульман, которые не хотят навязывать другим народам собственное мировоззрение и образ жизни силой [2, с. 6].

«Нет принуждения в вере» - незыблемый принцип Ислама. Но многие невежественные люди этим правилом пренебрегают, вербуют будущих террористов, приводя переводы различных отрывков из Священного Корана на «свой лад», настраивают подрастающее поколение на неблагочестивые деяния, которые ни окружающим людям, ни самой религии не приносят никакой пользы. В результате - террористические акты, взрывы, захват заложников, пожары, поджоги, и самое страшное, - убийства. Этот список бесконечен… Муфтий Дагестана Ахмад-хаджи Абдуллаев в своей статье в духовно-просветильском журнале обращается к видению великого русского мыслителя Л.Н. Толстого, которое не утратило актуальности сего-

дня, в наши дни. Более 100 лет назад великий гуманит написал в известном журнале «Слово»: «Всегда именно непонимающие люди желают толковать учение и своими толкованиями извращают и ослабляют его; во-вторых, большинство ищет видимых форм проявления учений и переводит на вещественный, духовный смысл учения» [1, с. 6].

Особую опасность для общества представляют те из наших «единоверцев», которые агрессивно пропагандируют идею всемирного исламского Халифата. Конечно, с точки зрения религии халифат является действительно наилучшей формой правления, но современное общество, в котором мы живем, диктует свои правила, которые гражданами соблюдаются, и самое главное: любой гражданин должен помнить об одном из главных и фундаментальных принципов ислама – терпимости к иным мировоззренческим позициям. Главенствующими должны быть умеренность и здравый смысл. На мой взгляд, невежда может позволить себе на сегодняшний день свободно, одностороннее и упрощенно толковать очень сложные явления жизни, которые характерны для «джахилей» (малообразованные люди, имеющие поверхностные знания), что приводит к плачевным последствиям.

Например, в моем родном ауле крайне сложное положение в настоящее время. Молодые люди с семьями, причём, среди них есть студенты ВУЗов и выпускники школы, отправляются в Сирию для совершения главной, по их мнению, миссии - джихада. Молодые люди даже не понимают тонкостей религиозного учения, не получили должного религиозного образования в медресе, но несмотря на это, боевой дух и желание «внести свою лепту в историю ислама» налицо. Я считаю, что в каждом конкретном случае необходимо учитывать специфические условия, проявлять готовность к компромиссу, гибкость и, в конце концов, - просто здравый смысл. Живя в современном обществе, в XXI веке нужно реально оценивать современную геополитическую ситуацию. Мне не безразлично, что мои односельчане, поехав в Сирию, желая узаконить на этих землях, да и вообще во всем мире халифат, начали вести военные действия и погибли… Их много, все молодые ребята… Горький опыт подсказывает, что эти молодые ребята оказались жертвами миссионеров, владеющих специальными технологиями вербовки и «промывки мозгов». От их рук может погибнуть множество невинных людей. Тем, кто обратил оружие против мирных жителей, на мой взгляд, безразлично, кто перед ними: взрослые или дети. Безразлично горе их род-

ных и близких, надевающих траурные одежды после очередного теракта. Терроризм - мощное оружие, инструмент, используемый не только в борьбе против власти, но и иногда и самой властью для достижения своих целей.

Личный пример каждого из нас может иметь большое значение. Своими благочестивыми поступками, терпимым отношением к последователям других конфессий, мы можем показать пример окружающим, в результате чего имидж мусульманина изменится и представления о нашей религии будут положительные. Очень часто можно услышать, что ислам - религия зла и насилия, потому что жертвами террористов становятся невинные граждане. Самой большой опасностью проявления террора являются действия, направленные против мирных жителей. Их цель - запугать людей, внести панику и сомнения, а задача - вовлечь большие массы людей, молодежь, которая легко «клюет», подпадает под влияние псевдорелигиозных идей. Главный способ финансирования террористов - криминальная деятельность, продажа оружия, наркотиков, рэкет, контрабанда, игорный бизнес и т. д.

Возможно, враги ислама не добились бы таких результатов, если бы не поведение некоторых наших фанатичных единоверцев, имеющих слабую осведомленность о сущности религии и поверхностное представление о безбрежном океане истин великого исламского учения. Находятся люди, которые позволяют себе необоснованные суждения по сложнейшим проблемам, касающиеся религии, требующим крайне взвешенного подхода и учета тончайших теологических нюансов. Подлинным проявлением невежества является ситуация, когда, не имея глубоких знаний о религии, истории её возникновения, реальном бытовании, люди делают поспешные выводы и тем самым создает негативные настроения среди молодежи и вообще в обществе в целом. Эмиссары радикального ислама готовы на ложь и откровенные провокации в своей деятельности, а итог - негативное отношение к исламскому сообществу. Необходимо признать, что массовая пропагандистская атака на ислам, как религию, не проходит бесследно, и во многих умах создается стереотипный образ мусульманина, который, мягко говоря, не вызывает положительных эмоций и симпатий. Еще раз хочется напомнить всем, что ислам не терпит насилия и принуждения в вопросах веры, поэтому каждый сегодня должен быть законопослушным гражданином своей страны, своей республики, своего города, при этом сохраняя приверженность общечеловеческим идеалам, к чему призывают все религии спасения, а

мусульманам, конкретно, - личную приверженность к исламскому образу жизни.

Война Запада против ислама, развернутая на информационном фронте сегодня, вызывает бурю эмоций, как у приверженцев ислама, так и других конфессий. Она не имеет аналогов в мировой истории по своей масштабности и беспардонности. Ярким примером может послужить, на мой взгляд, французский сатирический еженедельник «Charlie Hebdo». В нём публикуются карикатуры, репортажи, дискуссии и анекдоты нон-конформистского характера. А это - одна из причин разжигания межнациональной и межконфессиональной розни и нетерпимости среди граждан различных стран. Я поражена невежеством корреспондентов этого журнала. Просто словами невозможно передать то, что чувствую…Убийству журналистов, из каких бы побуждений это не делалось, нет оправдания. Это страшная трагедия. Но должно быть профессиональное осознание опасности нагнетания истерии и исламофобии. Сегодня и без того очень сложная ситуация во всем мире, а статьи и карикатуры еще больше осложнили ее.

Сегодня все здравомыслящие люди должны содействовать формированию толерантности в общественном сознании, зрелой гражданской позиции у подрастающего поколения, чтобы привить ответственное отношение к своей жизни и жизни окружающих. Толерантный человек никогда не будет террористом, националистом, вандалом, не будет уничтожать все вокруг себя и делить людей по национальному признаку. Мы должны помнить, что основными принципами, лежащими в основе толерантности на сегодняшний день, являются принцип равноправия и открытости. Подрастающее поколение должно получать необходимое образование и воспитание, чтобы будущее нашей страны было благополучным.

В наше неспокойное время я думаю, что стоит отбросить мелочные раздоры между мусульманами по малозначащим второстепенным аспектам религиозных ритуалов и обрядов; сосредоточить внимание на активном просвещении подрастающего поколения, приобщении молодежи к самым высоким достижениям человеческой цивилизации; используя нравственно-этические преимущества исламского мира, обеспечить прорыв в научно- техническом, экономическом, социальном развитии; добиться нового качества жизни, которое будет соответствовать нормам ислама и не противоречить нормам морали и нравственности.

С самого зарождения уделяя особое внимание наукам и просвещению, ислам не ограничивает ими человека, всячески приветствуется получение полезных знаний во всех областях. В Коране о науке и просвещении говорится более 700 раз, что еще раз показывает значимость знаний в Исламе. Образованный человек будет приносить пользу обществу и государству, при этом может спокойно соблюдать все предписанные его религией правила, не ущемляя прав и свобод остальных граждан. Я желаю искренне всем добра и мира и уверена - будущее в руках образованных, физически и духовно здоровых людей.

Литература:

1. *Абдуллаев Ахмад - хаджи* // Духовно - просветительский журнал «Ислам». Москва. 2008. №3.

2. *Абдуллаев Ахмад - хаджи* // Духовно – просветительский журнал «Ислам». Москва. 2009. № 23.

УЧЕНИЕ «ЧИСТЫХ БРАТЬЕВ» О ГОСУДАРСТВЕ

Велайати А. (*Иран, Тегеран*), *Моджтахеди* (*Иран, Тегеран)*

Государство благих. «Чистые братья» делят государства на государства, в которых власть находится в руках благих, и государства, в которых власть находится в руках дурных [1, с. 191]. Разница между этими двумя государствами заключается в ключевых отличительных чертах их создателей, являющихся также причинами их возникновения. Смысл государства благих заключается в создателях и причинах возникновения. Оно построено на основе превосходства и единства мнения, а также единства религии и религиозно-правового учения. Это единство, в свою очередь, обеспечивается наличием мудрецов. Иными словами, государство благих построено на договоре, в основе которого лежит нравственное превосходство, коренящееся в божественном законе.

Государство благих, таким образом, является воплощением совершенной политики, которая должна осуществляться в высоко развитом в политическом плане обществе. Эта совершенная политика заключается в управлении, обеспечивающем удовлетворение как телесных, так и духовных потребностей. По мнению «Чистых братьев», для государства благих особо важен вопрос об общественном

договоре, в основе которого лежит совместное стремление к превосходству на основе религии и религиозно-правового учения. Рассмотрение роли общественного договора с целью создания государства благих является важным вкладом «Чистых братьев» в обществоведениие. В этом смысле они являются предшественниками Ибн Халдуна. Это центральная общественно-политическая проблема в их трактатах, придающая им особую ценность: «Знай, что государство благих создается группой ученых мудрецов и превосходных избранных мужей, придерживающихся общих общественно-политических взглядов, исповедующих общую религию и следующих общему религиозно-правовому учению, заключивших между собой договор о том, что они не будут вступать во взаимные споры и будут оказывать друг другу всевозможную помощь. Они поклялись хранить единство во всех вопросах, связанных с религией и поисками лучшего удела в потустороннем мире и стремиться лишь к Богу и заслужению Его довольства»[1].

Рассматриваемое «Чистыми братьями» государство, управляемое превосходным мудрецом, без сомнения, есть государство благих. Они призывают своих друзей и товарищей примкнуть к обществу, построившему это государство.

Государство дурных. Распоряжение телом есть часть человеческого домоустройства. Однако обращение внимания исключительно на тело есть отличительная черта несовершенного домоустройства, лежащего в основе государства дурных. Причиной существования этого государства является обеспечение только материальных потребностей общества. Возможность удовлетворения множества материальных потребностей только большим и развитым обществом, в свою очередь, приводит к возникновению государства дурных.

В отличие от государства благих, сутью которого является превосходство, сутью государства дурных является улаживание мирских житейских дел. Основатели этого государства лишены мудрости, но обладают знанием и навыками управления житейскими делами. Согласно воззрениям «Чистых братьев», с одной стороны, зло является следствием условий существования человеческого общества и естественной психической сущности человека; с другой стороны, они изобразили действительную сущность политического режима и порочность политической власти их эпохи под личиной государства дурных.

Согласно же их собственным воззрениям, государство является следствием реальной сущности человека. Подобно тому, как человек

может являться сосредоточением благ, государство тоже не лишено последних. Следовательно, само по себе оно не есть ни благо, ни зло, но может оказаться и тем, и другим. Данная человеку возможность выбора и естественная воля выбирать тот или иной вид государства очень значима и существенна. В некотором смысле, государство является проявлением особенностей, желаний и склонностей человека.

Трансформация государства. Наряду с причинами возникновения государства, «Чистые братья» внимательно рассматривают также динамику его развития, усовершенствования и упадка. На протяжении истории, всякое государственное устройство претерпевает эволюцию, обусловленную меняющимися общественно политическими условиями и другими факторами. Различием последних объясняется существование в истории различных типов государства. Рассматривая расцвет и упадок государств с философской и социологической точек зрения, «Чистые братья» считают упадок и гибель всякого государства в определенное время неизбежным. Это проявляется как последовательная смена дурных государств благими и наоборот. Такая смена естественно совершается тогда, когда созрели все необходимые условия. У всякого государства есть начало и конец: достигнув своего предела, оно рушится и гибнет, а его место занимает новое государство.

Следовательно, с точки зрения «Чистых братьев», государство является живым организмом, постепенно проходящим через разные стадии цикла развития - детство, юность, зрелость, старость и дряхлость: «Знай, что государство и царство во всякое время переходит от общины к общине и от рода к роду»[1]. Основная причина эволюции государства и перехода власти из рук в руки заключается в самой сущности материального мира: этот мир постоянно уменьшается и гибнет; государство, власть и правление же целиком принадлежат этому миру. Поэтому не следует ожидать постоянства от государства (и материального мира в целом), напротив, постоянно испытываемая им перемена естественна для него. При этом совершаемые государством благие и дурные поступки влияют на скорость его упадка и разрушения. Приметой упадка государства является потеря им состояния равновесия, о чем говорят как об «увеличении злосчастий» и «порче времен». Постигающие государство злосчастья - это прекращение божественного откровения; скудость ученых и благородных людей; несправедливость правителей, порча людских нравов и порочность их поступков; расхождения в воззрениях. В свою очередь, справедливость правителей, их забота о благе народа, получе-

ние благодати с неба, благоустроенность и изобилие на земле, процветание и умножение городов свидетельствуют о крепости и прочности государства.

По мнению «Чистых братьев», залогом процветания и прочности государства является неприкосновенное соблюдение им справедливости (под «справедливостью» они понимают «золотую середину» между излишеством и недостатком). Осуществление справедливости требует знакомства с мудростью (=философией) и способности управлять мудро. Если государство будет мыслить мудро и преследовать разумные цели, оно будет прочным: «Знай, что у всякого государства есть начало, период развития и конечная цель, являющаяся его пределом. Достигнув этой искомой цели и предела, оно с быстротой устремляется к упадку и гибели, а его обитатели становятся презренными. Мощь, радость, удача и победа, в свою очередь, появляются в другой стране, которая с каждым днем становится сильнее, тогда как некогда сильное слабеет, пока, наконец, не исчезает, а новое государство занимает его место» [1, Т. 3, с. 406].

Виды правления. По мнению «Чистых братьев», политические режимы в действительности сводятся к двум видам - халифату и царству. Эти два вида правления коренятся в сущности человека, и каждый из них отражает либо некоторые склонности человека, либо всю их совокупность. Иными словами, образ правления и политический режим является проявлением двух стремлений человека; двойственность правления отражает двойственность человеческой сущности. Совершенный политический режим учитывает обе стороны человеческой сущности. Воззрение о существовании двух образов правления - халифата и царства - является не чем иным, как проявлением двойственности человеческого духа. Халифат есть проявление совершенства политического режима, ибо предполагает, как духовное, так и материальное управление. Царство же предусматривает удовлетворение только материальных потребностей, следовательно, оно несовершенно как образ правления. «Чистые братья» рассматривают понятия халифата и имамата в качестве тождественных: «Знай, что имамат - это халифат (преемственность)» [1,Т.4, с. 111] С их точки зрения, руководство делится на телесное и духовное. Поскольку имамат есть руководство, как таковое, имам должен осуществлять как духовное, так и телесное управление, охватывая дела как этого мира, так и мира потустороннего. Исходя из этого, «Чистые братья» говорят о двух аспектах преемственности: преемственности пророчества и преемственности царства. Преемственность пророчества ка-

сается божественного руководства и управления делами потустороннего мира; преемственность царства подразумевает телесное руководство и управление делами здешнего мира. Политика находит себе необходимую опору в сочетании с религией; религия, в свою очередь, получает должное, благодаря союзу с политикой и политическими законами. «Чистые братья» ссылаются на воззрения древних иранцев и историю пророческого правления и политики, как на источник этой идеи союза религии и политики.

В иранской мысли всегда подчеркивалась связь между религией, политикой и правлением, а законность правления иранских правителей этим обосновывалась: «Знай, что религия и политика являются опорами друг друга и что помимо этого, ни та, ни другая не имеет иных опор. Как пишет в своем завещании Ардашир, религия и царство являются двумя братьями-близнецами, каждый из которых опирается на другого. Религия является основой и фундаментом царства, а царство - стражем религии. То, что лишается опоры, гибнет, и то, что лишается стража, - исчезает. Поэтому царство нуждается в опоре, религия - страже».

Затем «Чистые братья» рассматривают пророков, наделенных либо как пророчеством, так и царством, либо только пророчеством: так, Давид, Соломон и Мухаммад имели как пророчество, так и царство. При этом последний был наделен вторым лишь после своего переселения в Медину; пока он оставался в Мекке, обладал только пророчеством: «Знай, что Бог дал Своему пророку Мухаммаду как пророчество, так и царство; так же обстоит дело с Давидом, Соломоном и Иосифом. В начале своего пророчества наш пророк оставался в Мекке около тринадцати лет, обучая народ религии, чтобы его пророчество обрело себе опору. Затем он переселился в Медину и около десяти лет управлял делами общины, увещевал врагов, брал с них дань, призывал их к миру и оставлению вражды; принимал от них дары и заключал с ними брачные союзы, с тем, чтобы окрепло его царство». С точки зрения «Чистых братьев», царство и политика относятся к здешнему миру, а пророчество - к миру потустороннему. В этом смысле, религия и здешний мир являются противоположностями, однако их можно сочетать посредством воздержания, свидетельством чему служит пример пророков. Правление пророка может быть продолжено в том случае, если его преемник будет руководить общиной, согласно установленным пророком законам. Такой преемник должен обладать необходимыми для этого дела качествами. Если в отсутствие пророка община сохранит единство и достойный пре-

емник (=халиф) приложит усилия для оказания помощи религии, защиты религиозного закона и соблюдения религиозных обрядов и обычаев, то созданное пророком государство сохранится; в противном случае, оно погибнет.

Качества, которыми должен обладать преемник пророка. Как полагают «Чистые братья», преемник пророка должен обладать необходимыми качествами, которые позволили бы ему успешно осуществить, как общественно-политическое, так и религиозное управление. К ним относятся: 1) обладание здоровым телом; 2) хорошее разумение; 3) способность запоминать и хранить в памяти постигнутое и услышанное; 4) проницательность и трезвость в оценке; 5) способность складно излагать свои мысли; 6) любовь к знанию и эрудиции; 7) правдивость и любовь к искренности и правдивости; 8) воздержанность в еде, питье и соитии; 9) крепкая телесная конституция; 10) равнодушие к деньгам; 11) любовь к справедливости и справедливым и ненависть к несправедливости и несправедливым; 12) обладание должной решительностью [1, Т. 5, с. 264].

«Чистые братья» полагают, что преемниками Пророка являются чистые имамы из дома Пророка, в виду того, что они лучше всех знакомы с внешней и внутренней стороной религии и призывают людей к Истине [1, Т. 4, с. 312]. Кроме того, они обладают особым знанием, отличающим их от прочих людей [1, Т. 4, с. 167]. Преданность людям Дома и любовь к имаму Али является общим свойством, разделяемым спутниками и последователями Пророка[1, Т. 3, с. 408].

Противоположной халифату формой правления является царство, которое целиком сосредоточено на телесном управлении. Эта форма правления коренится в природе и врожденном естестве человека, поэтому многие люди склонны к правлению, образу жизни и обычаям царей. Эта склонность коренится в материальных особенностях человека, которыми умело манипулирует эта форма правления. При этом власть султана представляет собой царство и правление, зиждущееся на подчинении и подавлении. Как отмечают «Чистые братья», иногда людские общины управляются не пророком, а особой (или особами), сумевшими одолеть и подчинить остальных [1, Т. 3, с. 407]. Разумеется, и эта форма правления, встречающаяся в истории человечества, имеет место благодаря некоторой пользе, приносимой ею, и некоторым требованиям действительности.

Как полагают «Чистые братья», султанат представляет собой нечто среднее между преемством Бога и преемством Иблиса. С тех пор

как Адам ослушался Бога и послушался Иблиса, удалившись от близости Богу, невзирая на его последующее покаяние, Иблис постоянно строит против него козни. Вследствие этого, человек непрестанно подстрекается Иблисом, из-за чего он склонен к вражде и злу, тем самым принося в человеческую общину насилие и притеснение. Такова сущность царства - точнее, султаната - как второго вида правления, наряду с божественной преемственномтью. «Чистые братья» делят царей на законных и незаконных. Правление незаконных царей крайне плохо и дурно и влечет бесконечные тяготы и испытания. «Братья» сравнивают общество, которым управляют правители-притеснители, со сборищем хищных зверей [1, Т. 4, с. 1 34].

Политические и общественные структуры. Органы обеспечения безопасности, суд и органы, отвечающие за развитие культуры и экономики, являются основными структурами политического режима. За обеспечение безопасности отвечают органы правопорядка, которые должны давать отпор противникам правительства, грабителям, сепаратистам и мятежникам[1]. Канцелярии и приказы ведают делопроизводством, целью которого, в свою очередь, является обеспечение выплаты жалования, сбор налогов, попечение о делопроизводителях, писцах и работниках канцелярии, а также обеспечение процветания сельского хозяйства и благоустройство города. К этой структуре относятся служащие: министры, делопроизводители, писцы[1].

Суд олицетворяет судебную власть, заботясь о поддержании справедливости. Факихи и религиозные ученые следят за соблюдением требований религии в культуре, заботясь о торжестве религиозного закона[1].

Ради сохранения политического режима «Чистые братья» советуют соблюдать следующие принципы:

1) исследование состояния народа, которым управляет власть;

2) отношение ко всякому подданному согласно его поступкам;

3) поддержание справедливости;

4) препятствование несправедливости и притеснению;

5) различение между учеными и невеждами, в том, что касается назначений и награждений;

6) отказ от предпочтения низких и низменных благородным и избранным;

7) прилежный контроль ведения дел и действий ответственных лиц;

8) привлечение советников-единоверцев;

9) избрание наиболее пригодного визира (министра);
10) воздание каждому по заслугам.

Литература:

1. Расā’ил ихвāн ас-сафā’. Байрут, 1975. Ч. 1

РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШЕЙХА МУХАММАДА АЛ-ЯРАГИ

Гаджиева З.Н. (Россия, Махачкала)

В 1794 году будущему верховному муршиду Дагестана и духовному предводителю народно-освободительной борьбы горцев, Мухаммаду Исмаилу ал-Яраги исполнилось 24 года. К тому времени «…шейх Магомет-Эфенди закончил полностью курс наук и знаний в Кюринском округе и остальном Дагестане» [1, с. 152]. Есть сведения в книге «Имам Гази-Магомед» о том, что, ал-Яраги 7- 8 лет обучался в Согратле, а, «…уехав к себе, оставил хорошую славу и не прекращал своих связей с аварцами» [5, с. 100]. Галиб Садыки пишет: «С уверенностью допускаем, что он был учеником своего тестя Магарам-эфенди ал-Ахты, который был весьма популярным во всем Дагестане ученым, знатоком не только духовных наук, но и естественных, а также Магомед из Яраги учился у Сайда аш-Шинази, имевшего большой авторитет в Дагестане и Ширване» [7, с 58]. Молодой талантливый мударрис получил глубокие и разносторонние знания и занимался науками в условиях возрождения арабоязычной культуры в Дагестане в конце XVIII в.

Ал-Яраги происходил из знатной мусульманской семьи. Его дед Ших-Камал-эфенди был известен как мусульманский просветитель, которому принадлежала заслуга открытия исламской школы в Вини-Яраге. Его отец Исмаил-эфенди, являвшийся главным кадием мечети в Вини-Яраге, пользовался большим уважением в округе, а мать - Муминат - была дочерью знаменитого местного алима, Фет-Али Эфенди Гильярского. Сам Мухаммад, соответственно традиции, наследует должность кадия от своего отца. Тогда же у него проявляются недюжинные организаторские способности. Став кадием, ал-Яраги развернул широкую просветительскую деятельность: полностью реформировал медресе своего деда, дополнил религиозное образование многими новыми светскими научными дисциплинами.

Своими стараниями ал-Яраги создает на базе этой школы известный религиозно-просветительский центр в Южном Дагестане. Кроме других улемов, в этом центре стал преподавать и тесть ал-Яраги, Магарам-эфенди, «…большой ученый, преподававший физику и философию» [1, с. 150].

Многие выпускники центра Ярагского стали крупными учеными-энциклопедистами и внесли значительный вклад в культуру Дагестана. В учебный центр ал-Яраги приезжают со всего южного, а впоследствии и с северо-восточного Дагестана, для получения «высшего» религиозного образования. Например, автор «Асари Дагестан» называет Гаджи-Абдуллу из с. Алкадар в Кюре, Абдул-Хакима из с. Ахты в Самурском округе, Гаджи-Амирали из с. Тахиржал в Кубинском округе, Джемалутдина из с. Кази-Кумух.

К. Прушановский в своих «Записках» называет наиболее знаменитые имена аварцев, обучавшихся в ярагском центре - Гази-Мухаммада и Шамиля из с. Гимры. Все эти и другие люди впоследствии станут соратниками и последователями учения ал-Яраги. Таким образом, уже с юности ал-Яраги зарекомендовал себя как ревностного поборника «оживления» мусульманской схоластики, хотя и в местном масштабе. Кроме того, он успел снискать в народе и славу справедливого судьи. Последнее привлекает к нему беднейшие слои населения, всегда нуждающиеся в искреннем покровительстве духовных лиц. Однако ал-Яраги не ограничивается только просветительской деятельностью, а под воздействием общеисламских идей обновления, предпринимает попытки религиозного преобразования. В отношении Дагестана это означало, в первую очередь, попытку расширения юридического поля действия шариата, весьма сильно суженного в этом крае. Ал-Яраги начал с собственного села, Вини-Ярага, хотя он к тому времени уже являлся весьма авторитетным духовным лицом в Южном Дагестане, но трудность этого пути была очевидной. Однако Ярагский - кадий неожиданно для самого себя и окружающих обнаруживает наиболее эффективный способ действия. Он обращается к мусульманской проповеди, способной вызвать эмоциональный подъем в верующих и пробудить их души. В отличие от абстракций религии, проповедь способствовала быстрому усвоению смысла веры, воздействовала на чувства людей. Горец, не воспринимавший до этого застывшую систему обрядов и схоластику, открывался навстречу живой вере и жадно впитывал ее. Проповедь превращала богослужение в мечети из бремени в облегчение души и духовное наслаждение.

Глубоко эрудированный в исламе, владевший мастерством ораторского искусства, тонко чувствующий своих прихожан, а главное, стремящийся пробудить народ к искренней вере, наполнить его существование новым содержанием, ал-Яраги явился именно тем человеком, приход которого был так необходим исламу в Дагестане [6, с. 52]. Не взирая ни на какие трудности, ярагский проповедник решается на активную проповедь шариата - действие, казалсь бы, обреченное на провал в Дагестане. Ал-Яраги начал с четкого разграничения между истинной и показной верой: «Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока или запада, а благочестив, кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в Писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким и сиротам, беднякам и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливы в несчастье и бедствии, и во время беды, - это те, которые были правдивы, это они - богобоязненные» [2, аят 172].

Через проповеди, изобиловавшие аятами Корана, ал-Яраги стремился внушить каждому верующему личную ответственность за свою жизнь: «Те, которые усвоят себе грех, непременно получат воздаяние соразмерно тому, что они приобрели себе»; [2, аят 120]. «Если будете делать добро, то будете делать добро для самих себя; если будете делать зло, то так же для себя»[2, аят 7]. Ярагский, как кадий пропагандирует переоценку всех ценностей, взглядов и привычек, очищение от пороков: «Богу не нужен пост того, кто не отказывается ни лгать, ни практиковаться во лжи» (хадис). Он проповедует равенство мусульман: «Все люди равны между собой как зубцы чесалки ткача; никакого превосходства белого над черным, араба над неарабом» (хадис). Все это впоследствие нашло отражение в рукописном сочинении ал-Яраги «Асар».

Таким образом, ал-Яраги пропагандировал общемусульманские религиозные принципы, но не спешил навязывать горцам постулаты веры в их повседневной жизни, давая им возможность самим осознать и прийти к ним. Это была кропотливая, терпеливая, самоотверженная религиозно-просветительская деятельность, плоды которой не скоро можно было бы пожинать. Кардинальных изменений и сдвигов еще не было. Но именно такая идеологическая подготовка способна была создать самую прочную основу в вере.

Литература**:**

1. *Алкадари Г.-Э.* Асари Дагестан / Пер. с тюрк. яз. Махачкала, 1929.

2. Коран. Сура «Корова», аят 172.

3. Коран. Сура «Скот», аят 120.

4. Коран. Сура «Сыны Израилевы», аят 7.

5. *Магомедова Д.М.* Имам Гази-Магомед. Махачкала, 1993.

6. *Пашаева Ш.Ю.* Мухаммад ал-Яраги и кавказский мюридизм. Махачкала, 2003.

7. *Садыки Г.* Ученый, мыслитель и поэт Мухаммад ал-Яраги // Исламские новости. 1990. 31 декабря.

ПРОБЛЕМА МУСУЛЬМАН В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ САДРИ МАКСУДИ

Гайнанова М.Р. (Россия, Казань)

Дагестан - это страна с древнейшей историей и культурой. Одними из первых религиозных представлений являлись языческие верования. В археологических материалах древнего Дагестана обнаруживаются памятники, свидетельствующие о поклонении небесным светилам, явлениям природы.

Известный татарский деятель Садри Максуди (1878-1957 гг.) в статье «Eski türklerde devlet ve din» (Государство и религия у древних тюрков) писал, что ошибочно предполагать, что такие верования как шаманизм, тотемизм, фетишизм - примитивны. Тюркская религия является одной из самых древних религий. У древних тюрков понятие божественности было очень сильным и до распространения ислама древнетюркские государства не были теократическими [2, с. 72-76]. Для верований древнего Дагестана также был характерен тотемизм.

Исламизация в Дагестане охватила достаточно длительный срок. И её делят на два периода: 1) VII - первая половина X в., связанная с арабами; 2) со второй половины X в. - по XVI в., где активную роль в исламизации играет тюркский элемент. Первоначально ислам распространялся в городе Дербент.

Рассматривая начало XX века, можно у тверждать, что мусульманское духовенство всегда находилось под контролем царской власти, которая стремилась ограничить полномочия Духовного управ-

ления. В работе Государственной думы Российской империи время от времени поднимали вопрос о положении мусульман. Один из активных деятелей начала XX века Садри Максуди в своих выступлениях в Думе II-III созывов (1907-1912 гг.) рассматривал данную проблематику. В 1910 году он поднимает вопрос о праздничных днях мусульман. «Мы, мусульмане, желаем праздновать свои религиозные, национальные праздники. Праздник воспитывает дух нации и религии. Это одно из значительных мероприятий, которые объединяют нацию в одно целое. Принятие закона об утверждении воскресенья и христианских праздников выходными днями является для мусульман унижением национальных чувств. Понимает ли Дума о последствиях таких действий? Комиссия пытается нас, мусульман, заставить праздновать христианские праздники. Мы считаем, принудительность - это нарушение свободы в религии. Отмена религиозных праздников у народов считается вырыванием корня у религии. Потому что религия не существует без праздника и без религии нет священных праздников…Знает ли Государственная Дума сколько на нее надежд возлагают мусульмане?... Для нас, мусульман, объявление пятницы выходным днем является очень важным вопросом» [3]. Садри Максуди на этом не останавливается, в своих статьях на страницах газеты «Йолдыз» он поднимает вопрос о значимости и важности пятницы, как выходного дня для мусульман.

Татарский политик выступал в Думе с требованиями о религиозной автономии и контроле духовенства над школой. Садри Максуди поднимал вопрос равноправия с христианским духовенством, передачу мектебов и медресе в заведование духовных собраний, создание духовных собраний в Туркестане, на Северном Кавказе и киргизских степях. Приводим отрывок из его выступления: «Мы живем в такое время, когда российское правительство и партия русских националистов пытаются русифицировать 108 нерусских народов, живущих под властью царя. Русская печать, советующая зарубежным государствам проводить мягкую политику по отношению к другим нациям, своему правительству предлагает сделать русскими различные народы, живущие на территории Российской империи. И правительство выступает очень резко, особенно против мусульман, хотя 30 миллионов мусульман, проживающих в России, всегда были верноподданными царя… Мы родились мусульманами. Мы живем мусульманами и до последнего дыхания будем защищать наше мусульманство…» [1, с. 67].

Активность С. Максуди во II и III созывах Государственной думы Российской империи можно назвать деятельностью по защите прав всех мусульман, проживающих на территории страны. Он признавал идеи равенства, рациональности, свободы и частной собственности, выступал за свободу печати, слова и равноправие мусульман. После Февральской революции в 1917 г. С. Максуди видит развитие и сохранение языка, религии, культуры в рамках национально-культурной автономии мусульман.

Литература:

1. *Айда А.* Садри Максуди Арсал. М., 1991. - 359 с.

2. *Maksudi S.* Teokratik devlet ve laik devlet // Tanzimat. İstanbul, 1940

3. *Максуди С.* Ял көненең мөселманнар өчен Җомга көн булуын таләп итеп сөйләгән нотыгы // Йолдыз. 1910. № 537. 9 май.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ МЕТОД СИНТЕЗА И КАЛАМА У ФАХР АД-ДИНА АР-РАЗИ

Гайюми М.-Б. (Иран, Кум), Солеймани А.(Иран, Кум), Дежакам А.(Иран, Кум)

Перипатетическая философия достигла благодаря Ибн Сине апогея своего совершенства и могущества. После его смерти она стала распространяться стараниями его последователей, таких как Бахманйар, аль-Джузджани и Абу-ль-Аббас ал-Лаукари. Абу-ль-Хасан Бахманйар б. Марзбан аль-Аджами аль-Азарбайджани (ум. 1065) - персидский ученый XI века из Азербайджана, выходец из зороастрийской семьи, принявший ислам, ученик Ибн Сины, автор фундаментального труда «Китаб ат-тахсиль», в котором изложены взгляды его учителя Ибн Сины на логику, физику и метафизику. Фадль б. Мухаммад ал-Лаукари (ум. 1123) - персидский философ, ученик Бахманйара и автор комментариев к трудам Ибн Сины.

Однако в IV веке лунной хиджры перед философами предстал жестокий и непримиримый враг, который нанес по философской мысли ряд тяжелейших ударов, последствия которых просуществовали куда дольше, чем он сам. Этим ожесточенным врагом было не что иное, как ашаритский калам. Эта богословская школа представляла собой антирационалистическое движение, основателем которо-

го был Абу-ль-Хасан аль-Аш’ари (ум. 935), имевший целью очистить пространство исламской религии от всех инородных элементов. Они считали, что эти элементы проникали в исламскую мысль постепенно. В особенности, это касалось того, что считалось наследием древних греков [1, с. 147-148].

Эта богословская школа (возникшая изначально как антипод мутазилитов) не только выступала с критикой мутазилитов, но и напрямую критиковала греческую философию. Таким образом, была подготовлена почва для философии в духе таких деятелей, как аль-Газали и Фахр ад-Дин ар-Рази (1149-1209), которые выступали с нападками в адрес перипатетической философии. Некоторые мыслители считают, что нападки Аль-Аш’ари, аль-Газали и ар-Рази на рационалистическую философию стали началом постепенного перехода от рационалистической философии Аристотеля к философии озарения и света, которой придерживались сторонники ишракизма и суфии [2, с. 12-18].

Хотя аль-Газали жил в пятом веке лунной хиджры (XI век), а Фахр ад-Дин ар-Рази - в шестом веке (XII век), оба они известны как важнейшие деятели этого движения, сыгравшего ключевую роль в разгроме позиций рационалистов. Однако они отличались друг от друга, потому что аль-Газали, говоривший на языке рациональной аргументации, в своем несогласии с философами прибегал к таким средствам, как обвинение в неверии или грехе, тогда как Фахр ад-Дин ар-Рази никогда не клеймил своих оппонентов этими словами и вообще не выходил в дискуссиях с ними за рамки рациональной аргументации [10, с. 324]. Благодаря тому значению и месту, которое Фахр ад-Дин ар-Рази занимал в истории исламской мысли, далее мы кратко рассмотрим его жизненный путь, образ мысли и некоторые философские идеи.

Имам Фахр ад-Дин ар-Рази был знатоком философии и философом одновременно, потому что он занимался критикой и изучением философских взглядов и представлений, но и сам был способен выдвигать оригинальные концепции. Например, он высказал ряд принципиально новых соображений по таким вопросам, как наслаждение и страдание, правило единого (ка’идат аль-вахид), смысл красоты и безобразия, способность души к речи и созерцание Бога, рассмотреть которые в данном разделе не представляется возможным [5, с. 131].

Следует обратить внимание на то, что как в процессе рассмотрения чужих взглядов, так и входе изложения своих собственных воззрений, ар-Рази опирался на свой особый метод. В первом случае ар-

Рази осуждал следование авторитету предшественников и беспрекословное принятие их слов на веру, но также считал, что нет ничего похвального и достойного в том, чтобы безоговорочно и безосновательно отвергать их мнение. Как он считал, что те, кто ошибочно полагает, что своим несогласием с великими мыслителями и философами прошлого они сами могут занять место в кругу великих мыслителей, лишь разоблачают своими недостойными поступками свою собственную глупость и невежество и выставляют напоказ свою ущербность и неотесанность. Именно в этом отношении ар-Рази советует следовать срединному пути и умеренности, считая условием принятия или отвержения слов тех или иных людей лишь наличие аргументов и доказательства [4, с. 4].

Поступал ли сам ар-Рази в подобных случаях так, как говорил? Некоторые считают, что он впал в крайность, когда имел дело с взглядами Ибн Сины, рассмотренными им в его комментарии к «Аль-Ишарат», который считается важнейшим философским трудом Ибн Сины, и отступился от того, к чему призывал других. Ходжа Насир ад-дин Ат-Туси считал, что ар-Рази перешел границы и поступил несправедливо. Он видел в его поведение нечто подобное тому, когда ученик начинает порочить своего учителя прямо на уроке, и приводил слова некоторых авторов: «То, что Фахр ад-Дин ар-Рази написал в качестве комментария к книге Шейх ар-Раиса (Ибн Сины - прим. пер.), по сути, представляет собой пасквиль» [9, с. 4]. Эти семь причин имеют следующий вид: во-первых, разум осознает сам себя, а чувство не осознает; во-вторых, чувство может приводить к погрешности в зависимости от близости или удаления (от предмета), тогда как расстояние нисколько не мешает разумному постижению; в-третьих, преграда и завеса могут помешать чувственному восприятию, тогда как они не могут помешать разумному постижению; в-четвертых, чувство постигает лишь видимую сторону вещей, тогда как разум может постигнуть, как внешнюю, так и внутреннюю стороны вещей; в-пятых, чувства подвержены многим ошибкам и погрешностям, так что подвижное может представиться им неподвижным, а неподвижное - подвижным, однако с разумом подобных исключений не случается; в-шестых, когда чувство занято восприятием чего-либо, оно не может воспринимать другие вещи, а если разум познает что-либо, его способность к восприятию других вещей только увеличивается; в-седьмых, когда чувство воспринимает какую-либо сильную вещь, оно теряет способность воспринимать более слабую вещь, однако разум противоположен чувство, и постижение

сильной вещи нисколько не мешает ему постигнуть слабые вещи [7, с. 45].

Во втором случае, можно сказать, что ар-Рази был приверженцем примата разума. В своей книге «Джами' аль-'улум» («Компендиум наук»), получившей известность под названием «Джами' ас-Сатини», он указывает, что разумное постижение является более совершенным, чем чувственное, по семи причинам, и даже считает, что данные традиционных наук имеют вес лишь в свете данных рациональных наук. Будучи ашаритом, он считает основы религии рациональными и отстаивает божественные установление, как нечто разумное. По всем шестнадцати вопросам, в которых ашариты выступали против мутазилитов, он не соглашается с ними, но, в то же время, не следует полагать, что он не был ашаритом, потому что он очевидным образом считал правоверием и прямым путем убеждения последователей сунны и согласия (ахль ас-сунна ва-ль-джама'а) и возводил цепочку своих учителей вплоть до самого Абу-ль-Хасана аль-Аш'ари. Ниже представлены шестнадцать вопросов, которых придерживались мутазилиты, и против которых выступали ашариты: 1) атрибуты Аллаха (сиффат Аллах) не являются добавленными к Сущности; 2) атрибуты действия, такие как Творец (Аль-Халик) и Дающий пропитание (Ар-Раззак), не существуют извечно; 3) речь Аллаха, то есть Священный Коран, является сотворенной и возникшей; 4) созерцание Аллаха с помощью глаз невозможно; 5) рабы Аллаха сами создают свои деяния; 6) некоторые из обязательных установлений религии (ваджибат) считаются рациональными; 7) красота и безобразие представляют собой рациональные категории; 8) заступничество Пророка (САВ) не коснется тех, кто совершал великие грехи; 9) способность человека предшествует его действию; 10) для Аллаха является обязательным придерживаться того, что наиболее целесообразно; 11) совершающий великий грех не является ни верующим, ни неверным; 12) вопросы ангелов Накира и Мункара в могиле - это неприемлемая теория; 13) в поклонении нет пользы; 14) не принимаются свидетельства о чудотворствах (карамат) друзей Аллаха (аулийа); 15) запретное (харам) не считается пропитанием (ризк); 16) рай и ад еще не являются сотворенными.

По причине своей приверженности разуму, сочетавшейся, при всем при этом, с верностью ашаризму, Фахр ад-Дина ар-Рази можно считать одним из первых, кто соединил философию с каламом, положив тем самым начало новому направлению мысли [3, с. 93]. Интеллектуальный метод ар-Рази, который он использовал при изложе-

нии своих убеждений и состоявший в синтезе философии и калама, следует искать в его собственных высказываниях. Один из его трудов называется «Аль-фирак фи шарх ахваль аль-мазахиб аль-муслимин ва-ль-мушрикин». В этой книге он пишет о философах: «Их убеждение состоит в том, что мир является несотворенным (кадим) и представляет собой причину, необходимо оказывающую воздействие (муассар би-ль-иджаб), а не действующую по своей воле (фа'иль би-ль-ихтийар). Большинство философов отрицают знание Аллаха и не верят в телесное воскрешение (хашр аль-аджсад). Самым великим из них является Аристотель, которому принадлежит множество трудов, и нет никого более выдающегося в передаче его слов и переводе его книг, чем Абу Али Сина Шейх ар-Раис. Вначале, когда мы занимались каламом, мы питали большое пристрастие к изучению его книг и потратили на это целый период своей жизни. По милости Божьей, мы сочинили книги, которые обеспечили опровержение этих людей (философов - прим. пер.), а именно такие книги, как «Нихайат аль-'укуль», «Аль-мабахис аль-машрикиййа», «Китаб аль-мухлас», «Шарх аль-Ишарат», «Джаваб аль-масаиль ат-тиджариййа», «Аль-байан ва-ль-бурхан», «Аль-мабахис аль-ма'адиййа» - все эти книги были посвящены основам религии и отведению сомнений, вызванных философами. И друзья, и враги признают, что никто до нас и после нас не написал подобных книг» [8, с. 143-145].

Литература:

1. *Абд аль-Хайй*. Мазхаб аль-Аш'ари / пер. доктора Насроллы Пурджавади и Абдольхосейна Азаранга (Тарих-е фальсафе дар эслам). Т. 1. с. 315; *аль-Аш'ари*. Истихсан аль-хауд, с. 4 - 6; *аль-Фаххури, аль-Джурр*. Тарих-е фальсафе дар джахан-е эслами (История философии в исламском мире) / пер. Абдольмохаммада Айати

2. Мазхаб-е Аш'ари, с. 342; *Шейх Са'ид аль-Газали*. Маба'д ат-таби'а (Метафизика)/ пер. доктора Мохсена Джахангири; М.М.Шариф. Тарих-е фальсафе дар эслам (История философии в исламе). Т. 2. с. 12-18; *М.М.Шариф*. Тасир-е Газали (Влияние Аль-Газали)/ пер. доктора Насроллы Пурджавади, с. 70-73; *Сеед Хосейн Наср.* Фахроддин Рази / пер. доктора Алиасгара Халаби, с. 81, 88.

3. Маджара-йе фекр-е фальсафи дар джахан-е эслам (Приключения философской мысли в исламском мире), Т. 1, с. 344, 345; Т. 3, с. 360, 361; Фахр ад-дин Ар-Рази. Там же, с. 93.

4. *Фахр ад-Дин ар-Рази*. Аль-Мабахис аль-машрикиййа. Т. 1

5. *Фахр ад-Дин ар-Рази*. Маталиб аль -‘алиййа.; *Фахр ад-дин Ар-Рази*. Аль-Мухассиль; *Насир ад-дин Ат-Туси*. Шарх аль-Ишарат. Т.1; Т. 3

6. *Фахр ад-Дин ар-Рази*. Аль-Мабахис аль-машрикиййа. Т. 1

7. *Фахр ад-Дин ар-Рази*. Джами’ аль-‘улум

8. *Фахр ад-Дин ар-Рази*. Чардах ресале (Четырнадцать трактатов)

9. Шарх аль-ишарат. Т. 1

10. *Эбрахими Динани*. Маджара-йе фекр-е фальсафи дар джахане эслам (Приключения философской мысли в исламском мире). Т. 1

ДЖУМА-МЕЧЕТЬ VIII ВЕКА КАК ДРЕВНИЙ ПАМЯТНИК КУЛЬТОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ ДЕРБЕНТА

Гасанова С.С. (Россия, Дербент)

Джума-мечеть (Джума месджиди) VIII века - одна из древнейших мечетей мира и самая крупная на Кавказе. Здание Джума-мечети - исторический и духовный центр Дербента.

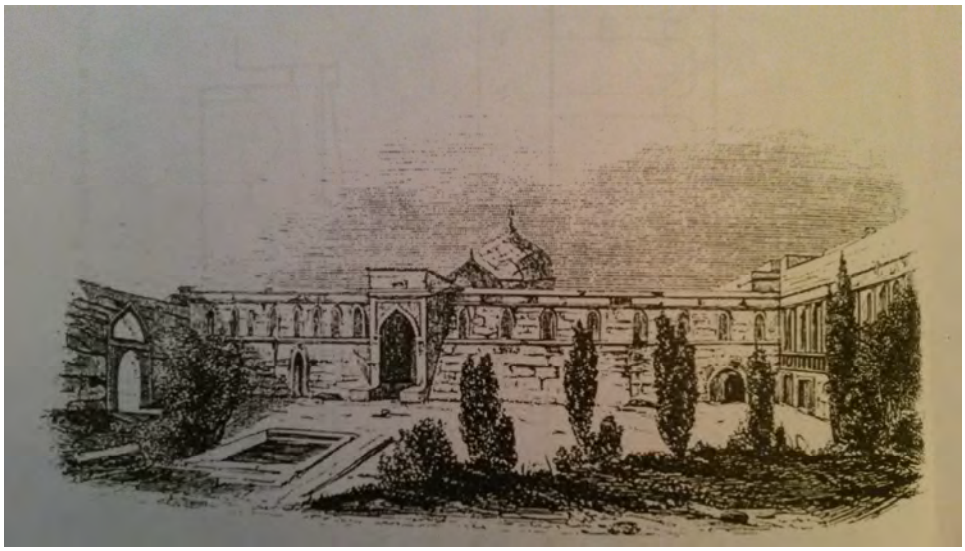
Джума-мечеть VIII века

Многочисленные письменные источники сообщают о строительстве «большой соборной мечети» в 115 году хиджри (733/4г.) завоевавшим Дербент арабским полководцем Масламой ибн Абд-ал-Маликом, которого местная историческая хроника «Дербенд-наме» и народные предания называют Абу-Муслимом. Эту же дату сообщает и арабская надпись, сохранившаяся над центральным входом в мечеть:

«Входите сюда с миром и в спокойствии!
В сто пятнадцатом году хиджри пророка –
Да благословит его Аллах и приветствует
Его и весь его род!»

Весной 732 года огромное арабское войско под предводительством полководца Маслама-бен-Абдул-Малика появилось у стен Дербента. Во времена первых арабских завоеваний городом владели хазары (тюрки). В результате войны с хазарами Маслама овладел Дербентом только в 735 году. Он обратил население Дербента в ислам, построил большую Джума-мечеть, разделил город на семь кисма (от араб. «квартал»), поселил в них арабских жителей из Дамаска, Палестины, Иордании, Куфи, Джазиры и Химса. Один квартал был оставлен за местными жителями и назван хазарским. Таким образом, при арабах в VIII в. Дербент становится центром распространения ислама в Дагестане.

Среди узких кривых улочек старого города, окруженных глухими стенами жилых домов, большой и ровный двор действующей Джума-мечети представляет собой обширную общественную площадь, удобную для различных церемоний, религиозных праздников, сходов горожан и т.д.



Общий вид двора Джема-мечети. Рисунок 1842г.
(из книги И.Березина, 1850 г.)

Комплекс Джума-мечети расположен в верхней (древней) части города и состоит из зданий самой мечети, медресе, квадратного в плане двора между ними, ведущих на этот двор трех арочных ворот, а также жилого здания для духовенства и бывшей мусульманской школы. Джума-мечеть представляет собой прямоугольное, вытянутое с востока на запад здание. Она имеет внутренние размеры в дли-

ну 67 метров и в ширину 17 метров. Формы главного купола над центральной частью мечети и малого купола - шлемовидные. Купол Джума-мечети, поднимающийся над землей на 17 метров и господствующий над рядовой застройкой с плоской кровлей, безусловно, был главным элементом силуэта древнего Дербента, его композиционным акцентом [1, с. 233].

Купол Джума-мечети

Внутренний интерьер Джума-мечети поражает своей грандиозностью и монументальной торжественностью. Свод здания опирается на сорок, вытянувшихся в два ряда, квадратных (1мх1м) колонн, разделяющих здание на три длинных нефа. Стрельчатые арки между колоннами перекинуты поперек нефов. Каждая секция боковых нефов перекрыта полуциркульными, а среднего нефа – зеркальными сводами [3, с. 143].

Джума-мечеть. Внутренний вид

В середине южного нефа имеется выступающий квадратный зал диаметром 9,3 м, перекрытый стрельчатым куполом, который опирается на восемь подпружных арок. Выше них внутренняя поверхность перехода от стен к куполу орнаментированы широким сталактитовым фризом. В южной стене зала устроен михраб - ниша, указывающая направление в сторону священного города мусульман - Мекки. Он расписан декоративным растительным орнаментом и цитатами из Корана. Внутренние стены мечети были украшены несохранившимися сейчас резными штуковыми рельефами. Купольный зал освещается тремя окнами в южной стене и четырьмя проемами размером 0, 95х 0,65 м в нижней части купола. Стрельчатая часть внутреннего убранства восточных ворот украшена орнаментом. По бокам над воротами находятся рамки с вписанными арабскими надписями. Двупольные железные двери имеют стрельчатую форму и отделаны орнаментом из двух изготовленных из проволоки восьмиконечных звезд, заключенные в круг.

Писатель-декабрист А. Бестужев-Марлинский в начале 30- х годов XIX века так описывал Джума-мечеть: «Широкий, четвероугольный двор, помощенный плитою, осененный огромными чинарами, с водоёмом посреди, расстилается, будто ковёр гостеприимства перед мечетью. Трое ворот, всегда отверстых, призывают правоверных от мирских забот в затишье думы о себе. Северная сторона занята рядом келий, западная - высоким навесом айван-убежищем молельщиков от летнего зноя. На юг возвышается древняя, мхом прозеленевшая стена мечети, во всю длину двора» [2, с. 321].

Во двор комплекса ведут трое ворот традиционной для дербентской архитектуры стрельчатой формы: одни с восточной стороны и двое с северной. Самые большие и самые древние ворота расположены на восточной стене комплекса, которая считается сохранившимся участком одной из поперечных стен города. Над воротами, со стороны двора, в кладке имеется стихотворная надпись на персидском языке:

«Шахиншах века шах Аббас, которому сто
Искандеров были слугами.
Сколько дворцовых слуг у него во Вселенной!
Такой шах, чья голова до небес
Возобновил ремонт этих ворот [и] счастьем
шахиншаха [это] осуществилось.
По его [же] приказу возобновлён ремонт
второй стены Искандера.

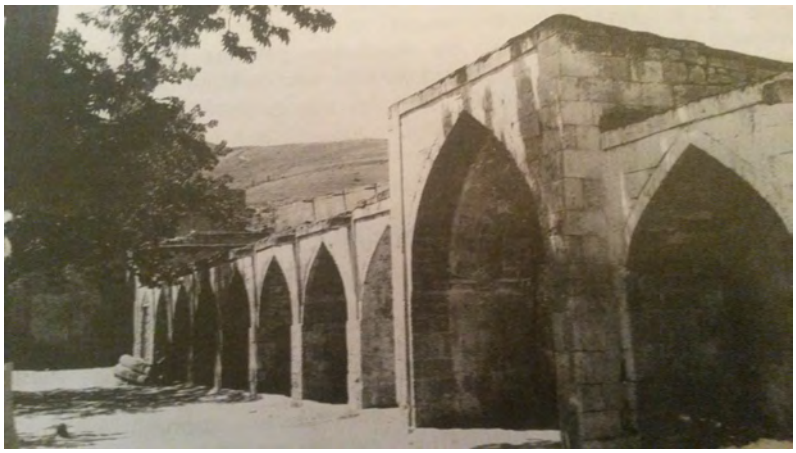
Дата тысяча восемнадцатый год хиджры».
(1018 г. хиджры соответствует 6 мая 1609 г.- 25 марта 1610 г.)

Указанный в тексте «шах Аббас» - персидский шах Аббас I (1587-1629 гг.), который утвердился в Дербенте после восстания горожан против турецкого господства в 1606 году. «Искендер» - Александр Македонский, который в восточной средневековой традиции был символом могущества и великолепия, и которому легенды приписывают сооружение дербентских стен. «Второй стеной Искендера», видимо, следует считать южную городскую стену. Ворота, ведущие во двор комплекса с севера, меньше по размерам и поздние по датам. В кладке одной из них имеется персидская надпись о строительстве в 1815 году.

Можно предположить, что с западной стороны двора, где размещалась древняя торговая площадь, также был вход (или несколько входов), позже заложенные при строительстве помещений для духовенства. На западной стороне двора комплекса, в цоколе помещений для духовенства, был булаг (водоразборный фонтан). Восточную сторону двора комплекса занимает одноэтажное каменное здание тюркской (азербайджанской) школы для мальчиков, построенное в конце XIX века дербентским меценатом Хаджи-Шахмарданом Аминовым, на средства которого содержалась школа.

Медресе, входящее в комплекс Джума-мечети, датируемое XV веком, состоит из ряда небольших, одинаковых по размерам помещений (худжр) для учеников. Перед входом в каждое их них устроены перекрытые стрельчатым сводом лоджии, образующие фасад медресе в виде аркады из тесаного камня. Центральное помещение больше по размерам, чем все остальные.

Двое северных ворот, ведущих во двор, являются частью здания медресе.



Медресе в Дербенте 1957 г.

В центре двора Джума-мечети перед фасадом медресе находится родник (булаг), построенный в виде арочной ниши стрельчатой формы из шлифованного камня-ракушечника.

Обратимся вновь к описанию Джума-мечети Бестужевым-Марлинским: «…Стих из Корана горит над главными дверями. Входите, и вдруг какой-то сумрак объемлет вас, невольное безмолвие уважения покоряет…Тихо журчит молитва правоверных; сидя на коленях или припав к ковру, они погружены в благоговение; ни слух, ни взор не вызывает их внимание на окружённые предметы. Направо и налево по два ряда аркад со стрельчатыми сводами, переплетая на помосте тени столбов своих, уходят в сумрак. Там и сям купы молящихся чуть озарены бледным светом, заронившимся во мглу сквозь небольшие окна сверху. Ласточки реют под куполом и вылетают в поднебесье, будто слова моления; всё дышит отсутствием настоящего…и навевает прохладно-отрадные чувства усталому сердцу» [2, с. 322].

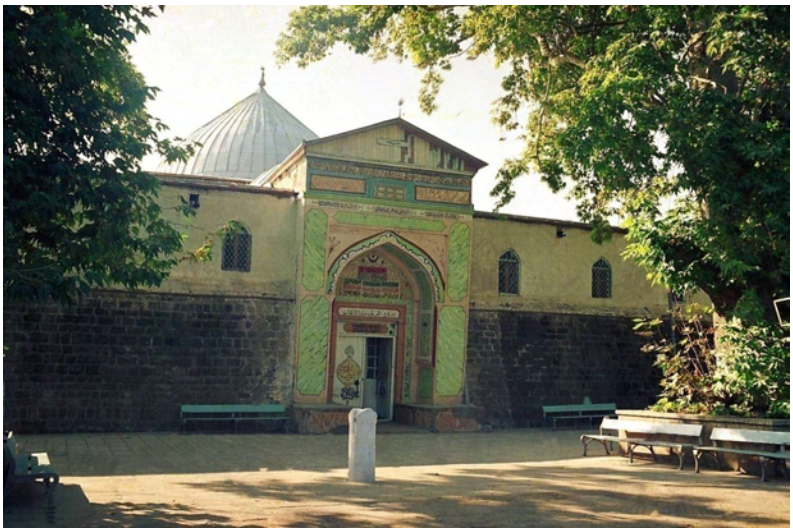
Двор Джума мечети по своим абсолютным размерам 45мх55 м. С северной стороны замощенная площадка ограничена неглубоким арыком, по которому вода из источника поступала в расположенный перед главным входом небольшой бассейн. Во дворе комплекса вдоль фасада здания мечети растут пять вековых платанов, нижняя часть которых защищена квадратными в плане каменными цоколями. Обхват ствола каждого дерева-великана более 10 метров. Развесистые кроны этих гигантов, поражающих своей несокрушимой, богатырской мощью и здоровьем, дают густую тень и прохладу всему двору Джума-мечети даже в самый сильный летний зной. Кто посадил эти деревья, неизвестно. По этому поводу в народе бытует много легенд. В одной из них посадку самого старого платана приписывает мастеру, реставрировавшему здание мечети, который, якобы, сказал при этом, что дерево будет жить столько, сколько будет стоять мечеть. Если принять во внимание надпись на здании Джума-мечети с датой её реставрации в 770 г. хиджры (1368/69г.), то не трудно заметить обоснованность местного предания о посадке платанов перед зданием мечети и следует только удивляться столь пророческим словам зодчего.

Посадка платана перед сколько-нибудь значительными зданиями, как символ долголетия, была традиционна на древнем Востоке. Платан имеет красивый, декоративный вид и дает очень густую тень. Мощная корневая система влаголюбивого платана хорошо собирает подпочвенную влагу, чем предохраняет здание от сырости. Большие

и сильные корни дерева, густо переплетаясь между собой, удерживают грунт на достаточно большой глубине и площади от всякого рода сдвигов и смещений при землетрясениях, сохраняя тем самым от разрушения близстоящие здания. В настоящее время определен возраст платанов - 700 лет.

В рамках всероссийской программы «Деревья - живые памятники природы» дербентские платаны, находящиеся на территории городской Джума-мечети, были признаны памятниками живой природы всероссийского значения и взяты под охрану Совета по сохранению природного наследия нации в Совете Федерации Федерального Собрания РФ. На территории Джума-мечети состоялось торжественное открытие памятной доски, удостоверяющей присвоение платанам статуса «Памятники живой природы». Дербентские уникальные платаны стали достопримечательностью города, республики и всей страны.

Перед центральным входом в здание мечети между платанами врыт цилиндрической формы каменный столб (высота около 1,3 метра и диаметром примерно 0,5 м), предназначение которого вызывает у специалистов множество предположений.



Джума-мечеть. Каменный столб перед центральным входом

Одни считают, что территория комплекса Джума-мечети в древние века была языческим капищем и этот столб следует отнести к атрибуту языческого культа, вокруг которого делалось ритуальное кружение. Согласно версии других, этот столб мог быть древним календарём. Третьи считают это древними часами, когда отрезки суток определяли по солнцу, по длине тени деревьев, столбов, по луне, по расположению звёзд.

Окончательный архитектурно-художественный облик мечети сложился к концу XIV в. Территорию «комплекса Джума-мечеть» с четырех сторон окружают узкие проходы, отделяющий его от жилых кварталов 7 магала. В соответствии с конвенцией о наследии мировой культуры и природных памятников ЮНЕСКО, решением Комитета мирового наследия от 05.07.2003 г. Цитадель, Старый Город и Крепостные сооружения Дербента причислены к памятникам мирового и культурного наследия. Джума-мечеть является частью объектного состава Старого Города.

Литература:

1. *Гусейнов Г.-Б.Я.* Краткая энциклопедия города Дербента. Махачкала: Юпитер, 2005.

2. *Марлинский А.А. (Бестужев).* Письма из Дербента. Полное собрание сочинений, т. 2. СПб, 1834.

3. *Хан-Магомедов С.О.* Дербентская крепость и Даг-бары. Вып.5. М.: Ладья, 2002.

ПАМЯТНИКИ АРХИТЕКТУРЫ КУЛЬТОВОГО НАЗНАЧЕНИЯ ДЕРБЕНТСКОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА

Ибрагимов А.М. (Россия, Дербент)

В России сегодня проживает более двухсот различных народов и этнических групп. У каждого из них свой язык, самобытная культура, вероисповедание. В этих условиях необходимо знать, что свобода религиозных убеждений - одно из основных и неотъемлемых прав человека. Нельзя допускать каких-либо националистических конфликтов, а тем более перерастания их в конфликты религиозные. В нашей стране религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Свобода совести и свобода вероисповедания гарантируются каждому, включая право не исповедовать никакую религию, свободно выбирать религиозные и другие убеждения и действовать в соответствии с ними.

Современная жизнь опутана нитью противоречащих друг другу ценностей и гнетущих социальных проблем. Сознательные молодые люди сталкиваются с множеством трудноразрешимых проблем. В целях формирования терпимости друг к другу, недопустимости религиозного фанатизма, избегания распрей необходимо повышать

уровень в области религиозных знаний. Ярким примером мирного проживания народов различных религиозных конфессий и национальностей является Древний Дербент. Какие только события не происходили здесь на протяжении многих веков его существования. Но, не смотря ни на что, в городе и сегодня царит уважительное отношение к представителям разных народов и вероисповеданий, что ещё раз подчеркивает статус Дербента, как города толерантного.

Одной из основных задач, стоящей перед Дербентским государственным историко-архитектурным и художественным музеем-заповедником является эффективное культурно-просветительное использование национального наследия, развитие образовательной и научной деятельности на базе музея-заповедника. Богатейший материал содержат памятники истории и архитектуры, находящиеся под охраной государства федерального и регионального значения, в том числе и культовые. Это и древние мечети, храмы, святилища. В данной статье обратимся к некоторым из них.

Важное торгово-экономическое и стратегическое значение Дербента предопределило ожесточенный характер столкновения на его территории интересов Арабского халифата и Хазарского каганата - двух крупных держав раннего средневековья. Фактически одним из важнейших последствий арабских завоевательных походов на Кавказ было распространение здесь ислама. Арабская экспансия сопровождалась миграцией - переселением арабов в завоеванные территории. Дербент рассматривался арабами, исповедовавшими ислам, как центр распространения мусульманской религии в Дагестане. Поэтому неудивительно, что в Дербенте на протяжении многих веков большое внимание уделялось строительству мечетей.

Различные письменные источники неоднократно сообщают о строительстве мечетей в Дербенте в разные периоды его истории. Например, в «Дербент-наме» говорится о строительстве в первой половине VIII века арабским полководцем Масламой семи магальных (квартальных) и одной соборной мечети. Разделив город по племенному признаку жителей на семь кварталов, он построил в каждом мечети, которые имели следующие названия: 1) Хазарская, 2) Палестинская, 3) Дамасская, 4) Иорданская Гаммасская, 5) Кесарийская, 6) Джазирская, 7) Мосульская. Сверх этого он соорудил большую главную (соборную) пятничную мечеть «Масджид Джами», т.е. «Джума-мечеть». Надписи сообщают о строительстве ее в 115 г.х. / 733-734 гг. и реконструкции в 770 г.х./1368-69 г. мастером (устад) Тадж ад-Дином б. Муса банна Бакуи. В конце VIII века при халифе

Гаруне-аль-Рашиде в каждом квартале города были построены мечети. Три мечети были построены в конце XIV века ширваншахом Ибрагимом Дербенди. До наших дней сохранились и действуют мечети, древние культовые памятники архитектуры. Джума-мечеть VIII века входит в пятерку древнейших мечетей мира и является объектом культурного наследия федерального значения.

К квартальным мечетям, как памятникам федерального значения относятся: Минарет-мечеть (VIII в.), Кырхляр-мечеть (1748 г.), Килиса-мечеть (XI в.), Бала-мечеть (XI-XIX вв.). К памятникам регионального значения относятся следующие мечети, расположенные в г. Дербенте: Чор-тапе-мечеть (XVII), Базар-мечеть (Папахчылар-мечеть), Фатима-Захра-мечеть, Делал-мечеть, Гуруг-мечеть, Хамшары-мечеть (XIX в.), Мечеть Хаджи Асадулы (нач. XX в.).

Килиса-мечеть - одна из квартальных мечетей, строилась, перестраивалась протяжение с в XI по XIX вв. Она расположена вблизи древнего торгового центра города (7 магал). Мечеть получила свое название (кильса – значит церковь) в связи с тем, что некоторое время (в XIX в. с приходом русских войск) она использовалась как гарнизонная церковь. 22 июня 1806 года в Дербент вошло русское войско. Офицерский состав был расквартирован в цитадели «Нарын-кала» и в домах жителей города. Из-за отсутствия в городе церкви для выполнения христианских обрядов в гарнизоне использовали походный алтарь. При посещении города А.П. Ермоловым в 1824 году, по его распоряжению, здание магальной (квартальной) мечети на торговой площади было переоборудовано под церковь («устроено под церковь во имя св. Георгия Победоносца…»). Над куполом здания был водружен крест. Вход с восточной стороны был заложен, на его месте установили алтарь. В западной стене была прорублена дверь. Здание использовалось под гарнизонную церковь почти в течение тридцати лет. После того как в Дербенте была построена большая соборная церковь и русский военный гарнизон был перемещен в нижнюю часть города, надобность в маленьком храме отпала. В 1866 году последовало распоряжение наместника о возврате здания мусульманам. Мечеть действовала до 1936 года, затем решением властей была закрыта. В середине 70-х годов XX века здание Килиса-мечети было восстановлено и оборудовано под музей «медно-чеканной посуды». С 1994 года здание передано под мечеть и используется по своему первоначальному предназначению. [1, с. 42]

Кырхляр-мечеть расположена в верхней, старой части города Дербента к югу от ворот Кырхляр-капы. Видимо, от места располо-

жения и произошло название мечети. Могилы Сорока мучеников, называющиеся «Кырхляр» (тюрк. «сорок»), находятся близ центральных северных городских ворот Кырхляр-капы и являются местом поклонения жителей. Мусульмане Дагестана и близ лежащих территорий уважают и поклоняются святому захоронению «Кырхляр» в течение многих столетий. Сюда приходят и приезжают с подаянием и подношениями, чтоб просить избавления от мук, болезней и несчастий. Бездетные женщины с молитвой подвязывают небольшие лоскутки на ветки растущих здесь деревьев, веря в чудодейственную силу «Кырхляра» и прося Всевышнего о потомстве. О широкой популярности «Кырхляра», как святилища, говорит тот факт, что еще в древние времена арабы считали погребенных здесь своими сыновьями, персияне - своими соплеменниками, азербайджанцы - своими сородичами. И даже русский купец Федот Котов, под впечатлением увиденного и услышанного о сорока мучениках-шахидах, уезжая из города, тайком от своих спутников поклонился святым могилам. Интересно, что и сегодня, среди паломников очень часто можно видеть людей не мусульманского вероисповедования - христиан и иудеев. Кладбище «Кырхляр» является памятником федерального значения. Решением Комитета всемирного наследия при Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) 5 июля 2003 года он включен в Список всемирного наследия.

Подобные надмогильные плиты имеются и на южном городском кладбище, носящем название «Джум-джум» - по имени легендарного правителя. На одном из них арабская надпись простым и цветущим куфи сообщает: «Это могила Махмуда б. Абу-л-Хасана, сына убитого на пути Аллаха» и дата - 469 г. хиджры (1076-77 г.).

Величественная Бала-мечеть, изображенная на рисунках Адама Олеария (1638 г.) до нашего времени не сохранилась. Во время осады Дербента в 1796 году войсками генерала В. Зубова здание было разрушено. Позже на его месте было построено новое одноэтажное здание с плоской кровлей без купола. О дате строительства, 1225 год хиджры (1810 г.), сообщает резная надпись над клинчатой перемычкой входа. Свой современный облик мечеть получила в 1810 году, когда после окончательного закрепления города за Россией, приступили к восстановлению участков нижних крепостных стен и частично зданий, разрушенных во время штурмов города в 1796 и 1806 годах российскими войсками.

К одной из древнейших мечетей относится Мечеть с минаретом в верхней части старого Дербента. Само здание имеет разнохарак-

терный и скромный облик. В 1960-е годы проводилась реставрация интерьера, фасадов, минарета и конструкции кровли. Чор-тапе-мечеть - памятник градостроительства и архитектуры регионального значения. Возведена мечеть предположительно в XVII в. на 1 магале, который назывался Чор-тапе. Как одно из древних культовых строений Чор-тапе-мечеть являлась редким памятником архитектуры. Делал-мечеть - памятник градостроительства и архитектуры регионального значения. Мечеть построена в нач. XX в. на 4 магале в плотном ряду жилых домов и представляет собой небольшое одноэтажное каменное здание квартальной мечети с невысоким цокольным этажом. Мечеть Хаджи-Асадулы - памятник градостроительства и архитектуры регионального значения. Мечеть построена в начале XX в.

В целях укрепления своего влияния на Кавказе Петр I счел необходимым усиление на занятых Россией провинциях христианского населения. Поэтому после присоединения Дербента в состав России были даны указы императора об оказании экономических льгот армянским христианам для закрепления их на приобретенных территориях. Кончина Петра I приостановила миграцию армян в Дербент. Однако после окончательного установления в Дербенте власти Российской империи переселение армян вновь возобновилось.

Строительство церкви во имя Святого Всеспасителя в Дербенте было начато в 1860 г. и завершено в 1871 году. Проект храма разработал писатель-демократ Г.М. Сундукян, сосланный в Дербент в 1853 году. Фактически - это точная уменьшенная копия православной церкви Георгия Победоносца, воздвигнутого в городе в 1853 г. Верхняя часть здания построена на средства купца Сергея Качкачева. В 1872 году храм был освящен. В 1888 году с запада к церкви пристроена колокольня на пожертвования местного жителя Ованеса Панунцева. В результате гражданской войны храм был частично разрушен. С 1970 года начались реставрационные работы по восстановлению церкви, которая приобрела былой вид в 1980 году. На сегодняшний момент здесь расположен музей «Ковра и декоративно-прикладного искусства» Дербентского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника.

Судьба и время оказались безжалостны к Дербенту, и многое было утрачено. В том числе и одно из значительных сооружений середины XIX века - Городской Собор. Храм Георгия Победоносца был заложен в 1849 году. На закладку храма с большой свитой из Тифлиса прибыл наместник на Кавказе, генерал-фельдмаршал М.С. Воронцов, а на строительстве храма в 1850 году побывал наследник

престола Российской Империи, будущий император Александр II. Руководил строительством, завершенным в 1853 году, инженер-капитан Гершельман. Православный храм был исполнен по проекту флигель-адъютанта полковника князя Г.Г. Гагарина и представлял собой изящный образец византийской архитектуры. Центральный зал вмещал около 500 человек. Внутреннее убранство храма было украшено росписями, а три иконостаса: «Тайная вечерня», «Св. архангел Гавриил», «Св. архангел Михаил» написаны самим Г.Г. Гагариным. Кресты, паникадило «накладного серебра о 36 свечах в три яруса» и подсвечники выполнены известными московскими мастерами. Специально для храма Георгия Победоносца из Астрахани пароходом был доставлен колокол в 113 пудов и 15 фунтов. Над входом в собор установлены первые на Кавказе часы, изготовленные в Одессе. Снаружи здание окружала великолепная литая чугунная балюстрада, а в западной части церковной площади, под аркой подпорной стены были устроены три красивых фонтана. В 1938 году по решению властей храм был снесён.

В самом центре города Дербента сохранилась и действует до сих пор Церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Строительство церковно-приходской школы было начато в 1899 году. Когда в 1901 году в школе был устроен Алтарь, она превратилась в церковь-школу. Новая церковь-школа, находясь в центре проживания православного населения, стала главным образом служить нуждам прихода и оказалась необходимой для церкви. В этой связи в 1902 году в его дворе было построено новое здание собственно школы, а старое полностью отдано под церковь. В 1939 году храм был закрыт, а в 1943 году его вновь передали верующим. Недавно в православной церкви были произведены ремонтно-восстановительные работы, в результате которых построен церковный дом, установлены колокольня и новый иконостас.

Важнейшим элементом общинной жизни евреев являются синагоги. Самые ранние упоминания о синагогах Дербента относятся к XVIII в., но до нас дошли здания, построенные в более позднее время. Далеко не во всех еврейских общинах были специальные здания для богослужения. Часто в маленьких сельских общинах прихожане арендовали жилой дом. Синагога или молитвенный дом почти везде строились по одному типу и представляют собой одну большую комнату, освещенную большими окнами с трех сторон, кроме западной. Рост численности синагог в Дербенте был особенно заметен в конце XIX - начале XX вв. В 2010 г. Дербенте на месте бывшего зда-

ния действующей синагоги открылось новое. Здесь также располагаются детский сад, музей, библиотека и гостиница.

Памятники древней культовой архитектуры являются не только свидетелями непростой истории Дербента, но и неисчерпаемым источником ценнейшей информации о людях, народах, личностях побывавших здесь.

Литература:

1. *Гусейнов Г.-Б.Я.* Краткая энциклопедия города Дербента. Махачкала: Юпитер, 2005.

СВЯЗИ ИРАНА И ДАГЕСТАНА: ПРОШЛОЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Иманипур М. (Иран, Тегеран), Малеки Р. (Иран, Тегеран)

Всевышний Господь в своей благословенной Книге говорит о том, что Он создал людей мужчинами и женщинами, различными племенами и народами, чтобы они лучше познали друг друга. Великие народы Ирана и Дагестана, являющиеся обладателями высокой цивилизации, в ходе своей истории стремились наилучшим образом воспользоваться политическими, экономическими, научными, культурными, литературными, религиозными и другими способами взаимоотношения. Вероятно, мало направлений, по которым между этими двумя народами не было каких-либо взаимных контактов.

Сведения об отношениях Ирана с Дагестаном встречаются со времен Мидийского государства. В те времена Дагестан был составной частью Кавказской Албании, а по утверждению известного русского историка Дьяконова мы должны представлять отношения между кавказской Албанией и Мидийским государством очень тесными [4, с. 92]. Эти отношения больше имели торговый характер [2, с. 813], а в культурном плане связи между ними ограничивались лишь знакомством друг с другом.

Связи между Ираном и Дагестаном заметным образом расширились в период правления Сасанидской династии. В этот период устанавливаются связи между этими двумя регионами по различным направлениям. Политическое направление этих связей объясняется участием дагестанских воинов в завоевательных походах иранских шахов, а после возведения знаменитой Дербентской стены и других

фортификационных сооружений по поручению и посредством иранских архитекторов [11, с. 99] правители этого региона назначались иранскими падишахами и регион считался частью северных территорий Ирана [10, с.238].

Между Ираном и Дагестаном развивались связи и в области культуры. В результате переселения сюда иранцев наблюдалось распространение персидского языка и литературы в регионе [1, с. 46], о чем свидетельствует наличие древнеиранских слов в языках народов Дагестана.

С этого периода в Дербенте и других районах Северного Кавказа посредством иранских архитекторов и привозимых торговцами товаров начало свое распространение иранское искусство (об этом свидетельствуют хотя бы персидские надписи в городе Дербент). Одновременно иранцы предпринимали попытки по распространению зороастризма, являющегося в тот период государственной религией страны [6], что свидетельствует о взаимоотношениях двух регионов и в области религии. После возникновения ислама и распространения этой монотеистической религии на обширных территориях от Испании до границ Китая и от Африки до Поволжья Иран и Дагестан, принимая новую религию, навсегда стали неотъемлемой частью великой исламской цивилизации.

Хотелось бы отметить тот важный момент, что отношения Ирана и Дагестана в области культуры, религии и искусства никогда не основывались на почве навязывания и принуждения, поэтому даже после завершения периода правления Ирана в Дагестане эти связи сохранились и развивались. В качестве примера следует рассмотреть вопрос о распространении ислама. Эта религия, распространившись в Дагестан через Иран, впоследствии в течение длительных веков выступила в качестве животворного и вдохновляющего родника для обеспечения единства и братской солидарности между различными народами этой земли, а также для развития и совершенствования их культурного уровня.

Утверждения некоторых исследователей о том, что суфийские шейхи на Кавказе и Средней Азии находятся под влиянием иранских суфийских традиций, применимы и по отношению к Дагестану, где суфизм во многом определяет религиозные представления людей. Эти утверждения, по всей вероятности, объясняются иранскими корнями ислама. Примером в этом плане может служить популярность учения крупных представителей иранского суфизма Шейха Абдуль Кадера Гилани (суфийский орден «кадирйия») и Хаджа Баха уд-Дина

Накшбанда («накшбандийя»). Другим доводом для подобных утверждений исследователей служит распространенность в Дагестане произведений таких крупных представителей иранского суфизма как Джами, Моулави (Джалал ад-Дин Руми) и других.

В целом наличие религиозной общности в регионе является самой веской причиной нерушимого единства и сплоченности, а также созидательных и взаимоприемлемых отношений между нашими народами. В это время книги на персидском языке пользовались большой популярностью, и редко можно было найти библиотеку, где не хранились бы сборники (дивани) стихов Хафиза, Саади, Низами, Фирдоуси, Джами, Моулави и других представителей персидской поэзии. О привязанности жителей Дагестана к персидской поэзии сказано много, а знаменитая поэма, приписываемая Низами и правителю Дербента - один из подобных примеров.

Влияние иранской культуры, персидского языка и литературы среди дагестанских деятелей культуры и литературы было до того велико, что они сами приступили к сочинению произведений на персидском языке. Среди них можно упоминать дагестанского поэта, автора знаменитых элегий Мирза Мохаммада Таги Гомри Гользар Дарбанди (1820-1882 гг.) [12, с. 79-80], дагестанского историка и поэта Мирза Хасана сына Абдоллаха ал-Кадари (1837-1910 гг.) [8, сс. 79-80, 268-279].

Персидский язык стал языком переписки и образования. Свидетельством тому является личная и административная переписка иранских шахов с дагестанскими правителями, к примеру, приказ шаха Тахмаспа I (1523-1576 гг.) об освобождении от части налогов нескольких районов Южного Дагестана с целью привлечения в свою сторону суфиев из этих районов [5, с. 268-279]. Персидский язык преподавался также в традиционных и религиозных школах Дагестана.

Кроме культурных, научных и религиозных связей между двумя нашими народами существовали еще и торговые связи. Все торговые и экономические связи Ирана с Россией осуществлялись, в основном, через Каспийское море и через Кавказ (главным образом через Дагестан) [7, с. 22]. Эти связи с давних времен были полезными для обеих сторон.

Здесь уместно напомнить и об иранских переселенцах, которые из-за тяжелого социального, политического и экономического положения в самом Иране вынуждены были искать прибежище в этом регионе. Так, с 1891 по 1905 годы на Кавказе были зарегистрированы

от 15 до 62 тысяч иранских эмигрантов [3, с. 33-34]. Среди них был и Абдуррахим Талибов, который переселился в Дагестан в конце 60-х годов 19 века [9, с. 371-375].

Конечно, научные и культурные отношения между Ираном и Дагестаном всегда имели двусторонний характер. Сегодня при исследованиях в области религиозной культуры Ирана особое внимание ученых исследователей привлекает имя знаменитого иранского ученного дагестанского происхождения Мулла Ага, известного под именем Фазел Дарбанди. Кроме того, в персидской литературе невозможно игнорировать известную работу Валейе Дагестани «Тазкират уш-шуара» («Трактат о поэтах»). В настоящее время по всем странам Востока и Запада знают о Дагестане не только по уникальным предметам оружия кубачинских мастеров или табасаранским коврам, а благодаря высокой культуре, стойкости и мужеству его жителей.

Тема данного выступления, посвященная историческим связям Ирана и Дагестана и перспективам развития этих связей, является своего рода попыткой нового рассмотрения длительного исторического процесса отношений между нашими странами, созидательного и развивающегося диалога между культурами этих двух регионов. На наш взгляд, этот диалог не только возможен, но и необходим. К счастью, в последние годы, в этом направлении, то есть в области улучшения научных и культурных связей предприняты эффективные и весьма полезные меры, среди которых можно назвать заключение договора о сотрудничестве между Дагестанским Государственным университетом и Культурным представительством при Посольстве Ирана в России, создание центра иранистики в этом университете, проведение выставок иранской миниатюры и каллиграфии в Дагестане, участие дагестанских студентов на всероссийских олимпиадах по персидскому языку и литературе и проведение сегодняшней научной конференции. Надеюсь, в ближайшем будущем мы с использованием всех политических, культурных и экономических возможностей можем развивать и расширять подобное сотрудничество.

Литература:

1. *Агагодси Аббасголи*. Голестан-е Эрам. (Сады Эдема) Тегеран, 1382

2. *Бартольд В.В.* Арабские известия о руссах // Бартольд В.В. Соч. М. I. Т.2

3. *Годс М. Реза*. Иран в XX веке. Политическая история. Перевод с англ. И.М. Дижура. М. 1994

4. *Дьяконов И.М*. История Мидии. М.-Л. 1956

5. *Козлова А.* Аснад-е фарси аз Дагестан. (Персидские документы из Дагестана) // «Ираншенахт». Тегеран, 1379. №№ 16-17.

6. *Курбанов Г.М.* Зороастризм в средневековом Дагестане. М., 1988.

7. *Мервин Л.* Энтернер. Равабет-е базарганей-е Рус ва Иран дар салхай-е 1828-1914 (Торговые отношения Руси и Ирана в 1828-1914 гг.). Тегеран, 1369

8. *Мохаммад-заде И.* Алкадари //Данешнамей-е адаб-е фарси. (Энциклопедия персидской литературы). Т. 5. Тегеран, 1382

9. *Роушан-заде, Талебов* // Данешнамей-е адаб-е фарси. (Энциклопедия персидской литературы). Тегеран, 1382. Т. 5.

10. Тарих-е Иран аз Солукийан та форупаший-е доулат-е Сасанийан (История Ирана от Селевкидов до распада Сасанидского государства) Составитель Эхсан Яршатер. Перевод (на фарси) Хасана Ануше. Т. 3. Ч. 1. Тегеран, 1380

11. *Тафаззоли Ахмад*. Тарих-е адабият-е Иран пиш аз эслам (История доисламской литературы Ирана). Тегеран, 1376

12. *Ше'рдуст Алиасгар*. Омузеш-е забан-е фарси дар Джомхурей-е Азарбайджан. (Изучение персидского языка в Республике Азербайджан). Тегеран, 1382

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ АСТРАХАНСКОГО РЕГИОНАЛЬНОГО ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ

Имашева М.М. (Россия, Астрахань)

В формировании махалли Астрахани приняли участие персы, тюркские и кавказские народы, исповедовавшие ислам. Более того, в XVIII в. в Астрахани существовал Агрыжанский двор, населяли который торговцы, происходившие от браков индусов с местными мусульманками («татарками») и исповедовавшими ислам [2, л.1]. Название еще одного двора - Гилянского, непосредственно говорит о том, что основателями ее являлись выходцы из этой провинции Ирана.

Сегодня общеизвестно, что, этническую основу городских мусульман составили персияне (собственно персы и азербаджанцы-шииты) и представители тюркоязычных народов, населявших Поволжье России и Среднюю Азию (казанские, пензенские и юртовские татары, ногайцы, казахи, узбеки, туркмены), известные под общим названием «татар»: «…особенность самая резкая и исключительно принадлежащая Астраханской губернии есть разнообразный состав ее народонаселения... В губернском же городе, большинство народонаселения…, составляют Армяне, Татары-горожане и торговцы-Персияне» [1, с. 2-3]. Городские мусульмане были объединены в своеобразные торгово-территориальные корпорации Бухарского, Гилянского и Агрыжанского гостиных дворов (с 1799 г. именовались - татары трех дворов). Существовала в городе и Казанская (Татарская, Старотатарская) слобода. Территориально они располагались в 5 и 6 участках города.

В пригородных селах, Астраханского и Красноярского уездов проживали юртовские татары, которых большинство исследователей относит к потомкам жителей Золотой Орды и ногайцы-карагаши, обобщающее название которых – астраханские татары. Кроме того, в Астраханском и Черноярском уездах села основали переселенцы из Средневолжских губерний: казанские татары, мищари и касимовцы. Впрочем, общая численность мусульманского населения в губернии на начало XIX века была по сравнению, например, с Казанской губернией, не очень большой - 5-6 тысяч в Астрахани и до 20 тысяч в уездах.

В 1802 г. в состав Астраханской губернии была принята так называемая Букеевская Орда. Казахи младшего жуза откочевали в пределы Астраханской губернии и заявили о своем желании принять российское подданство. Их просьба была удовлетворена, так в Астраханской губернии прибавилось еще около 10 тысяч мусульман. Такая этническая пестрота порождала задачу создания наиболее оптимальной формы религиозного управления и организации местных конфессиональных объединений, через максимальную консолидацию и защиту интересов различных этнических групп мусульман, создание атмосферы толерантности и взаимоуважения, что коренным образом отличалось от других регионов, где население было этнически-однородным. Например, татары в Среднем Поволжье, крымские татары в Крыму и т.д.

Забегая вперед, следует отметить, что эту же задачу преследовали при создании АРДУМ в 1990-е гг. Астраханское духовное управ-

ление - единственное, в состав которого входят суннитская и шиитская общины. Более того, особая религиозная толерантность в регионе способствует достижению гражданского мира, меж- и внутриконфессионального сотрудничества на равноправных началах, что безусловно, является и являлось заслугой местного мусульманского духовенства.

Вернемся к истории. Как известно, вплоть до начала царствования Екатерины II положение мусульман в России было тяжелым. Результаты христианизации мусульман в России за два века были весьма незначительными. Хотя в Поволжье и сложилась особая этноконфессиональная группа татар-кряшен, она не составляла большинства среди тюркских подданных Российской империи. К тому же новокрещенные при первой возможности вновь возвращались в ислам.

В период царствования Елизаветы Петровны правительство было вынуждено разрешить строительство новых мечетей, поскольку именно в мечетях, живущие в России татары, согласно их законам, приводились к присягам. В 1756 г. специальным указом было разрешено строительство новых мечетей для татар, живущих особыми деревнями в Казанской, Воронежской, Нижегородской, Астраханской и Симбирской губерниях.

Правительственная политика по отношению к мусульманскому населению Российской империи коренным образом меняется лишь в царствование Екатерины II, которая взяла курс на покровительство исламу, за что получила среди татарского населения почётное звание «Әби патша» (Бабушка-царица). Обнародованный в 1773 г. её Указ «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским правительствам» не только положил конец принудительной христианизации, но и окончательно снял запрет на строительство мечетей. Посетив Казань в 1766 г., Екатерина II лично дала разрешение купцам Юнусовым на строительство в городе каменной мечети. Юнусовская мечеть, построенная в 1767-1771 гг., впоследствии получила наименование мечеть Марджани - по имени татарского просветителя Шигабуддина Марджани, бывшего её имамом. В начале XIX века начинается строительство мечетей и в других городах России вообще, и в Астрахани, в частности. В 1809 и 1819 гг., соответственно, в Астрахани были выстроены первые каменные мечети - Ак-Мечеть и Кара-Мечеть, в стиле позднего классицизма, и сегодня

являющиеся жемчужинами мусульманской культовой архитектуры. Эти мечети стали основой для формирования оригинального архитектурного стиля астраханской мечети.

Возвращаясь к вопросу исторической преемственности, сегодня реставрация старых, строительство и открытие новых мечетей в городе Астрахани и селах области является одним из приоритетных направлений развития АРДУМ. Если в 1990 г. в области действовало 4 прихода, в 1999 г. в качестве учредителей ЦРО АРДУМ выступили 35 приходов, то на 1 января 2014 г. в АРДУМ входило 72 прихода.

Итак, в 1782 г. в Уфе был учреждён муфтият, и мусульманские священнослужители выделились в особое духовное сословие, а вскоре мусульмане России получили собственную конфессиональную организацию. Именным Указом Екатерины II от 22 сентября 1788 г. было создано Оренбургское Магометанское Духовное Собрание с местопребыванием в Уфе. Ему были подчинены все мусульманские приходы России, за исключением Таврической губернии (Крым). В ведении Оренбургского Магометанского Духовного Собрания находилось утверждение избранных мусульманскими общинами приходских имамов и ахунов. Ему подчинялись как средние духовные управления - мухтасибаты, объединяющие по несколько десятков общин, так и низшие - мутаваллиаты. Таким образом, мусульманская община России по существу получила организацию, аналогичную церковной, хотя исторически институт церкви в исламе отсутствует. Это привело к последствиям, далеко выходящим за пределы намерений российского правительства: произошло оформление мусульманского духовенства России в качестве организованной национально-политической силы, результатом чего стало усиление интегративных функций ислама.

Таким образом, в конце XVIII века был достигнут исторический компромисс между татарской элитой и Российским государством. Был признан официальный статус ислама. Мусульмане Внутренней России и Сибири получили религиозную автономию, правда, в весьма усеченном виде. Главным достижением была структуризация всех мусульман России, кроме мусульман Крыма, в единую административную единицу - миллет. Практически все современные татары являются потомками мусульман, объединенных в данный миллет. Взамен татарская элита обеспечивала лояльность мусульман, а также выполняла функции торговых и политических агентов российского государства в казахских степях, Центральной Азии и в целом ряде других мусульманских государств.

В рамках этого указа в Астрахани происходит некоторое упорядочение религиозного управления. Главным среди астраханского суннитского духовенства становится ахун города Астрахани, который одновременно являлся и имамом Ак-Мечети. В связи с тем, что в течение всего XIX века имамами этой мечети были представители семьи Ходжаевых, то они же были и ахунами в 1810-1880-х гг., хотя формально, должность была выборной. Но в 1881 или 1882 г. ахуном становится Мухаммед Салихов (видимо, он женился на дочери ахуна Ходжаева), а последний из Ходжаевых - Мухамедкерим именовался просто приходским имамом. В начале XX века ахуном становится Алимбек Салихов, на долю которого выпали все революционные события начала XX века. В 1918 г. он был привлечен к следствию по делу белотатарского мятежа в городе в августе 1918 г., как один из организаторов, и видимо, расстрелян, так как позднее уже нигде в источниках не упоминается.

Вместе с тем, татарское и казахское население города ахуну в Астрахани не подчинялись. Для юртовских татар главным в духовном отношении являлся казый юртовских татар, ему и подчинялись все сельские приходские муллы (к началу XX века в Астраханском уезде их было 58). В поселке Ханская Ставка, вплоть до 1917 г. существовал институт ахуна общества киргиз-кайсаков (казахов) Внутренней Киргизской Орды Астраханской губернии. Они и указные муллы татарских приходов сел Царевского и Черноярского уездов непосредственно подчинялись Оренбургскому Духовному Управлению. Такая ситуация часто вызывала неразбериху в делах, подсудных мусульманскому духовенству Астраханской губернии.

Тем не менее, к концу XIX века, на территории, подчиненной юрисдикции Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), духовная организация конфессионального быта «магометанства» постепенно стала приобретать более или менее устойчивый характер. Год за годом формировался штат так называемых «указных мулл», то есть официально утвержденных ОМДС и светской властью служителей мусульманской религии. Данные мусульманские духовные лица были, как правило, прикреплены к определенной мечети, могли в случае необходимости получать казенное пособие, командировочные и суточные деньги, пользоваться доходами от исполнения необходимых обрядов (свадьба, заупокойная служба и т. д.), быть свободными от налогов, повинностей. Их дома освобождались от постоя и пр. В начале XX века в Астрахани таких указных мулл было около 28 и 78 в сельских приходах [3, л.15].

В советское время в Астрахани действовали лишь две мечети. Остальные были закрыты в 1920-30-е гг. Тогда же были репрессированы видные религиозные деятели, прежде всего известный мусульманский богослов, историк и педагог, бывший в 1926-1930 гг. астраханским мухтасибом. Главной заслугой советского периода в отношении мусульман Астраханской области стала централизация и систематизация управления махаллей. После революции 1917 г. приходские священник на общем собрании избирали мухтасиба Астрахани, которому организационно подчинялись все приходские священники. Такая система просуществовала до 1999 г.

В конце XX столетия, когда в стране сменился политический строй, и финансово-экономические взаимоотношения стали одной из главных составляющих повседневной жизни, назрела необходимость в создании самостоятельной структуры, которая бы возглавила местные махалля в Астраханской области. 16 марта 1999 года состоялось собрание учредителей ЦРО АРДУМ на котором обсуждался вопрос о внесении изменений и дополнений в Устав Астраханского мухтасибата в соответствии с Законом РФ «О свободе совести и религиозных объединений»[6]. На этом заседании мухтасибат был переименован в Астраханское Региональное Духовное Управление Мусульман в составе уже созданного к тому времени Центрального Духовного Управления Мусульман России. Тогда же была определена и структура АРДУМ [5]:

«1. АРДУМ является самостоятельно созданным объединением и включает в себя Муфтият, иерархически подчиненные структурные подразделения – мухтасибаты, исламские организации, подворья, представительства, органы административно-хозяйственного управления, учебно-воспитательные подразделения и другие учреждения, необходимые для выполнения целей и задач АРДУМ;

2. АРДУМ возглавляет муфтий и управляет им.

3. Органами управления АРДУМ является Совет и Собрание АРДУМ».

6 августа 1999 г. Ильязов Назымбек Актажиевич был назначен на должность председателя Централизованной религиозной организации Астраханского Регионального духовного управления мусульман. 17 апреля 1992 года на внеочередном заседании Шуры (Совета Муфтиев) ЦДУМ России в г. Уфе было принято решение об организации в Астраханской области Регионального духовного управления мусульман и назначении муфтием АО Назымбека-хазрята Ильясова, который к тому времени уже в течение долгого времени был мухта-

сибом Астраханской области. Выступавшие делегаты единодушно поддержали утвержденные нововведения. Приказ о назначении подписал Шейх-Уль-Ислам, председатель ЦДУМ России, Верховный Муфтий, Талгат Сафа Таджутдин. На собрании учредителей было принято решение о юридической регистрации организации, которое помогло облегчить решение вопросов взаимодействия религиозных учреждений со светскими организациями, более того, облегчило курирование мечетей, количество которых в области постоянно растет. Подробно обсуждались вопросы, касающиеся расходов на содержание мечетей (оплата газа, электроэнергии, налога на землю), преподавание основ этики и исламской культуры в воскресных примечетских школах, обучение мусульман основам ислама, намазу, арабскому языку. Данная структура функционировала в качестве подразделения ЦДУМ и курировала 35 мечетей в регионе, относящихся к Центральному духовному управлению мусульман России. Безусловно, здесь мы можем говорить об исторической преемственности, ведь в дореволюционнный период в деятельности астраханского духовенства центральное место занимали вопросы образования.

Для российских мусульман Волго-Уральского региона именно медресе носило системообразующий характер в деле создания общенациональных институтов [7, с.18]. В отсутствие государственности или территориальной автономии или общенациональной сословной корпорации и до создания органа ограниченной религиозной автономии в лице Оренбургского магометанского духовного собрания в 1788 г. именно медресе объединяли разрозненные группы мусульман будущего округа ОМДС. Медресе в городах Поволжья существовали как минимум с эпохи Золотой Орды, но были уничтожены после падения Казанского и Астраханского ханств в 1550-е гг. На рубеже XVII-XVIII в. начинается возрождение мусульманской учености среди татар. Источники по этой проблеме практически не сохранились, и мы базируемся на двух великих мусульманских хрониках: «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Болгар» («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара) Шигабедина Марджани и «Асар» («Следы») Ризы Фахретдина.

Современное руководство АРДУМ также понимает важность религиозного образования. 3 июля 1997 г. на общем собрании Мухтасибатского управления мусульман Астраханской области по инициативе Муфтия Астраханской области Назымбека-хазрята (Ильязова) было решено создать первое в регионе образовательное учреждение - Астраханское высшее мусульманское медресе «Хаджи-

Тархан», которое расположилось в здании «Белой Мечети» Астрахани. Данное образовательное учреждение осуществляло образовательный процесс, направленный на подготовку священнослужителей и религиозного персонала исламских религиозных организаций для возрождающихся мечетей нашей Астраханской области, а также повышение духовного потенциала и укрепление нравственных устоев общества, достижение межконфессионального и межнационального согласия между людьми.

10 октября 2005 г. был принят и ныне действующий устав АРДУМ. В нем определены следующие основополагающие направления деятельности организации [5]:

«В целях и задачах совместного осуществления права на свободу исповедания и распространения религии ислама в АРДУМ осуществляются:

- богослужения, обряды, шествия и церемонии в мечетях, в других культовых зданиях и сооружениях, а также относящихся к ним территориях;

- богослужения, обряды, шествия и церемонии в иных местах, предоставленных для этих целей, в местах паломничеств, в учреждениях и предприятиях АРДУМ, на кладбищах и в иных местах прощания с усопшими, а также в жилых помещениях;

- богослужения, обряды по просьбе граждан в больницах, госпиталях, иных лечебно- профилактических и больничных учреждениях, детских домах- интернатах для престарелых и инвалидов, в местах лишения свободы;

- богослужения и обряды в воинских частях и на кораблях – с учетом требований воинских уставов;

- распространение традиционных религиозных убеждений ислама непосредственно или через средства массовой информации, в том числе собственные;

- миссионерская деятельность;

- дела милосердия и благотворительности;

- религиозное образование, обучение и воспитание;

-организация паломничества, прием религиозных делегаций, представителей различных конфессий, проведение национальных или международных религиозных совещаний, съездов, семинаров;

- распространение (реализация) религиозной (богослужебной) литературы и предметов религиозного назначения;

- деятельность по производству, приобретению, экспорту, импорту, распространения религиозной литературы, печатных, аудиовидео материалов, иных предметов религиозного назначения,

- иная деятельность, соответствующая правилам и традициям Ислама и не противоречащая законодательству».

25 марта 2009 г. на общем собрании Централизованной Религиозной Организации Астраханского Регионального Духовного Управления Мусульман на базе вышеупомянутого медресе было создано Негосударственное образовательное учреждение профессионального религиозного образования «Астраханский исламский колледж», который лицензирован Министерством образования РФ по Астраханской области 11 марта 2010 г. В колледже осуществляется подготовка по направлению «Исламская теология», с выдачей дипломов о среднем специальном образовании негосударственного образца. Выпускники-мужчины получают квалификацию «Имам-хатыб», выпускницы-женщины «Наставник по изучению арабского языка и исламской этики». Сами по себе эти звания уже предполагают высокий уровень духовности и нравственности у обладателя такого диплома. Колледж уже сделал два выпуска. В 2011-12 учебном году - 28 выпускников, в 2012-13 учебном году - 16 выпускников, в 2013-14 учебном году - 12 выпускников. В настоящее время на очно-заочном отделении Негосударственного образовательного учреждения профессионального религиозного образования «Астраханский исламский колледж» обучается 82 студента. С момента основания в Астраханской области образовательного учреждения более 20 выпускников работают в мечетях, т.е. возглавляют приходы (около 40%).

И в этом отношении АРДУМ продолжает историческую традицию. В предреволюционный период до 70% приходских имамов и указных мулл были выпускниками астраханских медресе. При каждой из 13 городских мечетей действовало мектебе или медресе, как правило, с двумя классами - женским и мужским, самыми знаменитыми из которых были медресе при Соборной мечети «Ваххабия» и медресе А. Умерова «Низамия».

АРДУМ тесно взаимодействует с руководством области, администрациями районных центров, участвует в правительственных мероприятиях. Особое внимание РДУМ уделяет повышению квалификации имамов. Астрахань - многонациональный и многоконфессиональный регион. Тем не менее, конфликтов на этой почве нет. Позитивный результат достигнут не только благодаря эффективной работе государственных и правоохранительных органов, но и за счет ак-

тивной общественной позиции Регионального духовного управления мусульман Астраханской области в составе ЦДУМ России.

Безусловно, эти успехи связаны, прежде всего, с личностью самого муфтия Астраханской области, Н.А. Ильязова. Благодаря его твердой позиции в отношении сохранения гражданского мира в регионе, в начале XXI века шиитской азербайджанской общине передана одна из исторических мечетей Астрахани – Криушинская. Она была построена на средства мелкой и средней городской татарской буржуазии в 1907 г. До закрытия в начале 1930-х гг. здесь совершались богослужения мусульман-суннитов по ханафитскому мазхабу. Но так как, историческая Персидская мечеть, построенная в 1860 г. до наших дней дожила в сильно разрушенном состоянии, Муфтият удовлетворил просьбу мусульман-шиитов и было принято решение АРДУМ о передаче шиитам Криушинской мечети. Сегодня она называется мечеть «Бакы». А азербайджанцы-шииты являются активными сотрудниками в деле развития ислама в регионе.

Такое же толерантное отношение существует в АРДУМ и в отношении мусульман-суннитов, выходцев с Северного Кавказа. Сегодня на самом большом рынке города Большие Исады высятся два минарета красивейшей мечети. И называют ее местные жители «Кавказской». Службы ведутся по шафиитскому мазхабу, распространённому на Кавказе. Но исторически и эта мечеть была построена татарской буржуазией города в 1904 г. и службы в ней были изначально ханафитскими.

Проводя исторические параллели, можем отметить, что один из виднейших предшественников Назымбек-хазрята, астраханский ахун Абдрахман Умеров в свое время тоже закончил одно из престижнейших мусульманских учебных заведений - медресе «Марджания» в Казани, а его учителем был сам великий историк и богослов Шигабутдин Марджани. По словам муфтия Назымбека, сам он учился в Бухаре по учебникам, созданным А. Умеровым и Ш. Марджани.

Назымбек-хазрят и все члены АРДУМ придерживаются той позиции, что история существования Оренбургского управления мусульман в Российской Империи показывает нам свою главную миссию - просветительская деятельность, сохранение национальной идентичности, традиций и межконфессиональных отношений. Оно имело отношение к ключевой задаче - сохранению государственности. И так было вплоть до середины 90-х годов прошлого века. Духовное управление мусульман смогло выжить и сохраниться в атеистическое время безбожия. Но над исламом сегодня нависла угроза

конкуренции. А ведь в религии не должна быть конкуренция и коммерциализация отношений. Создание множества религиозных организаций и ощипывание кусков от большого пирога, который создавался на протяжении многих веков, делает исламскую религию слабой. Ориентация на зарубежный мусульманский исторический опыт будет стирать нашу с вами историю развития, наш менталитет и уже толкает на радикализацию общества. В своей повседневной деятельности религиозного деятеля, астраханский муфтий руководствуется прежде всего этими принципами, что на наш взгляд максимально благоприятно сказывается на развитии астраханской махалли, являющейся одной из важнейших составляющих всей мусульманской уммы России.

Сегодня провокаторы с разных сторон пытаются убедить нас в несовместимости правовых принципов российского государства и мусульман, подорвать основы конституционного строя, ограничить права граждан. Но великий урок терпения и взаимопонимания, рожденный мусульманами и христианами прошлых веков, до сих пор определяет основы гражданского мира в Волго-Уральском регионе. А многонациональный астраханский регион может служить наглядным примером этого.

Литература:

1. *Бюллер Ф.А*. Кочующие и оседло живущие в Астраханской губернии инородцы. Их история и настоящий быт. // Отечественные записки. 1846. Т.47. Отд.II.

2. Государственный архив Астраханской области. (далее - ГААО). Ф.488. Оп.1. Д.315.

3. ГААО. Ф.289. Оп.1. Д.237.

4. Наследие Хаджитархана. 2013. №6.

5. Устав ЦРО АРДУМ. Астрахань, от 10 октября 2005 г.

6. Федеральный закон № 125. От 26 сентября 1997 года. «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ».

7. *Хабутдинов А.Ю.* Округ Оренбургского Магометанского Духовного собрания: роль медресе как общенационального института // Медина, 2013. №3.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ УЧАСТИЯ ДУХОВЕНСТВА ЧЕЧНИ В ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ В 1917-1920 Г.Г.

Магамадов С.С., Бегуев С.А. (Россия, Грозный)

Одной из наиболее актуальных тем исторического исследования в настоящее время, несомненно, является участие чеченского духовенства в политических процессах в 1917-1920 гг. Актуальность проблемы связана с тем, что, во-первых: духовенство в Чечне традиционно представляло значительную реальную силу, которая вела за собой народные массы. Священнослужители руководили религиозной, политической и, в определенном роде, повседневной жизнью людей. Именно поэтому духовенство здесь находилось под особым вниманием как царской, так позднее и большевистских властей. Даже большевистские руководители, склонные обычно изображать духовенство как пособников и подпевал царской администрации, признавали оппозиционную роль его в прошлом. Шейхи и руководители религиозных мусульманских вирдов имели своих последователей, которые, в случае необходимости, составляли реальную и надежную силу. Во-вторых, активной деятельности суфийских лидеров в период революций и гражданской войны специальных работ до сих пор не посвящено. В-третьих, изучение темы важно еще и потому, что в последние годы религиозный фактор в Чечне вновь дает знать о себе, а влияние мусульманского духовенства на общество бурно растет. Более того, в условиях обострения межнациональных отношений духовенство выступает в роли стабилизатора, играя конструктивную роль в чеченском обществе.

В статье предпринимается попытка показать особенности деятельности мусульманского духовенства в событиях 1917-1920 годов в Чечне. В советской историографии чеченское мусульманское духовенство представлено как сплошь реакционная сила, которой были чужды передовые идеи демократии и прогресса, а попытки историков объективно, без идеологической предвзятости осветить события, связанные с деятелями ислама, мягко говоря, «корректировались» цензурой и властью. В этом плане, с учетом появившихся новых возможностей авторами предпринята попытка нового освещения общественно-политических взглядов влиятельных чеченских шейхов, их тактику в зависимости от политической обстановки в крае и стране в целом, показать взаимоотношения духовенства с другими

общественными силами, а также его участие в различных представительных органах в рассматриваемые годы.

Различные аспекты деятельности мусульманского духовенства Чечни в революциях и гражданской войне в 1917-1920 гг. и его общественно-политические взгляды всегда привлекали внимание отечественных исследователей. Они в той или иной степени представляют составную часть имеющейся историографии проблемы. Историография носит отпечаток своего времени, но следует, все же, с самого начала подчеркнуть, что наиболее ценными для нас явились работы первых послереволюционных лет Н.Г. Буркина [3], А. Тахо-Годи [12], Н. Янчевского [13], Д. Гатуева [5], Х. Ошаева [10].

Вместе с тем, в 30-50-е годы, а также в результате депортации чеченцев и ингушей в феврале 1944 г. оценки чеченского мусульманского духовенства в период 1917-1920 гг. резко изменились. Теперь духовенство стало чуть ли не самой реакционной силой, которая противостояла всему прогрессивному. Особо этот тезис усилился в 60-80-х годах XX века, когда маховик советской пропаганды усилился на волне атеизма и антирелигиозной борьбы с «клерикалами различного рода».

В последние годы вышли ряд важных и серьезных исследований В.Х. Акаева [1], А. Духаева [2], З. Заурбекова [7], Т. Музаева [9], Киндарова А.Г. [8], посвященных роли лидеров чеченского мусульманского духовенства в событиях 1917-1920 годов, рассмотрены общественно-политические взгляды известных шейхов Чечни. Февральская революция 1917 г., свергнувшая царское самодержавие, была встречена мусульманским духовенством, особенно той его частью, которая была в постоянном антагонизме с российскими властями, с большим удовлетворением.

По инициативе Временного ЦК объединенных горцев 14 (27) марта в Грозном состоялся съезд делегатов Чечни. На это представительное собрание съехалось, по некоторым данным, до 10 тысяч человек, в том числе влиятельные духовные лица, адвокаты, учителя, офицеры, торговцы, крестьяне. На съезде наметились две основные группы, претендующие на влияние и представительства в органах национального управления. Одну из этих групп составляла демократическая интеллигенция (А.-М.О. Чермоев, А.М. Мутушев, Т.Э. Эльдарханов, А.Д. Шерипов и др.), к которой примыкали наиболее известные предприниматели, торговцы, часть офицерства. Представители этой группы считали, что в Чечне должна быть создана светская демократическая система национального самоуправления в структу-

ре национально-территориальной автономии. Вторая группа, представленная влиятельными шейхами и муллами, а также их последователями, стремились к установлению в Чечне политической власти, основанной на шариате. Они не были удовлетворены отводимой им ролью духовных советников, считая, что в мусульманской стране носителями власти могут быть представители духовенства.

Кадирийский тарикат в Чечне был представлен вирдовыми братствами шейхов Кунта-хаджи Кишиева из Иласхан-юрта, Бамат-Гирей-хаджи Митаева из Автуров, Али Митаева из Автуров, Чиммирзы Таумирзаева из Майртупа, Мани-шейх Назирова из Баммат-юрта. Накшбандийский же тарикат - братствами Абдул-Вахаба Куркаева из Чанти-юрта, Абдул-Салама из Алхан-юрта, Абдул-хьажи из Брагунов, Абсат-шейха из Аллероя, Абубакар-хьажи из Бердыкеля, Абу-шейха из Ташкичу, Ахмад-Дука-хьажи (Абухан) Батукаева из Шаами-юрта, Билу-хьажи Гайтаева из Урус-Мартана, ГIеза-хьажи из Зандака, Дени-шейха Арсанов из Кень-юрта, Докку-шейха (Абдул-Азиз) Шаптукаева из Доьвкар-эвла, Махьма-хьажи Каратаева из Майртупа, Солса-хьажи Яндарова из Урус-Мартана, Шейха Сугаип-муллы Гойсумова из Шали, Сулим-хьажи из Апши, имама Ташу-хьажи из Саясана, Умалат-хьажи из Сержень-юрта, Умалат-шейха из Аллера, Усман-хьажи Хантиев из Лаха Неврa, Шамсуддин-хьажи из Шали, Элах-моллы Дебирова из Чанти-юрта, Юсуп-хьажи Байбатырова из Кошкельды, Узун-хаджи Салтинского [4]. Таким образом, можно говорить о наличии в общей сложности 28 вирдов (братств), которые функционировали в Чечне в качестве действующих суфийских групп из числа двух самых известных и распространенных тарикатов Кадирийя и Накшбандийя.

Особенностью Чечни являлось то, что здесь наряду с официальной мечетью и духовенством, регулирующими жизнь прихода, попрежнему важное место занимали религиозные общины или братства - вирды. Политическая составляющая вирдовых братств впервые четко обозначилась именно в период распада Российской империи, когда различные вирдовые братства по-разному видели выход из создавшегося положения. К примеру, последователи шейха Бамат-Гирей-хаджи Митаева считали большевиков не способными взять вверх в гонке за власть и поэтому относились к ним, как к возможным временным союзникам в борьбе с Деникиным. Эти силы возглавлял в это время шейх Али Митаев. Представители шейха Сугаип-муллы Гойсумова считали возможным достижение соглашения с большевиками, но не только в противовес силам генерала Деникина,

но и желанию имама Гоцинского стать единым лидером всех мусульман Северного Кавказа, а также выступая против усиливавшейся роли шейха Узун-хаджи Салтинского, объявившего Эмират Северного Кавказа со столицей в Ведено. Некоторые силы, как, к примеру, мюриды шейха Солса-хаджи Яндарова, соблюдали строгий нейтралитет по отношению ко всем политическим фигурам, определившимся в 1917–919 гг. То есть, налицо было разделение вирдовых братств по политическим взглядам в ответе на вопрос, с кем быть новой Чечне.

На волне народного недовольства и падения авторитета руководства «Союза объединенных горцев» и Национального комитета выросло влияние мусульманского духовенства, которое чувствовало себя несправедливо обойденным при формировании национальных органов власти. Располагая большой поддержкой верующих горцев, духовенство стремилось потеснить интеллигенцию.

25-26 июня в Грозном состоялся съезд представителей духовенства и сельских общин Чечни. Своим решением съезд повсеместно ввел в Чечне нормы шариата. На нём было принято решение о смещении с поста комиссара Грозненского округа Т.Э. Эльдарханова. На эту должность был назначен влиятельный в Чечне и Ингушетии шейх Дени Арсанов.

20-го августа 1917 года в селении Анди при большом стечении людей (около 5000 человек) встал вопрос о провозглашении имамом Н. Гоцинского. Наибольшее сопротивление избранию Н. Гоцинского оказали шейхи Д. Арсанов, С. Гойсумов, А. Митаев и другие. Андийский съезд отклонил идею провозглашения «имама» и избрал Н. Гоцинского духовным лидером мусульман Северного Кавказа - муфтием.

В начале января 1918 г. в Шали состоялось совещание руководства Чеченского Совета с офицерами «Дикой дивизии» и предводителями вооруженных отрядов. Совещание пришло к выводу о необходимости формирования в Чечне новых органов власти. 15 января 1918 года в селе Урус-Мартан состоялся второй съезд чеченского народа. Главой нового состава Чеченского Национального Совета (меджлис) был утвержден авторитетный А. Мутушев с местом пребывания в селе Старые Атаги. Однако и вновь избранный орган власти поддерживал политику горских верхов, не стремился решить назревшие вопросы. Члены меджлиса Ибрагим Чуликов, Абдул-Вагап-Хаджи Аксайский, Юсуп-Хаджи Кошкельдинский, Белу-Хаджи Гай-

таев требовали передачи всей власти представителям духовенства с целью создания панисламистского шариатского государства.

Чеченский национальный комитет, расположившийся в селении Старые Атаги, состоял из правой и левой части. Первую часть, которая выражала интересы высшего духовенства, торговцев, купцов, кулачества, возглавляли И.М. Чуликов, М.-М. Токаев, М. Мациев, И. Арсанукаев и др. Левое крыло составляли представители прогрессивной интеллигенции - А. Мутушев, Т. Эльдарханов, М. Ахтаханов и др., радикальную революционную молодежь - А.Д. Шерипов, А.-Р. Исаев и др., либеральную часть мусульманского духовенства - С. Гойсумов, Ибрагим-Хаджи Гойтинский и др.

В сентябре 1918 года через Гудермес к Грозному пытался прорваться с трехтысячным отрядом Лазарь Бичерахов. Вооруженные отряды чеченцев из селений Гудермес, Цацан-Юрт, Курчалой, Шали, Герзель-Аул, Гельдыген, Ойсунгур, Исти-су, Кошкельды и Нойберды заняли позиции на Качкалыкских высотах, расположенных в 4 километрах от станции Гудермес. Успешные действия чеченской Красной Армии в период стодневных боев в Грозном, привели к росту влияния А. Шерипова в Чечне, а это в свою очередь привело к охлаждению его отношений с главой Гойтинского Народного совета Т. Эльдархановым.

Деятельность Гойтинского народного Совета, особенно революционно настроенного А. Шерипова, его резкая критика в адрес шейхов и мулл вызывало недовольство. В самом Совете выявились разногласия по вопросам о роли религии и духовенства в революции. Молодые радикально настроенные члены Гойтинского Совета во главе с А. Шериповым относились крайне отрицательно к духовенству. В своих выступлениях А. Шерипов призывал к более тесному союзу чеченской бедноты с русским рабочим классом, к полному контролю над властью со стороны «советской партии», к радикальным революционным преобразованиям во всех сферах жизни чеченского народа. Более умеренное крыло Гойтинского народного Совета во главе с Т. Эльдархановым, исходя из уровня общественного сознания чеченского народа, учитывая факт, что многие шейхи и муллы пользовались огромным авторитетом и влиянием в народе, выступали за широкую коалицию с ними, стремились заручиться их поддержкой в борьбе с казачьей и горской контрреволюцией.

Однозначно оценивать позиции двух течений в Гойтинском народном Совете, учитывая сложную обстановку того времени нельзя. Т. Эльдарханов, несмотря на свои демократические убеждения и

симпатии к большевикам, был сторонником более осторожной политики в отношениях с влиятельными силами духовенства. Возможность революционного обновления Чечни он видел не на путях прямой атаки на адат и шариат, а в постепенной эволюции в сторону демократии. Решить эту задачу, по его мнению, можно было в условиях консолидации всех демократических, прогрессивных сил общества, в том числе и части духовенства, которая по-своему верой и правдой служила народу.

К чести Т. Эльдарханова, в вопросе об оказании действенной помощи революционным силам Грозного в борьбе с казачьей контрреволюцией, он был един с А. Шериповым. Вместе с тем, положение на Северном Кавказе к осени 1918 года действительно было крайне сложным и непредсказуемым. Здесь одновременно столкнулись в яростной политической и военной схватке несколько влиятельных сил:

1. Большевики, пришедшие к власти, но еще не укрепившиеся;
2. Союз горцев Северного Кавказа и Дагестана, провозгласивший свой суверенитет, который не был признан советской Россией;
3. Л.Ф. Бичерахов, который пытался проводить «свою особую политику» на Северном Кавказе;
4. Добровольческая армия генерала А.И. Деникина, которая вела войну против всех политических партий и национальных движений на Северном Кавказе.

Опираясь на широкие слои горского крестьянства во главе с А. Шериповым и Н. Гикало, горная Чечня превращается в оплот антиденикинского движения. Руководству повстанческих сил приходится идти на временный союз с Северо-Кавказским эмиратством, возникшим в горах Чечни и Дагестана летом 1919 года во главе с шейхом Узун-Хаджи [11]. В горах Чечни Н.Ф. Гикало организует штаб повстанческих сил, объединивших все народы Терека. В борьбе против Деникина большевики идут на прямой союз с шейхом Узун-Хаджи.

В Чечне определились три основных политических направления: 1) националистическое, которое опиралось на поддержку имущих, элитных слоев чеченского народа, стремилось к сохранению Горской независимой республики (А.-М. Чермоев, И. Чуликов); 2) панисламистское, с политической ориентацией на Турцию, опиравшееся на ортодоксальное крыло мусульманского духовенства, со ставкой на шариатское государство во главе с эмиром шейхом Узун-Хаджи (лидеры: шейх Узун-Хаджи, И. Арсанукаев-Дышнинский, Н. Гоцинский) [6]; 3) революционно-демократическое, которое опиралось на

малоимущие слои горского крестьянства, духовенства и интеллигенции с ориентацией на социальную программу большевиков (лидеры А. Шерипов, Т. Эльдарханов, Сугаип-мулла Гойсумов, Ибрагим-Хаджи Гойтинский).

Главный удар белые направили против революционного центра Чечни - аула Гойты, где были сосредоточены большевики и красноармейцы. 26 марта 1919 года белогвардейские части начали наступление на Алхан - Юрт. Вслед за Алхан - Юртом деникинцы разгромили и сожгли аулы Кулары, Хадис-Юрт и Шаами-Юрт. Мощной силой в это время выступили суфийские лидеры, серьезное значение имели действия шейха Али Митаева, который стал активным противником Деникина.

В марте-апреле 1920 г. в Чечне была восстановлена советская власть. В 1917-1920 гг. большевистский режим делал упор на привлечение к сотрудничеству влиятельных лидеров мусульманского духовенства в целях нейтрализации их влияния на чеченское население. Начиная с 1922 г. большевистское руководство начало планомерное наступление на мусульманское духовенство и его лидеров, которое завершилось к августу-сентябрю 1925 года физическим устранением наиболее значимых политических противников.

Литература:

1. *Акаев В.Х.* Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004; *Акаев В.Х.* Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009. - 212 с.; *Акаев В.Х.* Исламское возрождение в Чеченской Республике. (Научное издание). В.Х. Акаев. Грозный: ФГУП ««Издательско-полиграфический комплекс «Грозненский рабочий», 2011. - 48 с.

2. *Ахметханов С., Духаев А*. Праведные предки. Эпоха шайхов. Грозный, 2007.

3. Буркин Н. Октябрьская революция и гражданская война в горских областях Северного Кавказа. Ростов-на-Дону: Партиздат, 1933.

4. *Вачагаев М*. Шейхи и зияраты Чечни. М., 2009. - 304 с.

5. *Гатуев Д*. Империя Узун-Хаджи. // Революционный Восток. 1928. № 4-5.

6. *Доного Х.М.* Нажмутдин Гоцинский: грани личности. Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2002; Доного Хаджи-Мурад. Нажмуддин Гоцинский. Махачкала: ДГПУ, 2011. - 560 с.: илл.

7. *Заурбеков М.Д.* Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик, гений - эталон справедливости и чести / В составлении приняли участие: Тимирханов А.Т., Акаев В.Х. Грозный, 2005. – 192 с.

8. *Киндаров А.Г.* ХIайба. Шейх Сугаип-мулла Гойсумов (Биографический очерк) / А.Г. Киндаров. Грозный: ФГУП Издательско-полиграфический комплекс «Грозненский рабочий», 2012. - 256 с.

9. *Музаев Т.М*. Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 - март 1918 г. М.: Патрия, 2007; *Музаев Т.М.* Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 – март 1918 года. 2-е изд. испр., допол. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2012. - 608 с.: илл.

10. *Ошаев Х.Д*. Очерк начала революционного движения в Чечне. Грозный, 1928.

11. *Сулаев И.Х*. Узун-Хаджи Салтинский: штрихи к портрету // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2007. № 2; *Сулаев И.Х.* Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917-1991 гг.). Махачкала, 2009. - 385 с.

12. *Тахо-Годи А*. Революция и контрреволюция в Дагестане. Махачкала: Даггосиздат, 1930.

13. *Янчевский Н.Л.* Гражданская борьба на Северном Кавказе. Т. 1-2. Ростов-на-Дону, 1927.

МИНАРЕТ-МЕЧЕТЬ ДЕРБЕНТА И ШИРВАНО–АПШЕРОНСКАЯ АРХИТЕКТУРНАЯ ШКОЛА

Мехтиев А. А. (Азербайджан, Баку)

Исламизация Дагестана была длительным и сложным процессом. Со строительством в начале VIII в. Джума мечети начался процесс превращения Дербента, одного из христианских центров Кавказской Албании, в крупнейший на Кавказе исламский центр[8]. Можно выделить несколько этапов процесса исламизации в Дагестане: VII - первая полов. X в.; 2- ая - полов X - XVI вв.; XVII-XVIII вв.; XIX - начало XX в.; 20-е - нач. 80-х гг. XX в.; II полов. 80-х гг. XX века - по настоящее время [8].

Минареты Дагестана имеют, как образно отмечают многие исследователи, переднеазиатские корни. Но при этом, часто забывают о той роли, которую сыграл Азербайджан в становлении культуры все-

го Ширвана, области, входившей в состав Кавказской Албании, территория которой простиралась от Дербента на севере до дельты реки Кура на юге. Минарет мечети, расположенной недалеко от ворот Джарчи-капы считается одним из самых древних в городе. Как показали исследования, здание мечети в XIX в. было подвергнуто реконструкции, в то время как минарет сохранился без изменений и датируется XIV-XV вв. Минарет построен из хорошо обработанного камня.

Мечеть с минаретом в Дербенте.

Влияние Ширвана на формирование культуры Дагестана особенно ярко проявилось в период формирования новой, дербентской династии Ширваншахов (1382-1538), при которых Ширван достиг наибольшего расцвета[4]. Среди памятников строительной деятельности ширваншахов в Дагестане особое место по своему значению и совершенству принадлежит культовым сооружениям. На территории Южного Дагестана сохранились надписи, свидетельствующие о связях с Ширваном в области строительного дела [4]. Одним из них является факт строительства в 1454 г. ширваншахом Халилуллахом мечети в Дербенте [1, с. 261].

Ширвано-апшеронская архитектурная школа - была распространена в средние века на территороии Ширвана. Её зарождение датируют примерно VIII-IX вв. Особый расцвет ширвано-апшеронской школы прослеживается в XV в. Памятники ширвано-апшеронской школы отличаются простыми архитектурными формами и декоративными резными украшениями [2, с. 7-10]. Минареты ширвано-апшеронской архитектурной школы представляют собой слегка сужающуюся вверху цилиндрическую башню, сложенную из тщательно тесаного камня, в стволе которой вьется винтовая лестница [2, с.

7-10]. Для минаретов этого типа характерно трехчастное членение, несколько «приземистая» архитектура, каменная кладка. Имя первого создателя этого типа минаретов известно - это Махмуд, сын Саада. Минареты северной части Азербайджана, в частности ширваноапшеронской школы, существенно отличаются от строившихся в южных районах страны.

Минареты Ширвана можно разделить на две группы: минареты XI-XIV вв. и более позднего периода - XV-XX вв. Среди минаретов первой группы сохранились как отдельностоящие минареты - "Мил минаре" Саве (1061г.), Шамкир (кон. XI века) и примыкающие к зданию мечети - Сыныггала, Пирсаат. До нас дошли 3 частично разрушенных (без верхушек) минарета: в комплексе Ханегя (Аджикабульский район), Минарет-мечеть (Дербент) и «Татартупский минарет» (северо-запад Северной Осетии). В ходе композиционного анализа можно выделить следующую общую характерную особенность: относительно малые размеры (диаметр не превышающий 3м и высота не более 20м.).

Минарет мечети Биби-Эйбат датируется 680 г. хиджры (1281-82гг.) и построена Махмудом ибн Саадом. Мечеть Биби-Эйбат была построена во второй половине XIII века ширваншахом Абу-л-Фатх Фаррухзадом над гробницей дочери седьмого шиитского имама - Мусы аль-Казима. Среди местного населения мечеть получила название «мечеть Фатимы». К сожалению, в 1936 году культовый комплекс Биби-Эйбат был полностью разрушен большевиками. Согласно сохранившимся изображениям, верхняя часть минарета высотой около 22 метра была украшена резьбой и сталактитами.

1. 2.

1. мечеть Биби-эйбат. Открытка.
2. Картина Вигго Петера Олафа Лангера. 1911 год

К первой группе минаретов относится и минарет (1294 г.) из комплекса Ханега на реке Пирсагат. Минарет по композиционным особенностям и пропорциям декору стал одним из лучших образцов

архитектуры Азербайджана. Сохранился ствол минарета высотой до 15 м., частично уцелели часть балкона и его ограда [9, с. 40-41]. Ствол минарета представлял собой трехчастную композицию, где нижняя часть была высотой около 6 м в виде четырехугольной призмы со скошенными углами; средняя - представляла собой восьмиугольную призму высотой более 3 м, третья - была цилиндрической формы высотой до 8 м [9, с. 40-41]. Именно трехчастность композиции является отличительной особенностью минаретов Ширвана.

Мы можем проследить, как тип минаретов, разработанный Махмудом, сыном Саада, со временем совершенствовался. Так, минареты XV в. приобрели большую высоту и толщину: минарет 841 г. хиджры (1437-1438 гг.) около Джума - мечети (Ичери шехер, Баку) и минарет из комплекса Дворца ширваншахов (Баку) 845 г. хиджры (1441-1442 гг.), построенный во время правления Халилуллаха I. Высота этих минаретов достигает 24,5 и 24 м соответственно, а диаметр - 5,4 и 4 - 3,5м. Им суждено было сыграть особую роль в архитектуре Баку и его окрестных сел. Их внешняя простота, стройность силуэтов, изящество балкончиков, изысканность сталактитов, вязь тонко прорисованных надписей привлекали внимание архитекторов и более поздних веков.

Минареты Баку XV в. повлияли и на минареты, построенные в период конца XIX - нач. XX вв,: мечеть Ашумова, мечеть Хаджи Султанали, Джума - мечети в Бинагады (в 1909-1914 гг.), мечеть Гаджи Аждар бека Ашурбекова - Голубая мечеть (1912г.). Минарет мечети Сыныг-гала относится ко второй группе минаретов. Сохранившаяся надпись на стене у входа в мечеть сообщает, что «…здание мечети приказал построить устад ар-раис Мухаммед, сын Абубекра» в 471г. хиджры, то есть в 1078-1079 гг. [6, с. 19]. По своей проекции (высота строения 22,46 м, а диаметр ствола - от 4,16 до 3,8 м) минарет Сыныг-гала близок к более поздним минаретам - минарету Шахской мечети из комплекса Дворца ширваншахов (Баку). Рассматривая архитектурно - композиционные особенности минарета можно говорить о том, что он послужил прототипом для создания целой группы минаретов ширванского типа: в процессе эволюции изменились пропорции, почерк надписей, декор стал изящнее и сложнее. Также ниже пояса сталактитов у минарета Сыныг-гала вокруг всего ствола идет надпись, аналогичная тем, которые имеются на минаретах Джума-мечети и Дворца ширваншахов в Ичери шехер.

Рассматривая особенности минарета мечети в Дербенте, мы можем отметить, что его конструктивные особенности и пропорции

сближают с особенностями минаретов ширвано-апшеронского региона: минарет Ханегя на р. Пирсагат (XIII в.), минарет Джума-мечети из Бакинской крепости (XV в.) и т.д. Так, характер кладки и пропорции Дербентского минарета особенно близки к минаретам мечети в Ханларе (1265г.) и дворцовой мечети ширваншахов в Баку 1441г. Рассматривая родственные особенности памятников, мы можем предположить, что минарет и первоначальное сооружение мечети были построены самим Махмудом, сыном Саада или же кем-либо из его учеников. Также, можно говорить и о том, что минареты ширванской школы оказали влияние на композицию минаретов Северной Осетии - два минарета в сел. Верхний Джулат (Татартуп), один в 30 км к северу в сел. Нижний Джулат (из которых сохранился Татартупский). Сравнительный анализ минаретов Ширвана (минарет комплекса Ханега на р. Пирсагат (1256г.), мечети на Биби-Эйбате (нач. XIVв.), минарет-мечети в Дербенте (XIVв.), Дворцовой (1441–1442гг.) и Джума - мечетей (XVв.) в Баку) позволяет проследить эволюцию минаретов и выявить композиционные особенности, которые проявляются в совершенствовании уже сложившихся пространственных композиций, трактовке тождественных элементов.

Литература:

1. Бретаницкий Л. Баку. Архитектурно-художественные памятники. Л.- М., 1970

2. Бретаницкий Л. Зодчество Азербайджана XII-XV вв. и его место в архитектуре Переднего Востока. М., 1966

3. Усейнов М, Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана. М., 1963

4. Усейнов М., Дадашев С. Архитектура Азербайджана. III - XIX века. М., 1948

5. Усейнов М., Дадашев С. Архитектурные памятники Баку. М., 1946

6. Шихсаидов А.Р. Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001. Из ст. Шихсаидова А.Р. «Распространение ислама в Дагестане». Кавказский узел от 30 января 2004. http: //www. kavkaz-uzel.ru/ articles/ 50067/

7. Щеблыкин И.П. Памятники азербайджанского зодчества эпохи Низами. Баку, 1945

8. *Магарамов Ш.* Ширван и средневековая культура Дагестана. Адрес ресурса: http://ethnoglobus.com/index.php?l=ru&m=news&id= 644

9. Ашурбейли С.Б. Государство Ширваншахов (VI-XVI вв.). Баку, 1983

ЛОГИКА И РАЗУМ В УЧЕНИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ

Моаллеми Х. (Иран, Кум), Мирсепах А.(Иран, Кум),
Ширвани А. (Иран, Кум)

Несмотря на то, что Аль-Газали выступал против философии и придерживался этой позиции до конца своей жизни, его отношение к логике было положительным. Он считал ее принципы незыблемыми и придавал ей большое значение, потратив на ее изучение достаточно времени. Мыслитель посвятил логике несколько книг, среди которых имеются «Михак ан-назар фи-ль-мантик» («Критерий воззрений в логике»), «Масадир аль-‘ильм» («Источники знания»), «Мизан аль-‘амаль» («Весы деяний»), «Аль-Кистас аль-мустаким» («Точнейшие весы»), а также краткое изложение логики в начале книги «Макасид аль-фаласифа» («Цели философов»). В этом отношении Аль-Газали противоречит позиции многих богословов и своих шейхов, например, в том, что касается логического понятия определения и доказательства. Пожалуй, можно сравнить значение того влияния, которое оказало признание логики со стороны Аль-Газали на ашаритских авторов и богословов, с тем эффектом, который произвело признание калама Абу-ль-Хасаном аль-Аш’ари (в книге «Китаб фи истихсан аль-хауд фи ‘ильм аль-калам») на «людей предания» (ахль аль-хадис). Ахль аль-хадис - представители одного из основных течений в раннем исламе, которые отвергали нововведения в решении религиозно-правовых вопросов и призывали руководствоваться исключительно Кораном и Сунной, не прибегая к рационалистическим методам.

Конечно же, дозволенность рационально-богословских идей и использования логики стало впоследствии объектом жесточайших нападок и критики со стороны Таки ад-дина Ахмада б. Таймии аль-Харрани (ум. 728/1328) [1]. Таки ад-Дин Абу Аббас Ахмад б. Абд аль-Халим аль-Харрани (Ибн Таймия) (1263-1328) - арабо-мусульманский теолог, суфий, правовед ханбалитского мазхаба, выступавший с критикой религиозных нововведений, идеи которого были заимствованы и развиты идеологами современного салафизма.

Аль-Газали обращает особое внимание на различие между материей и формой в логике. Логика формы одинакова для всех наук и отраслей знания. Различие между ними состоит в материи, лежащей в основе силлогизма (кийас). Поэтому он считает, что характер мышления в вопросах фикха не противоречит характеру мышления,

принятому в рациональных науках, ведь логика является инструментом всех наук.

Источник приемлемости этой науки аль-Газали видит в его соответствии врожденному естеству человека (фитра), потому что человек в основе своей является рациональным существом. В своей книге «Ми'йар аль-'ильм» («Мерило науки») он охарактеризовал противников логики, как софистов. Поэтому, с методологической точки зрения, его можно считать рационалистом, так что многие даже считают аль-Газали первым в исламском мире мыслителем, сблизившим калам с философией. В данном случае философия означает способность логично мыслить.

Большинство ошибок в рациональных науках (включая философию) заключаются в неправильном применении логики материи. Именно поэтому происходят разного рода ошибки и неточности в определениях и аргументациях. В этой связи, выступая против философов, он обвиняет их в несоблюдении правил логики материи и логики формы: «Мы также поясним, что в божественных науках ('улум аль-илахиййа) им не помогут ни условия материальной правильности силлогизма, установленные им в разделе логики о доказательстве, ни условия его формальной правильности, изложенные в разделе о силлогизме, ни те постулаты, которые они сформулировали в «Аль-Исагуджи» («Изагоге») и «Катигурийас» («Категории»), представляющие собой составные части и предпосылки логики» [4, с. 85]. Разумеется, в последующем нашлись те, кто выдвинули подобное обвинение против него самого, сомневаясь в том, насколько строго он сам соблюдал условия материальной и формальной правильности силлогизма.

В своей книге «Михак ан-назар» он разделил логические ошибки (мугалатат), которые называют еще путями проникновения шайтана, на семь видов, однако считает, что с помощью разума, который представляет собой одну из партий Аллаха или одного из воинов истины, можно воспрепятствовать проникновению шайтана и приблизиться к верному пути. Другой важный момент, связанный с логикой, состоял для аль-Газали в том, что по причине врожденного характера логики, заложенной в самой природе человека, она не является греческой или аристотелевой наукой. Как и многие исламские философы, он считал, что заключенные в авторитетных исламских науках принципы логики коренятся в учении пророков и находятся под влиянием свитков Ибрахима и Мусы. Название «Аль-Кистас альмустаким» («Точнейшие весы»), основанное на выражении, заимст-

вованном из религиозных текстов, которое было дано книге по логике, в некоторой степени подтверждает эту мысль. Эта книга была написана им в качестве опровержения взглядов исмаилитов, однако он поднимает в ней многие логические вопросы, считая исмаилитов далекими от логики и даже полагая их одержимыми.

В другом месте он называет Бога Первоучителем (Му'аллим аль-авваль), Джабраила - Вторым Учителем, а Пророка - Третьим Учителем. Разумеется, он не подтверждает вышеуказанные названия какими-либо историческими фактами. Аль-Газали утверждает, что все правила и установления логики он вывел из Корана, не имея в этом вопросе никаких предшественников: «Что касается критериев (логики), я вывел их из Корана и того, что у меня было. Поистине, я был первым, кто вывел их из Корана, однако в своей основе они были выведены еще до меня и назывались теми, кто вывел их в более позднее время, другими именами, а не только теми, которые мы упомянули. В некоторых общинах, предшествующих пророческой миссии Мухаммада и Исы, имелись и другие названия, которые мы из свитков Ибрахима и Мусы» [2, с. 82].

Вероятно, может показаться несколько странным, что правила логики выведены из Корана, однако при разъяснении этого вопроса можно воспользоваться примером того, как были выведены из Корана морфология и синтаксис арабского языка. Поскольку морфология и синтаксис относятся ко всему арабскому языку в целом, а не только к Корану, также и логика относится ко всей человеческой мысли, которая представлена наилучшим образом также и в Коране. Также некоторые считают, что в основе формирования логики в исламском мире в значительной степени лежит стремление к текстологической точности с целью правильного понимания Корана.

Хотя аль-Газали и не сказал какого-то нового слова в логике, не предложил в этой сфере ничего нового, его работа обладала новизной по двум причинам: во-первых, все вопросы он излагал в новом стиле и с приведением новых классификаций; во-вторых, по каждому поводу он применял новую терминологию, которую он считал позаимствованной из Корана. Например, он называет причинным силлогизмом (кийас аль-'илла) каузальное доказательство (бурхан аллимми) и указательным силлогизмом (кийас ад-далала) - консеквентное доказательство (бурхан аль-инни). Также можно указать на использование им слова «познание» (ма'рифа) вместо слова «представление» (тасаввур) и слова «знание» ('ильм) - вместо слова «признание» (тасдик). Он также называл силлогизм (кийас) «вторым со-

ставлением» (таркиб ас-сани), соединительный гипотетический силлогизм (кийас аль-истиснайи аль-иттисали) - «мерой взаимосвязи» (мизан ат-талазум), разделительный гипотетический силлогизм (кийас аль-истиснайи аль-инфисали) - «мерой взаимного сопротивления» (мизан ат-та'ануд), а категорический силлогизм (кийас аль-иктирани) - «мерой равновесия» (мизан ат-та'адуль).

Некоторые логические представления аль-Газали

В своей книге «Ми'йар аль -'ильм» (Мерило знания) аль-Газали признает «указание совпадения» (далалат аль-мутабикиййа) и «указание включенности» (далалат ат-тадаммуниййа), но считает недействительным «указание сопутствия» (далалат аль-ильтизамиййа), потому что необходимо-сопутствующие смыслы (лавазим) неограниченны, и если бы слово указывало на них, оно должно было быть одновременно конечное означающее (далль мутанахи) и бесконечное означаемое (мадлуль гайр мутанахи). Указание (далала) в исламской философии подразумевает такое свойство вещи, при котором она указывает на другую вещь, а знание об этой вещи порождает знание о другой вещи. Одним из частных случаев указания является отношение между словом (лафз) и его смыслом (ма'на), которое делится на три вида: совпадение слова со смыслом (мутабака), частичное совпадение смысла со словом или включенность смысла в слово (тадаммун) и сопутствие слова смыслу без наличия между ними совпадения (ильтизам)

Рассуждая об определении, аль-Газали противоречит многим знатокам калама, когда считает возможным исчерпывающее определение (хадд ат-тамм), хотя и обращает внимание на трудность нахождения отличительного видового признака (фасль аль-мукаввим). Он рассматривает в качестве источника трудности подлинного определения (хадд аль-хакики) четыре проблемы: 1) определение ближнего рода вещи, ближе которого не существует; 2) сущностный характер видовых отличий и их оторванность от неабстрактных необходимо-сопутствующих смыслов (лавазим гайр аль-муфарик); 3) сочетание всех частей сущностных видовых отличий; 4) вхождение видовых отличий в состав вида в качестве его элементов, так что между родом и видом отсутствует какой-либо посредник.

В понимании аль-Газали определение представляет собой слово, указывающее на чтойность вещи целиком. Он называет понимание, вытекающее из определения, «подробным знанием» ('ильм аль-муфассаль) и приписывает определению форму и материю: род, вид и видовые отличия представляют собой материю определения, а по-

рядок между ближним родом и сущностными видовыми отличиями вещи - формой.

Каждая вещь обладает не более чем одним определением. Поэтому подлинное определение не может быть более или менее лаконичным. Он также считает недоступным для определения (и самоочевидным) все то, что не обладает многосложным смыслом.

Доказательство точности в определении и использовании терминов, которая считается одной из основных функций всякого мыслителя, была в центре внимания аль-Газали. В «Ми'йар аль-'ильм» аль-Газали дает определение многим терминам, которые философы использовали в сфере естествознания, математики и философии. Конечно же, рассуждая о философской терминологии, аль-Газали поясняет, что в том случае, если эти термины не подкрепляются, они остаются лишь описанием имени (шарх аль-исм).

Аль-Газали в своей книге «Ми'йар аль-'ильм» приводит три примера: животность человека, его появление на свет из лона человеческой жены и белокожесть человека отделяют друг от друга соответственно «сущностную составляющую» (зати аль-мукаввим), «необходимо-сопутствующую акциденцию» ('арад аль-лазим) и «абстрактную акциденцию» ('арад аль-муфарик). Он также говорит о сущностном характере доказательства. Признание им разделения между сущностным и акцидентным в его использовании в подлинном определении вещей, а также доказательства в методологическом плане, ставит аль-Газали в один ряд с рационалистами.

Рассуждая о силлогизме, он повторяет доводы знатоков логики и лишь вносит терминологические изменения, когда делит силлогизм на четыре вида: предикативный (кийас аль-хамли), связно-условный (кийас аш-шарти аль-муттасиль), раздельно-условный (кийас аш-шарти аль-мунфасиль) или гипотетический и апогогический или косвенный (кийас аль-халаф).

Аль-Газали использует для обозначения всех форм силлогизма коранические термины: мера взаимосвязи (мизан ат-талазум), мера взаимного сопротивления (мизан ат-та'ануд) и мера равновесия (мизан ат-та'адуль), обозначающие соответственно связующий гипотетический силлогизм, разделительный гипотетический силлогизм и предикативный силлогизм. Он также делит «меру равновесия» на три вида: великая мера (мизан аль-акбар) (первая фигура - ар. шакль аль-авваль), средняя мера (мизан аль-аусат) (средняя фигура - ар. шакль ас-сани) и малая мера (мизан аль-асгар) (третья фигура - ар. шакль ас-салис).

Он считает доказательство совершенно допустимым при правильном соблюдении условий логики формы и несомненном характере его посылок и говорит: «Не стоит слушать ни одного слова, которое ему противоречит, даже если оно приводится со слов правдивого пророка, неповторимость слов которого вызовет лишь удивление [4, с. 19].

Здесь встает один вопрос, который было бы нелишне рассмотреть, а именно: каким образом аль-Газали верит в достоверность, надежность и необходимость принципов логики и доказательства, если он выступает против них в вопросах метафизики? Если между посылками и вытекающим из них результатом нет никакой связи, как это утверждают ашариты, включая самого аль-Газали, который считал, что имеет место лишь исполнение закона Аллаха (джари ‘адат Аллах), все незыблемое здание логики рассыпается. Как известно, в конечном счете, аль-Газали стал порицать и ругать сторонников логики и сказал, что их метод гарантирует невежество и неверие [5, с. 577]. Даже если он и в самом деле произнес эти слова, всё же они не могут быть свидетельством пересмотра аль-Газали своего отношения к логике.

Разум

Как в инструментальном отношении, так и в роли источника информации и знания, разум занимает почетное место в мысли аль-Газали: «Разум является источником знания, его лестницей и основой, а знание исходит от него подобно тому, как рождается плод от дерева» [3, с. 21]. Он считает власть разума выше власти всякого правителя и рассматривает его в качестве владыки, который никогда не будет смещен со своего поста, вплоть до того, что при соответствии доказательства всем требованиям к форме и материи, его результат будет несомненным и вечным, так что не стоит даже прислушиваться к чему-либо, что ему противоречит, даже если это будет приведено со слов правдивого пророка, совершавшего чудеса, потому что неповторимость его слов не опровергнет доказательства, а лишь вызовет еще большее удивление. Разумеется, подобное доказательство в метафизических (и прочих философских) вопросах он считал явлением крайне редким.

Аль-Газали приводит четыре значения слова «разум»:

1. Качество, благодаря которому человек отличается от прочих животных и обретает способность к обретению теоретических знаний и управлению скрытыми деяниями мысли;

2. Познания, которые появляются у ребенка по достижении им возраста различения (синн ат-тамйиз), то есть начинает различать между дозволенным и недозволенным, возможным и невозможным;

3. Знания, получаемые опытным путем, например, когда кого-то называют разумным благодаря его опыту и возрасту;

4. Способность, с помощью которой человек узнает о последствиях различных вещей и подавляет в себе сиюминутные прихоти.

Первое значение аль-Газали считает основой и источником всех остальных. В своей книге «Ма'аридж аль-кудс» («Ступени восхождения к Богу») он находит подтверждение этого значения в «аяте света» (айат ан-нур)[1]. Он также перечисляет те же четыре ступени разума, что и философы-перипатетики (аль-Фараби и Ибн Сина), а именно материальный разум (‘акль аль-хайулани), врожденный разум (‘акль би-ль-малака), актуальный разум (‘акль би-ль-фи'ль) и приобретенный разум (‘акль аль-мустафад), каждый из которых выступает в роли материи для предыдущего и в роли формы для последующего разума.

Аль-Газали говорит о различных степенях обладания людьми разумом и считает, что души отличаются друг от друга по своим способностям с самого момента их сотворения. Например, душа Пророка (САВ) не нуждается ни в какой мысли или подготовке, как сказано в аяте: «Его масло готово светиться даже без соприкосновения с огнем». С другой стороны, очень часто на душу какого-либо глупца не оказывают никакого влияния ни мысли, ни подготовка. Он считает это мнение более близким к шариатскому представлению, а также видит истоки противоречий между людьми в слабости и скудности понимания и восприятия ими истин.

Богослов обращает внимание на конфликт между представлением (вахм) и чувством (хисс) с одной стороны и разумом с другой: «Представление во многих случаях не способно воспринимать несомненные умопостигаемые сущности (ма'кулат аль-йакинийа). Например, оно не принимает и не может себе представить такой сущности, которая является небытийной в каком-либо из своих аспектов

[1] «Аллах - Свет небес и земли. Его свет в душе верующего подобен нише, в которой находится светильник. Светильник заключен в стекло, а стекло подобно жемчужной звезде. Он возжигается от благословенного оливкового дерева, которое не освещается солнцем только с востока или только с запада. Его масло готово светиться даже без соприкосновения с огнем. Один свет поверх другого! Аллах направляет к Своему свету, кого пожелает. Аллах приводит людям притчи, и Аллах знает о всякой вещи» (сура «Ан-Нур», аят 35).

или же не является носителем акциденции, существующей во времени или в пространстве. Именно разум делает очевидным обманчивость представления, и если бы не он, то эти ложные убеждения проникали бы в сердца ученых. Аль-Газали считает влияние представления и чувств сатанинскими наваждениями и называет власть разума светом божественного руководства.

Аль-Газали назвал усилия разума, направленные на преодоление ограниченности вероломного «представления» и «чувства», «ухищрениями разума». Он приводит один из примеров подобных ухищрений: всякий раз, когда мы признаем посылки силлогизма в доказательстве, представление уже не может отвергнуть их следствия. Принятие посылок в некотором роде требует признания и их следствий. Конечно же, в некоторых случаях, а именно в математике и геометрии, представление солидарно с разумом, потому что способно представить себе предмет этих наук, в отличие от вопросов теологии, представляющих сложность для представления, а потому теологические науки приобрели законченный вид гораздо позже, чем математические.

Разумеется, при всей своей вере в способность разума к раскрытию истин, Аль-Газали считал его недостаточным и рассматривал в качестве еще одного условия постижения истин наличие руководства со стороны проницательного наставника (муршид), подобные которому встречаются весьма редко. Новизна этой мысли состоит в том, что в данном случае аль-Газали устанавливает своего рода связь и взаимодополняющие отношения между силлогическим доказательством и постижением смысла под руководством наставника.

В представлении аль-Газали, разум представляет собой внутренний закон. Поэтому он истолковывает смысл фразы «правая вера» (ад-дин аль-кайим) в «аяте о врожденном качестве» (айат аль-фитра)[1] в качестве «разума». В аяте об «одном свете поверх другого» (нур ʻаля-н-нур) он усматривает свет разума и свет шариата, которые соединились друг с другом в единое целое. Точно так же, в аяте «…Если бы не милость и милосердие Аллаха к вам, то вы, за исключением немногих, последовали бы за дьяволом» (сура «Ан-Ниса», аят 83) он считает, что под «милостью и милосердием» (фадль ва рахма) имеется в виду разум и шариат.

[1] «Обрати свой лик к религии с верностью. Таково врожденное качество, с которым Аллах сотворил людей. Творение Аллаха не подлежит изменению. Такова правая вера, но большинство людей не знают этого» (сура «Ар-Рум», аят 30).

Разум может свидетельствовать о первоначальных посылках принятия религии и доказательстве пророчества, но не способен постигать истины, добываемые посредством пророчества, а, следовательно, может применяться только в разъяснении данных божественного откровения (вахй).

В другом месте аль-Газали считает разум источником религиозной традиции (накль). Рациональные науки (‘улум аль-‘аклиййа) он уподобляет лекарству, а традиционные религиозные науки (‘улум ан-наклиййа) - еде. Если больной не будет иметь доступа к лекарству, употребление пищи не только не принесет ему пользы, но может быть даже вредным для него.

Литература:

1. *Абд ар-Рахман б. Салих аль-Махмуд*. Маукиф Ибн Таймийа мин аль-аша’ира (Позиция Ибн Таймии в отношении ашаритов)

2. *Аль - Газали.* Аль-Кистас аль-мустаким

3. *Аль-Газали.* Мизан аль-‘амаль

4. *Имам Мухаммад аль-Газали.* Аль-Мункиз мин ад-далаль

5. *Ханна аль-Фахури*. Тарих-е фальсафе дар джахан-е эслам / пер. Абдольмохаммада Айати

ГОРЦЫ В ИСТОРИИ МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩИН САНКТ-ПЕТЕБУРГА И ФИНЛЯНДИИ

Тагирджанова А.Н. (Россия, Санкт-Петербург)

С момента своего основания в 1703 г. Санкт-Петербург складывался как многонациональный и поликонфессиональный город. Мусульманская община в нем существует уже более трехсот лет. Казанская губерния была одним из основных поставщиков строительных рабочих на берега Невы. Преодолевая пешком расстояние от тысячи до полутора тысяч километров, татары, наряду с русскими крестьянами, пленными шведами, башкирами и турками, в суровых климатических условиях строили Петербург. На первых картах города за кронверком Петропавловской крепости была обозначена Татарская слобода, поселок, в котором жили татары и калмыки, возводившие Петропавловскую крепость и другие здания нового города. Постепенно татар-строителей сменили татары-солдаты, которые несли службу в расквартированных в столице гвардейских полках. Имама-

ми татары выбирали из своей среды самых уважаемых и образованных земляков. Помещения для намазов выделялись в казармах. По старинной русской традиции в те времена всех мусульман часто называли татарами и подразделяли на поволжских, горских, закавказских и т.д. Горскими и закавказскими татарами считали предков современных дагестанцев и азербайджанцев.

Численность мусульманского населения империи существенно увеличилась с присоединением в 1783 г. к России Крыма. Екатерина II в 1788 г. издала указ об учреждении мулл и двух духовных правлений во главе с муфтиями в крепости Уфа в Оренбургском наместничестве, которому подчинялись мусульманская община Петербурга и Финляндии, и Таврическое магометанское духовное собрание в Крыму, а еще она вернула бывшим татарским мурзам дворянство, начала активно привлекать их на государственную и военную службу, издавала в Петербурге Кораны такого высокого качества, что их продавали за границу. В XVIII в. численность мусульман в Петербурге увеличивалась и не только за счет солдат, после окончания службы остававшихся в столице. Другую категорию мусульман представляли прибывавшие с посольствами восточных стран бухарцы, персы, турки. В 1818 г. в Петебурге начали преподавать восточные языки. Преуспели на этом поприще Мирза Джафар Топчибашев, прибывший ранее в составе свиты грузинского царевича Теймураза Багратиони, и шейх Мухаммед Айад ат- Тантави, приглашенный в 1840 г. из университета Аль-Азхар [2, с.53].

Для тожественных намазов по случаю рамазан-байрама и курбан-байрама в первой половине XIX в. для военнослужащих мусульман арендовали помещения на Невском проспекте, центральной улице города, в танцевальных залах дома купца Кусовникова (Невский пр., 30) и в залах купца Косиковского (Невский пр., 15) [8, с.10].

С 1829 г. мусульмане стали нести почетную службу при дворе русских монархов в составе Собственного Его Императорского Величества (СЕИВ) конвоя. В разные годы конвой состоял из горско-кавказского, крымско-татарского и конно-мусульманского полуэскадронов. СЕИВ конвой просуществовал до 1917 г., и все это время мусульмане охраняли и сопровождали императора и членов его семьи, принимали участие в сражениях, когда император выезжал на театр военных действий. Первая команда горцев, состоявшая из князей Большой и Малой Кабарды, чеченских и кумыкских мурз, ногайцев и др., жила в казармах Лейб-гвардии Семеновского полка. В последующие годы горцы жили в 4-й роте Лейб-гвардии Измайловско-

го полка, в доме Львова на Большой Мастерской улице, на месте которого в 1880 г. начали строительство Большой хоральной синагоги [9, с. 19].

Интересно отметить, что годы спустя дети некоторых горцев, отслуживших положенный четырехлетний срок в составе СЕИВ конвоя, приезжали в Петербург на учебу, чаще в военные учебные заведения, но среди них были и желающие получить гражданские специальности в Императорском Санкт-Петербургском университете и других вузах. Самым знаменитым и широко известным горцем в столице был первый декан факультета восточных языков университета Мирза Александр Касимович Казембек, с которым в 1859 г. встречался «наполеон Кавказа» - имам Шамиль. Поясним. Николай I в 1854 г. своим указом объявил о создании факультета с переводом профессоров и преподавателей из Казанского университета, а торжественное открытие состоялось в 1855 г. В разные годы восточные языки в университете преподавали русско-, турецко- и китайскоподданные мусульмане: Исмаил Абдекаримов - преподаватель и лектор китайского языка; кумык Магомет Османов - лектор татарского языка; Реза хан Гулям - лектор персидского языка; Ахмет-Бек Хусейн - лектор ново-арабского языка; Мирза Шафи Магомед - лектор персидского языка. Были среди них исполняющие должности (и.д.) лектора и исполнявшие обязанности (и.о.) лектора: пленный турок Абдурахман Шевкет - и.о. лектора турецкого языка; крымский татарин Ильяс-мурза Бораганский - и.д. лектора турецкого языка; Мирза Джафар - и.д. лектора персидского языка; Мирза Пира Арслан хан - и.о. лектора персидского языка. [2, с. 74].

Студенты-мусульмане начали появляться в стенах университета в основном во второй половине XIX в., хотя уже в 1848 г. со свидетельством об окончании университета вышел из его стен первый мусульманин Агабек Едигяров (Ядигаров), племянник профессора Мирзы Джафара Топчибашева, который обучался восточной словесности и служил затем в распоряжении Наместника Его Императорского Величества на Кавказе. В дальнейшем большинство юношей-мусульман поступали в университет стипендиатами из классов Кавказских воспитанников. В университет они предъявляли документ: «Главным на Кавказе и за Кавказом начальством назначены к поступлению в нынешнем году в Санкт-Петербургский университет кончившие курс в специальных классах Ставропольской гимназии в число студентов стипендиатами из Кавказских воспитанников…» [2, с. 75]. В 1860 г. в числе Кавказских воспитанников из Московского

университета в Петербург был переведен Эсфендиар Захаров сын Тактаров, девятнадцатилетний дворянин магометанского вероисповедания, по арабо-персидско-турецко-татарскому разряду. Из материалов его личного дела известно, что он был своекоштным студентом, то есть находился на собственном содержании, вернее на иждивении отца, старшего учителя училищ Войска Донского, преподавателя татарского языка отделения Восточных языков при Новочеркасской гимназии. Именно этот молодой человек, сын надворного советника, стал вторым мусульманином-выпускником университета. Он получил в 1864 г. диплом с ученой степенью кандидата. Интересно отметить, что во время учебы Эсфендиар проживал в казармах Крымско-татарского полуэскадрона на набережной Обводного канала у имама Мавлют-Алиева.

Согласно списочным составам, зачисленных в университет во второй половине XIX в. мусульман на разные факультеты поступало не более трех человек в год. Однако точное количество студентов-мусульман по спискам зачисленных определить сложно, так как архивисты в описях личных дел часто указывали лишь инициалы. Известно, что у армян и евреев бытовали тюркские фамилии, а булгаро-татарское происхождение имеют около пятисот русских дворянских фамилий, то есть эти фамилии встречаются как у русских, так и у поволжских татар. Представители этноконфессиональной группы польско-литовских татар в свою очередь имели польские фамилии.

Существенные изменения в численности студентов-мусульман произошли в годы Первой русской революции 1905 г., когда Манифестом от 17 октября населению Российской империи были дарованы гражданские свободы, и равные права с православными получили представители других христианских и нехристианских исповеданий. Тогда приток мусульман увеличился до 12-16 студентов ежегодно без учета вольнослушателей. В биографиях известных личностей, таких как Асланбек Базоркин, Адиль-Гирей Долгиев, Башир Далгат, Адиль-Гирей Кешев, Али-Мардан бек Топчибашев и др., отражены факты обучения на очном отделении Петербургского университета [2, с. 75-76].

Особенно хочется отметить деятельность горцев, издававших в Петербурге мусульманские газеты на русском языке. Помощник адвоката Аслан-Гирей Датиев привлек к издательской деятельности депутата мусульманской фракции Государственной думы Ибрагим бека Гайдарова, Ахмедхана Мутушева и студентов университета

Гайдара Бамматова, Саида Габиева, Алихана Кантемирова, Пшемахо Коцева [3, с.109-118].

В январе 1910 г. петербургская газета «Новая Русь» начала еженедельно по пятницам включать рубрику «В мире мусульманства», над которой работали авторы издававшегося в Париже на русском языке журнала «Мусульманин», редактором-издателем которого был Магомет-Бек Хаджетлаше. Несколько месяцев спустя отдельная газетная рубрика для мусульман перестала существовать, так как читающей публике стала доступна новая газета с одноименным названием «В мире мусульманства». Чуть более года эта газета освещала вопросы экономического и общего характера, получала и публиковала корреспонденции и статьи из разных мусульманских стран. 28 февраля 1912 года появилась еще одна русскоязычная ежемесячная общественно-политическая газета «Заря Дагестана», посвященная интересам дагестанцев и горцев Кавказа. Ее редактором стал Саид Габиев, публиковавшийся ранее в газете «В мире мусульманства». Первый номер газеты вышел с одной страницей, набранной на лакском (кази-кухумском) языке. Статьи и заметки подбирались по темам: «За границей», «По России», «С Кавказа», «Хроника дагестанской жизни», «Грузинская жизнь», со временем открылся раздел, посвященный жителям Терской и Кубанской областей. Шесть месяцев спустя Саид Габиев начал издавать еженедельную общественно-политическую и литературную «Мусульманскую газету» [1, с. 101-106]. Со временем у редактора возникли проблемы цензурного характера, как следствие, обе газеты прекратили свое существование летом 1914 г. В настоящее время именно из этих изданий можно узнать предпочтения читателей того времени и некоторые особенности из жизни мусульман в столице Российской империи.

Вольнослушателям университета, как правило, внимание не уделялось, исключение составлял Муса-эфенди Бигеев, татарский богослов, один из лидеров прогрессивного движения среди российских мусульман в первой четверти XX в., более известный под литературным псевдонимом Муса Джарулла. Тем не менее, среди вольнослушателей юридического факультета были выдающиеся личности, получавшие второе высшее образование, такие как чиновник особых поручений Главного управления землеустройства и земледелия Висан-Гирей Джабагиев, выпускник агрономического отделения Йенского университета (Германия) [10], инженер путей сообщения Магомет-Али Дахадаев, выпускник Института инженеров путей сообщения императора Александра I, подавший прошение на имя

ректора университета в 1915 г. и приложивший при этом подлинник диплома об окончании института. Интересно отметить, что диплом был выписан на имя Махача Дахадаева, магометанского вероисповедания [12, лл.5, 9]. Одновременно с Дахадаевым учились Шеретлоков Тау Султан-Али [11], Касым Мешеди [13] и другие.

***

В течение нескольких веков Финляндия находилась под властью Швеции. В 1700 г. за обладание прибалтийскими землями государствами северо-европейской коалиции и Россией Швеция была втянута в войну, в которой потерпела поражение. В 1710 г. русскими войсками и флотом была взята крепость Выборг (Святая крепость), заложенная в 1293 г. на небольшом островке при впадении реки Вуоксы в Финский залив Балтийского моря. В 1809 г. при императоре Александре I состоялось присоединение всей Финляндии к Российской империи, и была достигнута полная безопасность от северного соседа Санкт-Петербурга, основанного в ходе Северной войны (1700 - 1721). В бывших шведских крепостях Выборг и Свеаборг (ныне Суоменлинна) разместились гарнизоны российской армии, кроме военнослужащих там находились роты арестантов, сосланных на каторжные и арестантские работы. Морская крепость Свеаборг (Шведская крепость) - это бастионная система укреплений на островах близ Гельсигфорса (ныне Хельсинки) была построена шведами в 1748-1770 гг. После вхождения Финляндии в состав России крепость сохранила свое стратегическое назначение. Наряду с православными, в разные годы в крепостях служили католики и лютеране, старообрядцы, евреи и мусульмане.

В 1813-1815 гг. в списках нижних чинов частей, расположенных в крепости, уже встречались лица «мухамеданского исповедания» или «магометанского закона». В некоторых ротах и экипажах по одному или по двое служили татары, в возрасте от 21 года до 37 лет. Всего чуть более двадцати человек, среди них были бомбардиры, стрелки, канониры, рядовые, гренадеры, матросы 1-й и 2-й статьи [4]. Численность военнослужащих-татар росла, поэтому в 1830 г. муфтий Оренбургского магометанского духовного собрания Габдессалям Габдрахимов (1765-1840) утвердил имамом в Свеаборгской крепости Биктантию Бикбова, 1-й половины Ластового 6-го экипажа каптенармуса. Поясним. Бикбов отвечал за учет и хранение оружия и имущества. Имам совмещал обязанности духовного пастыря с несением службы. Он был уволен по выслуге лет 1 января 1855 г. и мог

бы со своим семейством вернуться на родину, но сослуживцы-единоверцы попросили его остаться имамом [5].

Не претендуя на полноту освещения, отметим, что в 1850-х гг., согласно приказам по крепости, в арестантских ротах Свеаборга содержались три башкира, доставленные из Оренбургской и Казанской губерний, и военнопленные горцы. Несмотря на свое положение, арестанты и пленные два раза в году освобождались от работ на три дня и вместе с солдатами-мусульманами присутствовали в мечетях на торжественных намазах по случаю рамазан-байрама и курбан-байрама. Мечетями тогда называли помещения в казармах, выделенные специально для мусульманских богослужений. Можно предположить, что в Финляндии военные чиновники евреям и мусульманам выделяли одно помещение, которым одни пользовались по пятницам, а другие по субботам, как это делали в крепости Кронштадт близ Петербурга.

В феврале 1854 г. крепость Свеаборг инспектировал управлявший морским ведомством вице-адмирал Великий князь Константин Николаевич, второй сын императора Николая I. На одном из островов он встретил Суркая Магомаева, крепостного арестанта арестантской роты № 5, и обратился к нему на татарском диалекте. Штабс-капитан Сухотин в своем рапорте коменданту крепости доложил: «...Его Императорское Высочество изволили спросить его за что он попал в арестантские роты? И он отвечал, что у Шамиля, от коего бежал и хотел передаться в русское владение и явился к князю Али Султану Андреевского аула». Однако, люди князя посадили Магомаева на два дня на татарскую гауптвахту, оттуда отправили в Андреевскую крепость, а через три месяца, 7 июня 1840 г., по решению правления Войска Донского на неопределенное время направили в арестантские роты в Свеаборг. В документах указывалось, что арестант был хорошего поведения, имел 2 аршина 6 5/8 вершков роста (около 173 см), жена Магомаева осталась на родине. Отметим, он не был единственным военнопленным горцем в Свеаборгской крепости. [6] В период с 1846 г. по 1854 г. в арестантских ротах Инженерного ведомства в общей сложности находились 43 горца [7, л.12].

В январе 1856 г. комендант крепости получил из штаба Инспектора по Инженерной части приказ о возвращении на родину крепостных арестантов из военнопленных горцев. Это распоряжение было вызвано Высочайшим повелением по ходатайству Главнокомандующего Отдельным Кавказским корпусом «…о возвращении на родину высланных разновременно в Россию 270-ти горцев, для раз-

мена их на кахетинцев, взятых в плен в июле 1854 года при вторжении Шамиля на левый фланг Лезгинской кордонной линии» [7, л.1]. В Свеаборге в ходе разбирательства выяснилось, что девять человек уже умерли, десять не были вовсе доставлены по назначению [12, л.5 об.], один утонул, а Хан-Магомет Газиев оглы (Хама Магома Газиев) «…при назначении его в 1851 г. в арестантские роты остался за болезнью в Грозненском военно-временном госпитале». [7, л.6] Суркай и Загола Магомаевы и мулла Магомет Чулиев уже были отправлены на родину [7, л.11].

Как известно, Кавказская война закончилась только в 1864 г., а из плена в родные края уже возвращались: уроженец д. Бежта Мугома Шайхов (он же Шахалов Мулу Магов), «…который по взятии в 1839 году плен, отправлен был в арестантские роты в крепость Свеаборг на 10-летний срок» [7, л.1]; уроженец д. Гимры Дебир-Магома-Али оглы; уроженцы д. Ашалты Алеза Дебиров (Галеза Дебир оглы), Улубей Алиев (Али Улубей), Усейн Магоматов (Гусейн Махмуд оглу); уроженцы с. Чирката Джелад Сакатов (Джемал Сагатов оглу) и Абдурахман Юнусов (Абдурахман Юнус оглы); уроженец с. Аргуан Аджиау Чанчаров (Хаджи Чанчари оглу), взят в плен при Ахульго и в 1839 г. и отправлен в арестантские роты на 10 лет; Муртузам Магомет оглы (Муртузам Магометов) и Мусилов Кемеч оглы (Мусалау Кемечев), отправленные Войсковым правлением Войска Донского в арестантские роты в декабре 1851 г. и январе 1852 г. [7, л. 6].

В Петербурге автором этих строк история горцев была частично отражена в сборниках фонда «Знаменитые универсанты», в монографиях и статьях. Если до начала 1990-х годов абсолютное большинство мусульман в городе составляли татары, а представители других наций, исповедующих ислам и проживавших или приезжавших в Ленинград-Петербург, растворялись в этой среде, и ко всему, что было связано с исламом, горожане исстари добавляли определение «татарский», то стихийно начавшиеся после развала СССР миграционные процессы, существенно изменили ситуацию. При этом нужно знать, что история горцев в Петербурге не начинается, а продолжается.

Литература:

1. *Тагирджанова А.Н.* Немного о восточных вечерах и издательской деятельности национальной интеллигенции // Знаменитые универсанты в духовном мире России: [очерки]. Культурный фонд СПбГУ. СПб «Знаменитые универсанты», 2011

2. *Тагирджанова А.Н.* Извилистыми тропами к океану знаний // Многонациональный мир петербургского университета: [очерки]. Культурный фонд СПбГУ. СПб «Знаменитые универсанты», 2010

3. *Тагирджанова А.Н.* Осколки восточной мозаики. А.-М. Топчибашев: «Ex orient lux» - «Солнце восходит на востоке» // Наследие петербургской университетской культуры в русском зарубежье: [очерки]. Культурный фонд СПбГУ. СПб: «Знаменитые универсанты», 2012

4. Российский государственный архив военно-морского флота (РГА ВМФ) Ф.1346 Оп.1 Д.253 ЛЛ.80, 103, 111, 113 об., 116 об.,149, 171, 173, 177 об., 178, 211, 221 об., 222, 272 об., 282, 287 об., 288 об., 291

5. РГА ВМФ Ф.410 Оп.1 Д.1788 Л.1

6. РГА ВМФ Ф.1346 Оп.1 Д.7 Л. 1об.

7. РГА ВМФ Ф.1346 Оп.1 Д.49 Л.12

8. *Тагирджанова А.Н.* Мечети Петербурга: проекты, воплощение, история мусульманской общины. СПб.: Полторак, 2014. - 164 с.

9. *Тагирджанова А.Н.* Мусульмане в жизни и культуре Петербурга (XVIII - XIX вв.). СПб: Полторак, 2013. - 82 с.

10. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб) Ф.14 Оп.15 Д.2890

11. ЦГИА СПб Ф.14 О.15 Д. 3355

12. ЦГИА СПб Ф.14 Оп.15 Д. 3375

13. ЦГИА СПб Ф.14 Оп.15 Д.3376

ОСНОВНАЯ ШИИТСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА ИРАНА

Хадави Х. (*Иран, Тегеран*), *Хаменеи М.* (*Иран, Тегеран*)

Эпоха развития мусульманской философской мысли, известная под названием «ширазской школы», охватывает период между Насир ад-Дином ат-Туси (ум. 672/1274) и Мир Дамадом (ум. 1040/1630). Насколько нам известно, ат-Туси никогда не был в Ширазе. Его ученик Кутб ад-Дин, являясь уроженцем Шираза, фактически не имел учеников в своем родном городе. Тем не менее, незримое духовное присутствие этих двух мыслителей в виде их огромного вклада в философию озарения и шиитский мистицизм, определившего развитие мусульманской мысли на ближайшие три века, дает нам право счи-

тать их основателями ширазской философско-теологической школы. Существование мощного политически-научного движения батинитов, возникшего как шиитское движение сопротивления аббасидскому халифату, в свою очередь, стало предваряющей причиной этого влияния.

Нелегитимность правления Омейядов и Аббасидов стала причиной того, что во времена имама Джафара ас-Садика (а) шииты создали особую военно-политическую группировку, известную под названием исмаилитов. Эта группировка или секта стала авангардом и передним отрядом шиитов. Чтобы доказать, что как на основе шариата, так и согласно разуму, необходимость имама и следования ему, равно как и незаконность аббасидской власти, эта секта, создавшая в северной Африке династию Фатимидов и руководимая в Иране Хасаном Саббахом, использовала разнообразные методы пропаганды и обращалась к философии, логике, а иногда также к астрономии и медицине. Поэтому философия, в частности, перипатетическая философия, служила им подспорьем (ввиду чего она впоследствии стала объектом нападок аль-Газали).

Хотя исмаилитская пропаганда внешне исповедовала принципы перипатетизма, на более продвинутых ступенях она пропагандировала философию озарения и мистицизм (как правило, обращаясь к мистико-аллегорическому толкованию Корана). Вопреки распространенному мнению, что до ас-Сухраварди философия озарения не была известна ни в Иране, ни в целом в мусульманском мире, в действительности дело обстояло не так. Еще до ас-Сухраварди иранские шиитские мыслители были более или менее подробно знакомы с этим философским направлением, унаследованным ими от древнего Ирана. Ибн Сина, родившийся в исмаилитской семье, в своей книге «ал-Хикма ал-машрикиййа» признается, что на деле он не верит в истинность перипатетического учения и что он популяризовал его и обучал ему людей только потому, что такая потребность имела место в современном ему обществе.

В свою очередь, ас-Сухраварди считал своей задачей не опровержение учения Ибн Сины, а усовершенствование его. Некоторые исследователи называют ас-Сухраварди батинитом и указывают на его связи с исмаилитами, и даже утверждают, что он являлся исмаилитским да‘и [3, с. 17]. Если это на самом деле так, то причины его мученической смерти в Алеппо, которую принято объяснять его враждой с местными факихами, скорее всего, следует искать в его связях с исмаилитами и пропаганде им учения об имамате.

Ас-Сухраварди воспитывался на философском наследии Ибн Сины. Он изучал перипатетическую философию и логику в Мараге у Маджд ад-Дина ал-Джили и в Исфахане у Захир ад-Дина Фариси и перевел на персидский «Трактат о птицах» («Рисала фи ат-тайр») Ибн Сины. У вышеупомянутых учителей Шейх ал-Ишрак также тайно обучился философии озарения. По некоторым сведениям, впоследствии он провел некоторое время в крепости Аламут, где изучал исмаилитские доктрины, после чего был назначен да‘ии отправился в странствие, во время которого встречался с другими исмаилитскими миссионерами и шиитскими суфиями. Например, утверждается, что в городе Масйаф он встречался с Рашид ад-Дином Синаном. Кроме Масйафа, ас-Сухраварди посетил Дамаск, Алеппо, Анатолию и ряд других областей и городов.

Друг ас-Сухраварди Фахр ад-Дин ал-Мардини, преподававший философию в Анатолии (современной Турции), и сам также являвшийся исмаилитским миссионером, якобы сказал о нем: «Этот юноша, ввиду присущего ему прямодушия, в конце концов погубит себя» [1, с. 346]. Его пророчество исполнилось. Разумеется, ас-Сухраварди добился положения при дворе ал-Малика аз-Захира, сына Салах ад-Дина ал-Айуби. Однако его недруги донесли Салах ад-Дину, что он является сторонником Фатимидов, а возможно, пугали его тем, что под влиянием ас-Сухраварди ал-Малик аз-Захир может стать шиитом. Им удалось добилиться казни учёного. Сам ас-Сухраварди предсказал свою мученическую смерть в следующих стихах: «Я вижу, что мои стопы спешат к пролитию моей крови, И моя кровь становится презренной - узри мое раскаяние!».

Представляется, что посредством философии, в частности, своего метода озарения, ас-Сухраварди пытался устранить созданную аль-Газали опасность и защитить шиизм (хотя он и не упоминает имени своего главного противника). Причина неприятия аль-Газали, верно служившего аббасидскому халифату и Низам ал-Мулку, философии, заключается не в теоретических разногласиях, а в политической борьбе, целью которой была изоляция шиитов. Даже сегодня, спустя почти тысячу лет, мы видим продолжение этой борьбы в философской жизни ряда мусульманских стран. При поддержке аббасидской власти, аль-Газали не только нанес сильный удар по рационализму и философии, но до известной степени затормозил прогресс и развитие политического движения шиитов.

В свете этого, становится более понятной значение и роль Насир ад-Дина ат-Туси, совершившего то, что оказалось не под силу ас-

Сухраварди и другим философам. Ат-Туси не только открыто выступил в поддержку философии Авиценны, но и воскресил философию озарения ас-Сухраварди. Ат-Туси сражался на разных фронтах науки и оставил труды в столь разных областях, как математика, естествознание, астрономия, фикх и хадисы. Ввиду преобладавшего в то время враждебного настроения к философии и нераздельного господства ашаритского калама, он был вынужден внешне придерживаться воззрений последнего, однако при этом не пренебрегал философией, чему свидетельство - его философские работы.

Любопытно, что, несмотря на то, что сам ат-Туси не являлся прямым учеником ас-Сухраварди и что философия озарения (восходящая к древнеиранским учениям) в его время имела много противников, он, судя по всему, преподавал ее в частном порядке, о чем свидетельствуют два известных его ученика: Шамс ад-Дин аш-Шахразури и Кутб ад-Дин аш-Ширази. Это говорит о том, что философия озарения, бывшая близкой родственницей суфизма, и, возможно, являвшаяся одним из источников последнего, имела широкое хождение среди исмаилитов, и что книга ас-Сухраварди внимательно изучалась ими (при этом, не только в Иране, но и в Сирии и Ливане). Например, сообщают [4, с. 441], что Зейн ад-Дин ал-‘Амили (известный как аш-Шахид ас-Сани, 911-965/1506-1557) изучал «Хиктат ал-ишрак ас-Сухраварди» под руководством Мухаммада ал-Макки ал-‘Амили (известного как аш-Шахид ал-Аввал, 734-786/1333-1384). Хотя это утверждение, ввиду временного промежутка, отделяющего этих двух лиц, не может быть верным, но, возможно, оно верно применительно к каждому из них в отдельности.

Иными словами, нельзя исключить, что каждый из этих двух шиитских ученых как изучал, так и преподавал вышеупомянутую книгу ас-Сухраварди. Как известно, аш-Шахид ал-Аввал был учеником Мухаммада б. Хасана ал-Хилли (известного под прозвищем Фахр ал-мухаккикин) (ум. 771/1370), сына Алламы ал-Хилли, и, согласно утверждению автора «Равдат ал-джанан», усвоил под руководством последнего большинство наук [2, с. 590]. Кроме того, он изучал философию под руководством Кутб ад-Дина ар-Рази (ум. 768/1367), ученика ал-Хилли. В свою очередь, аш-Шахид ас-Сани изучал философию у таких учеников «Первого Мученика», как ал-Фадил ал-Микдад, считавшего философию частью общего духовного наследия шиитов.

Так или иначе, посредством учеников и учеников учеников ат-Туси и Кутб ад-Дина аш-Ширази, чьи имена нам не всегда известны,

философия озарения достигла Шираза, где ее сторонниками стали кади ‘Адуд ад-Дин ал-Иджи (ум. 756/1355, более известен как мутакаллим) и его ученик-суфий Са’ин ад-Дин Ибн Турка (ум.836/1433). Ибн Турка, родившийся ок. 1370 г., т.е. через пятнадцать лет после смерти ал-Иджи, разумеется, не мог быть прямым учеником последнего. Речь может идти только о его возможной учебе у одного из учеников ал-Иджи.

Возможно также, что учение ас-Сухраварди попало в Ширaз через Сейида Хейдара ал-Амули (ум. 787/1385), ученика сына Алламы ал-Хилли. (Выше мы указали, что «Первый мученик» также изучал философию озарения у него, чтобы затем обучать ей своих учеников в Сирии и Ливане.) Сеййид ал-Амули преподавал в Исфахане. О его пребывания в Ширазе у нас нет сведений. Нельзя исключить, что его занятия некоторое время посещал ал-Иджи. Хотя это маловероятно, ввиду разницы в их возрасте. Ал-Иджи, очевидно, был на несколько десятилетий старше Хейдара ал-Амули. Вслед за ал-Иджи, другой заметной фигурой на интеллектуальном небосклоне Шираза является Мир Шариф ал-Джурджани (740-816/1340-1413), судя по всему, бывший учеником Ибн Турки. Одним из известных учеников ал-Иджи является Музхарад-Дин Мухаммад ал-Казируни, впоследствии ставший учителем Джалал ад-Дина ад-Давани. Другим выдающимся учеником ал-Иджи был Кивамал-Дин ал-Гулбари, учитель Садр ад-Дина ад-Даштаки (ум. 909/1503). Сын и ученик Садр ад-Дина Гийас ад-Дин ад-Даштаки (ум. 948/1541) и его ученики Фахр ад-Дин ас-Саммаки (ум. 985/1577) и Мирзаджан ал-Багнуви (ум. 994/1586) стали последними хранителями двухвековой традиции, представлявшими ширазскую школу в начале сефевидской эпохи.

Как уже говорилось выше, философия являлась действенным инструментом защиты шиизма. Поэтому не случайно, что аббасидские халифы, не бывшие шиитами, питались свести влияние философии на нет. Напомним лишь о таком общеизвестном факте, как открытие медресе Низамиййа в Багдаде (а также в Нишапуре и нескольких других больших городах халифата) во времена Низама ал-Мулка (408-485/1018-1092). Одной из основных задач этих высших учебных заведений была борьба с философией. Известный ученый-теолог ал-Газали (бывший заклятым врагом шиизма и не жалевший усилий для того, чтобы свести на нет влияние философии) был назначен руководителем этого заведения не случайно. Правительство Низам ал-Мулка, сельджукское государство и аббасидский халифат объединили усилия для того, чтобы возвеличить его и всячески спо-

собствовали распространению его книг во всех уголках исламского мира.

Ал-Газали стали называть «доказательством ислама» («худжджат ал-ислам») и «имамом» (позднее этого титула был удостоен также Фахр ад-Дин ар-Рази (543-606/1149-1209), бывший не более чем рядовым преподавателем философии). Можно предположить, что таким способом суннитские богословы и стоявший за ними государственный аппарат Аббасидов пытались принизить значение шиитских имамов, ученых и философов.

Чем объяснить такую неприязнь к философии? Дело в том, что изучение этой науки, построенной на логических доказательствах, побудило многих ученых стать шиитами и батинитами. Можно сказать, что их взгляд «поскользнулся» на ней, и они попали в эту шиитскую «ловушку». Один поэт-суннит говорит: «О сердце, с точки зрения познания, «каф» куфра мне нравится лучше, чем «фа» философии. Ведь та скользкая наука сбивает с пути, в основном, людей сведущих».

Иными словами, философия не предназначена для простонародья. Если шиит вступит в беседу с ученым мужем, есть опасность того, что он заставит того согласиться с его доводами, похитит его полемическое оружие и подчинит его себе. Не случайно многие ученые испытывали склонность к шиизму и учению батинитов. Философия служила для шиита своего рода копьем, не только исправляя воззрения оппонента, но и лишая его приязни к подражанию, взамен последнего побуждая его стремиться к собственному рассуждению и размышлению. Посредством софистики и неправильно построенных умозаключений можно ввести в заблуждение простолюдина. Однако эта тактика не действует, когда мы имеем дело с ученым человеком, тотчас замечающим изъяны всякого неправильно построенного доказательства, и легко опровергающим его. Поэтому не удивительно, что аббасидский халифат опасался философии.

С другой стороны, везде, где присутствовала философия, присутствовала также мудрость озарения, являющаяся сердцевиной философии и побуждавшая людей к аскетизму, служению Богу и развитию мистической интуиции. Поскольку это учение зиждется на мистической интуиции, его истинность неопровержима. Таким образом, мы видим, что великие ученые и философы-батиниты были аскетами - но не пассивными аскетами, а аскетами-поборниками. При этом, многие из шиитских философов были факихами, и наоборот.

Например, Аллама ал-Хилли, известный учащимся шиитских медресе, прежде всего, как факих, является также философом - пре-

подавателем философии озарения и мутакаллимом. Как говорилось выше, «Первый мученик», помимо фикха, изучал с ал-Хилли-младшим также философию озарения и рациональные науки. Одним словом, роль философии в шиизме весьма важна, и было бы очень желательно исследовать эту роль подробнее. Почему, кстати, шиит, как правило, не становится ашаритом? Став ашаритом, он не мог бы затем снова стать шиитом, ибо учение ашаритов не совместимо с имаматом, в шиитском смысле этого термина. Являясь простым подражателем, ашарит готов признать всякого распутного и аморального человека наместником Божьим. (Так, например, поступает аль-Газали в одном из своих трактатов, именуя ал-Мустазхира «наместником Божьим» (халифат Аллах), при том, что последний был беспробудным пьяницей, хотя мистики, как правило, называют этим именем только Пророка.) Вслед за имамом Али (а), который по праву считается предводителем философов и основателем исламской философии и калама, шииты, как правило, прибегают к помощи разума и логики, и обосновывают истинность своих воззрений (будь то единобожие, пророчество, или имамат), опираясь на перипатетическую философию и мудрость озарения.

В этом смысле, как перипатетическую философию, так и мудрость озарения (являющуюся внутренней сердцевиной последней) можно рассматривать как знак и примету шиитских воззрений или симпатий. Поэтому важно установить причину развития и расцвета философии под покровом калама и потаенного присутствия мудрости озарения в Ширазе и Фарсе. Почему Фарс и Шираз на два века становятся хранителями философии и рациональных и мистических наук? Это отнюдь не было случайностью. Объяснить это можно двумя причинами: относительной безопасностью провинции и ее столицы, склонностью и симпатией местного населения к шиизму, скрывающемуся под разными покровами. Большинство ученых Фарса, внешне притворяясь суннитами и занимаясь ашаритским каламом, и при этом, занимая должности судей, юристов и муфтиев, было тайными шиитами. Поэтому не удивительно, что некоторые из них открыто объявили себя шиитами вскоре после прихода к власти Сефевидов. Разумеется, этот вопрос требует более основательного исследования.

Джалал ад-Дин ад-Давани был одним из тех мыслителей, кто не скрывал своих ишракитских воззрений, в частности, воззрение об особом способе бытия Бога и исключительно словесном характере соучастия Его и других сущих в бытии. Он написал комментарии к некоторым ишракитским трудам. Ширазская философская школа,

зиждущаяся на философии озарения, просуществовала два века, до Фахр ад-Дина ас-Саммаки, учителя Мира Дамада. Мир Дамад, а вслед за ним Мулла Садра, подобны месту выхода на поверхность подземного оросительного канала. В их мысли проявилось и расцвело до поры до времени сокрытое философское богатство, в виде наследия перипатетизма и ишракизма, «йеменской» мудрости и мудрости Корана, которое подспудно и сокровенно присутствовало уже в трудах представителей ширазской школы. Эти два мыслителя, как известно, стали центральными фигурами исфаханской школы.

Мы лишены возможности рассмотреть здесь развитие теоретического и практического мистицизма в Ширазе. Заметим лишь, что это развитие не отделимо от истории шиизма. Поэтому можно утверждать, что Шираз издавна являлся скрытым центром шиизма. Одной из заслуг этого центра является сохранение и пропаганда философии, в особенности философии озарения. Шираз имеет большие заслуги не только перед иранской культурой и наукой, но и также и перед историей мировой науки. Если бы не было Насир ад-Дина ат-Туси, то не мог бы появиться и Мулла Садра. Как известно, гармоничное сочетание философии, мистицизма, учения Корана и хадисов породило синкретическое учение Садры. Однако основания и предпосылки для этого синтеза были созданы ширазской философской школой.

Как известно, до наступления т.н. Нового времени в Европе, считалось, что философия объемлет и заключает в себя все науки. Сея мудрость и пропагандируя философию, Шираз сыграл большую роль в распространении наук. Этот город, имеющий столь славное прошлое и оказавший так много услуг философии и мистицизму, и сегодня должен оставаться знаменосцем мудрости Али и превознесенной мудрости Садры. В этом городе должен громко звучать не только призыв к молитве, но и голос мудрости и философии. Город, на протяжении двух веков бывший полюсом и киблой ученых, и сегодня должен сохранять свою историческую роль и значение.

Литература:

1. *Ишкивари*. Махбуб ал-кулуб. Тегеран, 1382 с.х./2003.Т. 2

2. *Карбала'и*. Равдат.

3. *Мустафа Галиб*. ас-Сухраварди. Бейрут, 1402/1982

4. *Хансари*. Равдат ал-джанан. Тегеран, литогр. изд., б.г., с. 289, цит. по. *Мухаммад Му'ин*. Макалат. Тегеран, 1364 с.х./1985. Т. 1

СЕКЦИЯ 2.

ИУДЕИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДЕРБЕНТА И ЕГО ОКРУГИ

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ДЕРБЕНТА: РЕГИОНАЛЬНЫЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АСПЕКТЫ

Бахревский Е. В. (Россия, Москва)

Выражение «багдадский вор» широко известно благодаря великолепному британскому фильму 1940 года. Гораздо менее известен факт, что само это выражение происходит непосредственно из Дербента.

Рассказывают, что однажды в Дербент прибыл из Багдада некий иудей, представившийся местной иудейской общине как вестник пришествия мессии. Он смог убедить многочисленных дербентских иудеев, что приход мессии не просто близок, а произойдёт буквально через несколько часов, причём непосредственно в их городе. По словам багдадского гостя, для того, чтобы достойно встретить мессию, все иудеи должны взойти на крыши, молиться и приветствовать его. Простодушные иудеи Дербента так и поступили. Пока они, стоя на крышах, ждали мессию, шайка «багдадского вора» обчистила их дома.

Эта шутливая история отчётливо показывает, насколько близок был Багдад к Дербенту, хотя и в сравнительно давние времена. К тому же история показывает вовлечённость местной иудейской общины в общение с единоверцами из арабских этнических регионов.

Но более всего эта история, на мой взгляд, поучительна для современных россиян. Старшее поколение их, воспитанное в единой советской стране, до сих пор ощущает близость и единство с постсоветским пространством, часто не отдавая себе отчёта в том, насколько близкими к нам могут оказаться регионы, о которых мы привыкли думать как о неких экзотических странах.

Культурное наследие Дербента уходит корнями в древнейшие цивилизации. Находясь в уникальном, стратегически важнейшем месте, Дербент на протяжении истории был ключевой пограничной крепостью между тремя мощными очагами цивилизации: юго-западным (Римом, Византией, Османской империей), юго-восточным (Ираном, Арабским халифатом) и северным (Скифским миром, Хазарией, Древней Русью, Ордой, Российской империей, СССР).

Культурно-историческое наследие Дербента имеет важнейшее значение для будущего всего региона. Дербент - свой для многих окружающих народов, он имеет корни и прочные связи с зороастрийской, иудейской, христианской, мусульманской цивилизациями. Не

менее важна российская составляющая дербентской, шире - дагестанской культуры. Именно через Дербент проходят культурные мосты из России в Иран, Азербайджан, Турцию, Ирак и Сирию. В условиях, когда нам пытаются навязать так называемую «войну цивилизаций» именно такие места, как Дербент, являются залогом того, что наши цивилизации будут тесно связаны, будут духовно обогащать друг друга, как это было на протяжении тысячелетий.

Особенно опасным в данном аспекте являются достаточно, к сожалению, успешные попытки создания неких «исламских государств», ставящих своей основной целью именно борьбу с традиционной культурой мусульманских стран, с их сложным и именно этим - прекрасным культурным наследием.

Празднование 2000-летия Дербента должно стать не только всероссийским культурным праздником, но хорошим поводом для всех наших соседей заключить цивилизационный союз вокруг нашего общего культурного наследия.

ЕВРЕИ ДАГЕСТАНА

Беккер М.В. (Азербайджан, Баку)

Горские евреи (самоназвание - джугьур, джуургьо) являются одной из этнических групп евреев Кавказа, формирование которой происходило на территории Дагестана и Северного Азербайджана. Значительная часть горских евреев под влиянием политико-идеологических причин, примерно с конца 1930-х годов стала по языковому принципу называть себя татами, поскольку их язык относится к одному из фарсидских диалектов [1]. Оно и понятно, поскольку предки горских евреев в силу обстоятельств были вынуждены покинуть пределы Сасанидской державы. Причиной этого явился конфликт, вызванный конфронтацией между господствующей в Иране зороастрийской религией и христианством, адепты которого вели активную миссионерскую деятельность, что затронуло и евреев, которые, как известно, прозелитизмом не занимались. Тем не менее, «…при царе Йездигерде II (438 – 451), по наущению магов, все иноверцы стали подвергаться гонениям и преследованию». Своего апогея религиозное противостояние достигло при царе Фирузе I (459-484). Кроме того, евреи оказались замешаны в движении маздакидов (481-529), что также не прибавляло им любви со стороны властей. В

результате значительная часть еврейского населения была вынуждена покинуть пределы сасанидской державы и переселиться в Аравию и даже Индию. Многие оказались в высокогорных аулах Дагестана, куда можно было попасть только через территорию Азербайджана, а также в Хазарском каганате [4, с. 196].

Горские евреи насчитывают в Дагестане вместе с другими группами евреев 14,7 тыс. человек (2000 г.). В подавляющем большинстве (98%) они живут в городах: Дербенте, Махачкале, Буйнакске, Хасавюрте, Каспийске, Кизляре. Сельскме жители, составляющие около 2% горско-еврейского населения, рассеяны небольшими группами в местах традиционного обитания: в Дербентском, Кейтагском, Магарамкентском и Хасавюртовском районах Республики Дагестан.

Горские евреи говорят на северо-кавказском (или еврейско-татском) диалекте татского, правильнее средне-персидского, языка, входящего в состав западно-иранской подгруппы иранской группы индоевропейской языковой семьи. Первый исследователь татского языка академик В.Ф.Милер еще в конце XIX в. дал характеристику двух его диалектов, назвав один мусульмано-татским наречием (на котором говорят собственно таты - один из иранских по происхождению и языку народов), другой - еврейско-татским наречием, который включает значительный пласт словарного запаса из иврита. Кроме того, на язык горских евреев сильное влияние оказали кумыкский и азербайджанский языки, о чем свидетельствует значительное количество имеющихся здесь тюркизмов.

В настоящее время татский язык является одним из конституционных языков Республики Дагестан. На нем издается газета «Ватан» («Родина»), учебники, художественная и научно-публицистическая литература, ведутся республиканские радио- и телепередачи. Первыми известными местами поселения евреев были: в Табасаране Салах на Рубасе, недалеко от сел. Хушни, в Кайтаге, в ущелье близ Кала-Корейша, которое до сих пор называется Жиут-Катта, т.е. Еврейское ущелье. Около 300 лет тому назад евреи отсюда переселились в Маджалис. Впоследствии часть их перешла в Янгикент [1]. Численность еврейского населения Дагестана увеличивалась за счет притока мигрантов из Тегерана, Хамадана, провинции Гилян и т.д. Примерно в V-VI вв. во времена шахиншаха Кавада / (488-531 гг.) и особенно Хосрова / Ануширвана (531-579 гг.) предки горских евреев вместе с татами в качестве персидских колонистов

были переселены на Восточный Кавказ, в Северный Азербайджан и Южный Дагестан для обслуживания и охраны иранских крепостей.

Миграционные процессы предков горских евреев продолжались в течение длительного времени: в конце XIV в. они подверглись гонениям со стороны войск Тамерлана. В 1742 г. горско-еврейские поселения были разрушены и разграблены Надир-Шахом, а в конце XVIII в. они подверглись нападению со стороны Казикумухского хана, разрушившего ряд сел (Абас-ова близ Дербента и др.). После присоединения Дагестана к России в начале XIX в. положение горских евреев несколько улучшилось: с 1806 г. они, как и остальные жители г.Дербента, были освобождены от таможенных пошлин.

В советский период произошли существенные преобразования во всех сферах жизни горских евреев: заметно улучшились социально-бытовые условия, широкое распространение получила грамотность, выросла культура, умножились элементы европейской цивилизации и т.д. В 1920-1930 гг. создаются многочисленные театральные коллективы. В 1934 г. был организован ансамбель танцев горских евреев под руководством Т.Израилова.

Специфической чертой материальной культуры горских евреев является схожесть с аналогичными элементами культуры и быта соседних народов, которые сложились в результате устойчивых многовековых хозяйственных и культурных связей. Горские евреи имели почти одинаковые с соседями строительную технику, планировку жилищ (с некоторыми особенностями в интерьере), орудия ремесла и сельскохозяйственного производства, оружие, украшения. Собственно горско-еврейских поселений было немного: сел. Ашага-Араг (Джугут-Араг, Мамраш, Ханджал-кала, Нюгди, Джараг, Аглаби, Хошмензиль, Янгикент.

Основным типом семьи у горских евреев, примерно до первой трети XX в., была большая нераздельная трех-четырехпоколенная семья. Численный состав таких семей колебался от 10 до 40 человек. Большие семьи, как правило, занимали один двор, в котором у каждой отдельной семьи имелись свои дома или несколько изолированных комнат. Главой большой семьи являлся отец, которому все должны были подчиняться, он определял и решал все первоочередные хозяйственные и другие проблемы семьи. После смерти отца главенство переходило к старшему сыну. Несколько больших семей, происходивших от общего предка, образовывали тухум, или тайпе. Гостеприимство и куначество были жизненно важными общественными институтами, помогавшими горским

евреям выдерживать многочисленные притеснения; институт побратимства с соседними народами также являлся своего рода гарантом поддержки горских евреев со стороны окружающего населения.

Большое влияние на семейный быт и другие стороны социальной жизни оказывала иудейская религия, регулирующая семейно-брачные отношения и другие сферы. Религия запрещала горским евреям вступать в брак с иноверцами. Она же разрешала многоженство, однако на практике оно наблюдалось большей частью среди зажиточных слоев и раввинов, особенно в случаях бездетности первой жены. Права женщины были ограничены: она не получала равной доли в наследстве, не могла развестись и т.д. Браки заключались в 15-16 лет (девушки) и 17-18 (юноши), как правило, это были двоюродные или троюродные братья и сестры. За невесту платили калым (деньги в пользу ее родителей и на покупку приданого). Сватовство, обручение и особенно свадьбу горские евреи отмечали весьма торжественно; при этом обряд венчания происходил во дворе синагоги (хупо), затем следовал свадебный ужин с поднесением подарков молодым (шермеку). Наряду с традиционной формой брака по сговору существовал брак похищением (умыканием). Рождение мальчика считалось большой радостью и встречалось торжественно; на восьмой день совершался обряд обрезания (мило) в ближайшей синагоге (или дома, куда приглашался раввин), который завершался таржественным пиром с участвием близких родственников.

В середине XIX в. в Дагестане насчитывалось 27 синагог и 36 училищ (нубо хундес). Сегодня в Республике Дагестан 3 синагоги.

В последние годы, в связи с ростом напряженности, из-за войн и конфликтов на Кавказе, отсутствия личной безапасности, неуверенности в завтрашнем дне многие горские евреи вынуждены принимать решение о репатриации. На постоянное жительство в Израиль из Дагестана за 1989-1999 гг. выехало 12 тыс. человек [1].

Горские евреи и ашкеназы начали тесно общаться вскоре после окончания Кавказской войны. В 70-х годах XIX века уже довольно много ашкеназов жило в Дагестане: в Темир-Хан-Шуре (совр. Буйнакск), Дербенте, позднее - в Петровске (совр. Махачкала), а также во Владикавказе, Грозном, Нальчике, Баку и в других городах региона. В Баку, Дербенте, Темир-Хан-Шуре, Владикавказе, и в других городах ашкеназы строили отдельные синагоги»[2], что было связано с различием в языке, культуре и уровне образования. В настоящее

время все эти различия постепенно стираются и мы наблюдаем увеличение браков между горскими евреями и ашкеназами, особенно в государстве Израиль.

Уже в начале XX века лидеры еврейской общины города Баку озаботились необходимостью поднять образовательный уровень горских евреев, которые в основной своей массе были сельскими жителями. Так, в письме Бакинского общественного раввина Л.Бергера от 28 мая 1907 года в Бакинскую городскую Управу говорится следующее: «В Баку живет в настоящее время около двухсот семейств кубинских, так называемых горских евреев. Дети их не получают никакого религиозного воспитания. Они не могут быть приняты в общественные училища, как вследствие переполнения последних, так и потому, что в училищах преподавание ведется на русском, горские же дети говорят исключительно по-татски. Бакинское еврейское общество озабочено теперь в устройстве для этих детей особой школы, в которой преподавание бы велось на языке, понятном детям, а на устройство этой школы опять-таки нет места в синагогальном дворе, сплошь застроенном»[3]. Хочу отметить, что и в годы советской власти особое внимание уделялось просвещению горских евреев, которые зачастую не умели читать и писать не только на русском, но и на родном горско-еврейском языке. В Азербайджане в 1930-е годы отдел просвещения национальных меньшинств значительную часть своей деятельности посвятил работе именно с горскими евреями. Так, в «Протоколе № 11 заседания коллегии отдела просвещения национальных меньшинств от 10 сентября 1920 года» говорится:

«Слушали: 5. Доклад Магарика, командированного в Кубинский уезд, о положении школьного дела среди национальных меньшинств Кубинского уезда.

Постановили: 5. Открыть в Баку краткосрочные 3-х месячные курсы для подготовки учителей горских евреев и принять на эти курсы часть курсантов из Дербента и Северного Кавказа. Заказать учебники».

Кроме того, тем же отделом был разработан «Проект организации дела просвещения среди горских евреев (резолюция отдела национальных меньшинств АССР по докладу тов. Магарика)». Основной упор в нем сделан на следующих моментах: «Низкий культурный уровень и крайняя отсталость трудящихся масс горских евреев ставит перед отделом национальных меньшинств задачу скорейшего приобщения их к общечеловеческой социалистической культуре. Принимая во внимание, что осуществление выдвинутых революцией

принципов в области просвещения возможно лишь при широком применении их родного языка, Отдел национальных меньшинств в согласии с резолюциями принятыми на первом съезде горско - еврейской бедноты Дагестана и Терской области, созванной советом пропаганды и действия народов Востока в декабре месяце 1920 года постановляет: 1. Принять экстренные меры к ликвидации безграмотности горских евреев в самый короткий срок; 2. Принять меры к открытию необходимого количества школ для детей школьного возраста, а также институтов внешкольного образования и дошкольного воспитания; 3. Немедленно приступить к организации издательства на родном языке горских евреев с целью издания учебников, книг для детского чтения, агитационных брошюр, периодических изданий и прочее, как оригинальных, так и переводных; 4. Немедленно открыть краткосрочные курсы и постоянный институт для подготовки учителей и культработников из среды горских евреев;….8. В виду разбросанности горских евреев, живущих в Азербайджане, Дагестане, Терской области и Кубани, немедленно войти в контакт с Наркомпросами тех республик, в которых они проживают для создания единого плана и системы просвещения этих масс и концентрирования этой работы в Баку для избавления параллелизма и кустарничества, а также лишней траты средств и сил. С подлинным, верно» [5, л.143].

При осуществлении данного проекта отдел национальных меньшинств столкнулся с целым рядом проблем. Поскольку центром расселения горских евреев оказалась Азербайджанская ССР, Наркомпросу республики пришлось взять на себя сложную задачу подготовки преподавательских кадров, издания книг и учебников, разработки учебных планов и т.д. О том, с какими трудностями пришлось столкнуться при реализации поставленных выше задач, свидетельствует «Отчет о деятельности отдела национальных меньшинств» Наркомпроса за время с июля по ноябрь 1920 года: «Особенное внимание обращено на национальные меньшинства, культурно-просветительные нужды коих до сих пор оставались почти совершенно не обслуженными, а именно горских евреев. Для них решено открыть школу с преподаванием на родном татском языке, с каковою целью произведена регистрация детей школьного возраста, причем взято на учет свыше 200 детей, совершенно не посещающих школ. Сильным препятствием в открытии школы является то обстоятельство, что среди горских евреев не находится сколько-нибудь подготовленных людей не только для преподавательской деятельно-

сти, но и для определения их на педагогические курсы. Тем не менее, отдел просвещения национальных меньшинств старается найти какой-нибудь выход из этого затруднительного положения. Отдел предполагает, в крайнем случае, пригласить для преподавания учителей старой Талмуд-Торы с условием вести преподавание на татском языке и обязательно посещать хорошо поставленные советские школы и педагогические курсы. В виду полного отсутствия каких-либо учебников на татском языке, одному из упомянутых учителей, некоему Хаймовичу предложено составить букварь на татском языке, к каковой работе, он, руководствуясь существующими словарями, приступил» [5, л.154].

Таким образом, можно констатировать, что, в значительной степени благодаря целенаправленной политике, как еврейских образовательных структур, так и советской власти удалось поднять уровень образования среди еврейских субэтнических групп на Кавказе и в Закавказье.

Литература:

1. *Рыков В*. Горские евреи в Дагестане. Газета «Кипарис», dagistanhistory, october 25 th, 2009.

2. Горские евреи и евреи ашкеназы, cac.org.journal/2003/journal_rus/cac-03/22

3. ГИА АР, ф.389, оп.2, ед.хр.175

4. *Беккер М*. Евреи в Хазарии. // Кавказ и глобализация. 2003. № 3-4. С. 196

5. ГААР, ф.57, оп.1, ед.хр. 151, л. 143, 145

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТАТСКИЙ МАССИВ: ТРИ РЕЛИГИИ МОНОТЕИЗМА В СЕЛЕНИЯХ ВОКРУГ ДЕРБЕНТА (XVII - XIX ВВ.): ИСХОДНАЯ ОБЩНОСТЬ И НОВЫЕ ВСТРЕЧИ

Викторин В.М. (Россия, Астрахань)

Поистине неисчерпаемый и благодатный сюжет для исследований представляет сочетание трёх великих ближневосточных религий (иудаизма, христианства и ислама - в разных вариантах каждой) внутри сообществ носителей отдельных, обычно весьма крупных, этнолингвистических традиций. [4, с. 8] Население, говорящее на

одном родном языке (хотя бы и в разных его конфессиолектах), в любом случае - даже разделённое конфессионально, - постоянно тяготеет друг к другу, притом, охотно и легко общается при встречах (даже если за долгие века таковые становятся нечастыми).

В числе таких одноязычных единств следует назвать, например, такие как арабская, арамейская, малаялам на юге Индии, китайская, курдская, грузинская, особая тюрко-татарская в Крыму и в Приазовье, а также западно- иранская в центре кавказского Прикаспия и на его севере (именуемая «татской»). Последняя и станет предметом нашего рассмотрения в данной статье [Ср. у предшеств. авторов: 8; 12; 17 и др.].

Сейчас татский язык обычно относят к числу исчезающих. Но число его носителей на планете или же их близких потомков (разных вероисповеданий) - осознанных носителей традиции в её частях - обычно насчитывается в сумме от 200 до 300 тыс. чел.

Исторические иранское население проникало на каспийское побережье Кавказа двумя путями: кочевое, восточно-иранское - с севера (т.н. маскýты как ветвь скифо-сарматов) и оседлое, западно-иранское - с юга (древн. персы и близкие им группы). В районе крепости Чола (Чора, Чога) - предшественницы Дербента к сер. I - го т/л. н.э. обе волны миграции соприкасались - но чётких этноконтактных данных об этом почти что нет.

Так или иначе, после арабо-хазарских войн и на последнем этапе Кавказской Албании, в IX - X вв., сложилось, как можно считать, сплошное иранское пространство (между горами и морем), с распространением здесь близких по типу и особенностям языков талышû и старого азарû на юге ареала и татû - на севере.

Просторы бытования талышского и татского языков непосредственно соприкасались и в дальнейшем (И.М. Оранский). Наследие это и сейчас отчасти проявляется в соседстве селений на Апшеронском полуострове . Но это исходное единство было нарушено мощным вторжением в нач. XI в. новых кочевников - тюрок-сельджуков, с юга и вплоть до сáмого Дербента, даже и выше, в его окрýге. А затем, с сер. XVI и по нач. XIX вв. (от основания российской Астрахани до международных договоров по границам), при остром противостоянии в регионе трёх крупных держав: царской России, османской Турции и шахского Ирана, в их многочисленных войнах и во встречных походах.

В составе Персидской державы большинство татов в нынешнем Азербайджане стали, при сохранении у них некоторого субстрата зо-

роастрийской культуры, мусульманами (шиитами, а севернее, ближе к Дербенту, - суннитами: ханафитами, затем шафиитами). Но именно северная, периферийная часть пространства и проявляла очень большой, заметный и, притом, ненапряжённый конфессиональный полиморфизм (с тем же древнеиранским субстратом и местным кавказским, албанским и др., адстратом). Мы имеем в виду северную, выше Апшеронского полуострова, предгорную равнину Ширвана, Мушкур (долину р. Самур) и побережье до г. Дербента.

Здесь нам известны свыше двух десятков татоязычных селений, из которых Рустов (Рустау) и Хачмас (Хачмаз) были трёхконфессиональными, а Шудух (Шюдюг), Зейва (Зейве) и, возможно, Нугди (Нукди, Нюгди) -двухконфессиональными, притом, группам их населения, в разных «наборах».

В само́м городе Дербент - известной приграничной крепости - староперсидское, арабское и тюркское военное население последовательно меняло одно другое. Любопытно, но позднее возникший здесь «татский» слой жителей так или иначе соотносился с тремя предыдущими волнами миграций.

Примерно с XV - XVII в. и, особенно, весь XVIII в. татоязычные этногруппы: сначала горские иудеи – «джуһур», затем армяно - таты и, наконец, небольшая часть татов - мусульман - начали различными путями продвижение в северном направлении, временно или постоянно оседая в Дербенте и вокруг города, иногда - мигрируя затем дальше. Так, «джуһуры» из Ширвана переселялись (или же бывали переселёнными) для полеводства, ремесла и торговли, на службу местным властителям, в горные области - Кайтаг и Табасаран.

Многие из них в XVII в., как пленные в междоусобных войнах или в составе войск союзников, попадали из Кайтага на кумыкскую равнину, во владения шамхала Тарковского, прежде всего, в пос. Эндери, начиная с 1618 г. (И.Я. Чёрный). Здесь и вокруг число «джуһур» постоянно возрастало и далее (особенно в XIX в. под властью и защитой России). А вот из Табасарана они иногда возвращались южнее, в Ширван - на земли предков, но много чаще поэтапно передвигались предгорьями на север и на восток, к морю и к городу Дербент.

Но с другой, южной и равнинной, стороны от Дербента нас весьма интересует урочище, крайне удобно защищённое морем, лесом и реками - р. Гюльгерычай (Гюргенчай, Гильгильчай) и, ниже к побережью, реки Мал. Самур в её устье. Именно оно-то связывалось преданиями с местом мученической гибели к сер. IV в. н.э. молодого

знатного христианского проповедника, ирано - парфянского происхождения, епископа Кавказской Албании, св. Григория-младшего. Здесь в сер. XIX - начале XX вв. была возведена каменная церковь (часовня) в его честь. А неподалёку среди леса имеются остатки старинного кладбища христиан.

И не случайно именно здесь долго проходила граница северного ареала проживания ираноязычных христиан апостольской веры - татов-григориан. Имеются в виду два селения, известные, как минимум, с конца XVII в. и обычно подчинявшиеся хану г. Дербента: Моллахалúль (армяно-тат. и армян. Малахал, Мах(л)ал, Малхан) и Нюгдú (старотат. и армяно-тат. Нугди', Nugdih: nug - «новое» и dih - «село»). Причём заметим, что первым, тогда более крупным, селом был тогда наверняка именно Моллахалиль (ныне Маллахалил - окраинная часть с. Нюгди). Мы увидим далее, что здесь, в урочище, в течение неспокойного XVIII в., не раз массами прятались от опасности армяне и армяно-таты из Дербентской и Мушкурской провинций.

Политическая конфессиональная избирательность властей, разумеется, присутствовала и влияла на разрыв одноязычного пространства. Персидская шахская администрация всегда опиралась на почти одноязычных себе татов - мусульман. Но армяне (и таты-григориане вместе с ними) имели связи чаще с Россией и экспедиционные войска дважды использовали их поддержку. Впрочем, с серьёзными затем последствиями для поддержавших. К примеру, после похода Петра I, когда горские властители ополчились против «…темноволосых гяуров, дававших сведения гяурам светловолосым» (в документах: Г.А. Эзов, Р.А. Симонян).

Коренные перемены произошли после кавказских походов шаха Аббаса I Сефевида в 1601 - 13 гг., а особенно после Надир - шаха (Тахмасп - Кули - хана) Афшара в 1741 - 43 г. и Ага - Мохаммада Каджара в 1797 гг. Свою роль сыграли и «встречные» по направлению Персидский поход имп. Петра I в 1722 - 23 гг. и Каспийский поход гр. В.А. Зубова и И.В. Гудовича в 1796 г.

Мы всячески поддерживаем методологию дагестанских учёных по уяснению роли военных экспедиций в истории этносов и поселений обширного пространства (М/н. научн. конф. в рамках Года российской истории: «Кавказ и Ближний Восток от Каспийского похода Петра I до распада державы Надир - шаха». г. Махачкала, 25 мая 2012 г.).

* * *

Вероятное арабское, первичное происхождение с. Молла-халиль отсылает нас к ещё более явному феномену «десятка деревень» на границе Табасарана (А.-К.-а. Бакиханов - Кудсû и затем мн. др.), где точно до прихода власти России проживала группа полуоседлых наддербентских арабов (И.Г. Гербер). К ним следует отнести селения Джалган, Митаги, Рукель, Бильгады, Гимейды, Зидьян, Камах, Мугарты, ещё Аглаби и Хошмензиль, а также, вероятно, соседний Дарваг. Согласно преданию, на склоне горы у юго-западных окраин Дербента, при верхнем с. Джалган, населённом тогда здешними арабами, шах Аббас даровал место для горских иудеев «джуһур». Оно так и получило затем название Абас - ова – Аббасово (ныне - покинутое урочище - ущелье, т.н. «еврейское», Дурýˊ - Джуһрýˊ, чуть ниже исламо-татского с. Верх.,«Заверӣ», Джалган). Но многочисленное население образовалось там почти полувеком позже.

После петровского похода от российского подданства отказался шамхал Адильгирей II Тарковский и устремился в 1725 - 26 гг. с войсками на юг, заодно наказывая «…гяуров местных, смуглых». Ибо ему шах Персии Солтан - Хусейн I Сефевид успел за лояльность даровать «…пять деревень в Мушкуре» (Н.Д. Чекулаев). Включая, как удалось установить, и весьма интересующие нас этноконфессионально. Жестокую основу отрядов шамхала составляли умелые воины - «эндерийцы» (кумыки с вайнахами) и «горские евреи» из его подданных.

В этих событиях интересно упомянуты с. Моллахалиль и Нугди - в письменных показаниях двух армян, бежавших из деревень Мушкура, которые подверглись данному кровопролитному набегу, коменданту креп. Святой Крест (Ставрополь - Дагестанский) от 15 - 25 февраля 1725 г. Этот важный документ привёл в конце XIX в. видный востоковед Г.А. Эзов и недавно процитировал писатель и журналист Р.А. Симонян. [18, с. 415 - 418]

Несколько ранее мы попытались предположить некий «бонус одноязычия» - когда тато-григориане, скорее всего, сумели договориться с воинами - "джуһурами" из Эндери и их командирами. Поскольку именно они сумели первыми «…освободить своих пленных, убежать и спрятаться» к себе, в Моллахалиль и Нугди [3, с. 290 - 291].

Селение Абас - ова - Аббасово (Дурýˊ - Джуһрýˊ) заселили беженцы с юга по побережью, из с. Рустов (Рустау), разрушенного войсками Надир - шаха (Тахмасп - Кули - хана) в 1743 г. Здесь они прожили

немногим больше полувека, до очередного межгорского конфликта, по итогам нового похода войск России и по вопросу о подданстве [15, с. 191 - 192, 201 - 202, 205 - 206].

Но немалые изменения происходили и в сёлах по соседству. Было очевидно усиление российского влияния на побережье и в предгорьях - и полуоседлые дагестанские арабы, покидая свои зимние селения, передвигались на юг Закавказья и в Малую Азию. Их освободившиеся места занимали таты - мусульмане, двигавшиеся навстречу, с юга, из районов Кубы (Губы). По нашим расчётам, эта «…смена этнической эстафеты» в сельском исламском населении над Дербентом и вокруг него произошла к 70 - 80-м гг. XVIII в. В итоге большинство бывших «арабских» селений стали здесь «татскими» (Н.Г. Волкова, В.М. Викторин, С.Ш. Гаджиева). Притом в Джалгане и Митагах и сейчас хорошо сохранён их язык - параллельно с тюрко-азербайджанским, ставшим родным в сёлах остальных.

Вслед за отступавшими после смерти императрицы Екатерины II войсками на север, к Кизляру и далее, в 1797 г. ушли множество армян и армяно-татов (зафиксир. у Я.Ю. Потоцкого, В.И. и Б.В. Миллеров). Обезлюдели села Нюгди-Мушкур и Моллахалиль. Притом название последнего встречаем (в вариантах Малһан, Малһал и др.) как имя промежуточного селения вблизи г. Кизляра, а после - как квартала в «заштатном» г. Святой Крест (Сурп Хач), ныне - Будённовск. Последний был основан по Указу в 1799 г. специально для беженцев, и татский «поселковый» язык кегецирéн был общераспространённым здесь и в XX в., а в отдельных своих фразах и словах памятен он, отчасти, и сейчас.

К 30-м гг. XIX в. оба объединившихся села, под названием Нюгди - Мушкур, приобрели сплочённое горско-иудейское население, перебравшееся из Табасарана, с оригинальной сельской традицией, и сохранявшееся здесь до сер. XX в. [15, с. 204 и др.]. Возможно даже, что, со сменой хозяев в жилищах, имел место и определённый «межтатский» этап. Кровавый набег лакского хана Сурхая II Казикумухского (не согласного с временным, после похода войск, тяготением к России дербентского хана) не затронул тато-мусульманского селения Джалган, но фактически уничтожил соседнюю Абас-ову, а уцелевшие жители были переведены в 1799 - 1800 гг. в черту города Дербента его правителем. Но если «новые, вторичные одноязычные контакты» где-то и когда-то бывали кратковременными или вообще эпизодическими, то в других случаях они оказывались достаточно длительными и стабильными.

Так, в те же неспокойные годы на рубеже XVIII - XIX вв., из того же Табасарана, в бывшие «арабские», а затем «татские» селения Гимейды, Рукель (Нукор, Нукол), а также в 2 - 3 более мелких, все тоже в предгорьях, Улусском магале Дербентского ханства, переселились горские иудеи (И.Г. Семёнов, Г.С. Сосунов, М.-Р.А. Ибрагимов и др.), и одноязычие способствовало их сосуществованию. Здесь «еврейские» («джуһур») кварталы соседствовали с мусульманскими [15, с. 203]. Население «джуһур» здесь пополнялось, защищая друг друга от религиозных преследований во времена Кавказской войны (20 - 50-е гг. XIX в.), и так до нач. XX в. и революционных событий.

В дальнейшем горско - иудейское население селений Гимейды, Рукель, а также Аглаби и Хошмензиль переместилось отсюда в Дербент и его предместья, став горожанами. Интересно для нас, что после того их односельчане, тато-мусульмане, недолго сохранили родной язык и перешли (в своей теперь моноконфессиональной среде) на азербайджанский, тюркский.

В настоящее время в г. Дербенте и Дербентском районе не представлены две этнолингвистических и конфессиональных общины: поредевшие численно, в связи с эмиграцией, горские иудеи «джуһур» - в само́м городе и тато-мусульмане, сохранившие родной иранский язык в селениях Верх. Джалган и Верх. Митаги. Притом те и другие знают о наличии друг друга (что отмечается и в здешней татской газете Ватан - «Родина»), при встречах могут несложно общаться на родном языке в близких его диалектах - «конфессиолектах» (Ср. наши публ. об этом важном термине). Все три одноязычные этноконфессиональные группы одновременно просуществовали в г. Дербенте и его улусе - мага́ле очень недолго, без тесного соприкосновения: с 80-х гг. до конца XVIII в.

Вместе и по соседству прожили «попарно»: тато-мусульмане и иудеи- «джуһуры» в Абас - ове и Верх., «Заверӣ», Джалга́не - 10 - 15 лет, армяно- таты и «джуһуры» в Нугди - Нюгди - от 2 - 3-х до 20 - 30-и лет, а вот «джуһуры» и тато - мусульмане в Гимейды, Рукеле и др. - не менее, чем в течениие ве́ка.

Мы мало знаем о конкретных путях и механизмах одноязычного общения в разноконфессиональной этнической среде. Воспоминаний о том практически не сохранилось. Но наблюдения в других местах о родственных и дружеских связях, скажем, в с. Шудух - Шюдюг вблизи Кубы (Губы) - Красной Слободы в соседнем Азербайджане (В.О. Дымшиц) или наши данные о периодических контактах христиан - кегецире́н г. Будённовска и горских иудеев прежнего, круп-

ного изв. м/р Колóнка в г. Грозном (вплоть до боевых событий рубежа 1994/95 гг.) проливают некоторый свет на эти увлекательные и полезные сюжеты.

Пути давних родственников и соседей сходятся в истории вновь и вновь почти всегда. И религиозные различия (тем более, в рамках догматически близкого «авраамического» монотеизма) редко бывают непреодолимыми здесь. Прекрасный Дербентский край даёт многогранный и уникальный материал для постижения межкультурных связей и общего развития. Будем ожидать новых совместных исследований, содержательных дискуссий и открытия неожиданных материалов на данный счёт.

Л и т е р а т у р а:

1. *Викторин В.М.* Азербайджанцы - фарсû, или таты - сунниты Дербентского р-на Респ. Дагестан (рубр.: «Народы, земли, карты») / В.М Викторин // Тарих (История). Журн. культур. - истор. фонда. № 4. Махачкала: Культур.- истор. фонд Тарих, 1997. С. 35-42

2. *Викторин В.М.* Горские евреи - "джуhуры" и другие татоязычные этногруппы Дербента и района Самурской долины [Текст] / В.М Викторин // Регион. научн. конф. «История, историография и этнография горских евреев» (г. Дербент, 29-30 марта 2009 г.). Тезисы докл. Препринт - бриф.-бук. – Махачкала - Дербент: Ин-т истории, археол. и этногр. ДагНЦ РАН, Адм. - мэрия г. Дербента, НКЦ «Кавказская иудаика», Еврейск. благотворит. фонд «Дербент - имид», Центр. информ. ресурс gorskie.ru, 2009. С. 9-12

3. *Викторин В.М.* Горские евреи («джуhуры») Эндиреевского княжества - бейлика и таты - григориане Мушкура в похоже шамхала Адильгирея 1725 г. и последующих миграциях по Северному Кавказу / В.М Викторин // Султан - Махмуд и его наследники в дагестанском историческом процессе (XVII - XVIII вв.). Мат. М/н. научн. конф. (гг. Махачкала – Хасавюрт, 20 апреля 2011 г.) / ИИАиЭ ДНЦ РАН, Обществ. комитет и фонд памяти Султан - Махмуда (Султан - Мута), МО Хасавюртовский р-н РД. М.: Изд - во Парнас, 2011. С. 286-292

4. *Викторин В.М.* Специфика и пути формирования монотеизма в структуре этносов Юга России / В.М Викторин // Научная мысль Кавказа. Журн. ЮФО и ЮНЦ РАН. Ростов н/Д.: ЮФО и ЮНЦ РАН, 2014. № 4. – 8 с. / 0,6 п.л. (в печати)

5. *Волкова Н.Г.* Арабы на Кавказе / Н.Г. Волкова // Совет. этнография. 1983. № 2. С. 41-51

6. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские азербайджанцы: XIX - нач. XX в. Истор. - этногр. иссл - ние / С.Ш. Гаджиева. М.: Изд. фирма «Вост. лит - ра», 1999. - 358 с.

7. Горские евреи: история, этнография, культура. Сост. и научн. ред. В.А. Дымшиц / В.А. Дымшиц. М. - Иерусалим: Изд-во «Знание» / "ДААТ", 1999. - 462 с.

8. *Грюнберг А.Л.* О месте татского среди иранских языков [Текст] / А.Л. Грюнберг // Вопр. языкознания. 1961. № 1. С. 106-114

9. Ирано - дегестанские культурно-исторические связи: прошлое и перспективы развития. Сб. докл. М/н. научн. конф. (г. Дербент, Центр иранистики ф-та востоковед. Дегестан. гос. ун-та, Культ. предст-во при Пос-ве ИРИ в РФ, Мин-во по нац. пол., инф. и внеш. связям Респ. Дагестан, Адм. - мэрия г. Дербента, 10 ноября 2005 г.). Отв. ред. Н.Г.-А. Мамед-заде [Текст] / Н.Г.-А. Мамед-заде. Махачкала: Rizo - Press, Типогр. С.С. Гаджиева. 2006. - 283 с.

10. История, историография и этнография горских евреев. Мат. регион. науч. конференция (г. Дербент, Ин-т истории, археол. и этногр. ДНЦ РАН, Адм. - мэрия г. Дербента, НКЦ «Кавказская иудаика», Еврейск. благотворит. фонд «Дербент - имид», Центр. информ. ресурс gorskie.ru, 29-30 марта 2009 г.). Ред. С.П. Ханукаев и И.Г. Семёнов. Тезисы докл. Препринт - бриф.-бук [Текст] / С.П. Ханукаев и И.Г. Семёнов. Махачкала - Дербент: [ДагНЦ РАН, Адм. - мэрия г. Дербента и др.]. 2009. - 72 с.

11. *Куповецкий М.С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х гг. XIX в. («Отечеств. иудаика и нек-рые проблемы социокульт. антропологии») [Текст] / М.С. Куповецкий // Этнографич. обозрение. 2009. № 6(ноябрь – декабрь). С. 58-73

12. *Люшкевич Д.Д.* Термин тат как этноним в Средней Азии, Иране и Закавказье [Текст] / Д.Д. Люшкевич // Советская этнография. 1971. № 3. С. 25-32

13. *Михайлов В.С.* Полемика о горских евреях … // «Ватан» («Родина»), Дагестан респ. татская газ. № 14 (1480). 2009, 2 апреля, г. Дербент / В.С. Михайлов. Режим доступа: http://www.stmegi.com/News/Post/1822/25-11-2011 /СТМЭГИ. М/н. благотворит. фонд горских евреев, свободный ; Новый рубеж (New Frontier). Ежемес. газета общины кавказ. евреев США и Канады. № 67, 2009, апрель, г. Нью-Йорк, Бруклин. Режим доступа http//www.newfront.us/…/uploads/2010/02/NR_67s.pdf, свободный [Электронные ресурсы]. Заглавие общее, с экрана. Яз. рус., англ., татû - джуhурû - татск. -85 Кб

14. Народы Дагестана (серия «Народы и культуры»). Отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева [Текст] / С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука. 2002. - 588 с.

15. *Семёнов И.Г.* Очерк истории и географии расселения горских евреев // Сосунов, Г.С. Еврейские памятники Восточного Кавказа. Иллюстрир. научн. изд. - Кн. - альбом [Текст] / И.Г. Семёнов, Г.С. Сосунов. Махачкала - Дербент: Дербент. благотв. фонд ″Имид″, 2007. - С. 180-215.

16. *Сосунов Г.С.* Еврейские памятники Восточного Кавказа. Иллюстрир. научн. изд. - Кн. - альбом [Текст] / И.Г. Семёнов, Г.С. Сосунов. Махачкала - Дербент: [Дербент. благотв. фонд ″Имид″]. 2007. - 216 с.

17. Таты - иудаисты (Мат. к серии «Народы и культуры». Вып. XXIII. Кн. I). Сост. М.Е. Мататов, Н.Х. Авшалумова. Отв. ред. Ю.Б. Симченко [Текст] / М.Е. Мататов, Н.Х. Авшалумова. М.: ИЭА РАН, 1993. - 121 с.

18. *Эзов Г.А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. Документы, извлечённые из архивов и других учреждений. СПб: Типогр. Имп. АН, 1898. - 680 с.

ИУДЕИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДЕРБЕНТА И ЕГО ОКРУГИ. ПО ДАННЫМ ЛИЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Кашовская Н.В. (Россия, Санкт-Петербург)

Доклад посвящен результатам исследования и изучения кладбищ Дербента и его ближайшей округи (Абас-ова, Маджалис).

Древние еврейские рукописи [2, с. 1-28], история находок старинных свитков Торы с пространными приписками на полях, получивших название «Маджалисский документ» и «Дербентский свиток», сделанные караимом А.С. Фирковичем в Дербенте и Маджалисе, стали условными проводниками на Восточный Кавказ. В них, по убеждению Фирковича, подробно рассказывалась история переселения, именно, предков караимов из библейской Самарии в Крым и на Кавказ.

Фиркович (Абен Решеф) отправляется из Керчи в Тамань (в дальнейшем ему придется еще не раз проезжать этот городок). Цветущая майская степь 1840г. сопровождала Фирковича на всем пути в Дагестан; на обратной дороге это уже был январь 1841г., но Тамань

теперь он проехал, не останавливаясь. Места эти тогда живо интересовали историков. Таинственную Тмутаракань с ее «тмутараканским идолом» (1792г.), упомянутым в «Слове о полку Игореве», некоторые ученые помещали именно в окрестностях Тамани.

Дербент лета 1840г. был почти таким же, как его описывал Бестужев-Марлинский: «Всё вместе походило на огромного удава, который под чешуей домов растянулся с горы на солнышке и поднял свою зубчатую голову крепостью Нарын, а хвостом играет в Каспийском море» [3, с. 44-45].

Прибыв в Дербент, Фиркович много времени потратил на изучение древних стен и фортов крепости и даже пытался вести археологические раскопки. Разумеется, все это делалось при полном содействии крепостного начальства. Лишь только 28 августа 1840 г., уловив момент, когда престарелый раввин Ильяху Мизрахи был в хорошем настроении, Фиркович попросил показать ему старые свитки и книги. Большинство Тор были «новыми», константинопольского происхождения [5, с.77]. Только один свиток имел более древний вид. Форма букв, состояние пергамента и чернил указывали, по его мнению, на глубокую древность и приписка в конце свитка потрясла его. Писец сообщал, что он, Иегуда Га-Накдан, сын Моисея, потомок колена Нафтали, уведенного когда-то в плен ассирийским царем Саргоном II, посетил святые общины. Видел он евреев страны Кырым, где живут потомки колена Иудина из Иерусалима, пришедших на помощь своим северным братьям во главе с сыном иудейского царя Гедалии. Но они (иудеи) вместе с израильтянами также были уведены в плен ассирийцами. Затем, когда мидийский (персидский) царь Камбиз, сын победившего ассирийцев и вавилонян Кира, пошел походом на скифов, он взял с собой еврейских воинов и подарил им за доблесть землю в стране Кырым (Крым). Вернувшись из похода, эти евреи забрали семьи и переселились в Крым, где основали крепость Села га-Егудим (Скала иудеев). Рядом с этой страной, на другой стороне пролива, находится греческий город Матарха, где Иегуда Гиббор, отец писца, жил среди евреев, изгнанных Титом (император Рима, в 70 г. н. э. разрушил Иерусалим). Далее автор сообщает время переписки им Торы в родном ему городе Шемахе. Дата соответствует 986 г. н. э.

По словам дербентского раввина, в синагоге селения Маджалис также имелась древняя рукопись на коже, но «замурованная» в саманной стене дома местного раввина. Селение находится в ущелье, справа - отвесная скала, слева по руслу реки - пологий склон, где и

располагались сакли-мазанки. Фиркович сразу направился к раввину. Это был Ханука бен Хаим, и старинные рукописи надо было искать у него [5, с. 78; 1, с.106-110]. В семье Хануки гостя принимали по восточному обычаю: пригласили в дом, посадили за стол, угощали, - и только после долгого разговора появилась возможность спросить хозяина о древних рукописях. Помог присутствовавший в комнате сын Хануки Рафаэль, который знал место, где был спрятан свиток. Пергаментный свиток (размером 57 см на 15,5 см) представлял копию приписки с Дербентского свитка. Однако там содержались важные дополнительные сведения. Автор данного текста Иошуа бен Элия, в 1513г. переписал колофон древней рукописи, сделанной Авраамом Керченским [2, с.1-28; 7, с. с. 35]. Далее излагается текст Авраама, сообщавший о том, что в Крым к иудейским хазарам прибыло посольство из княжества Рос и Мосох из города Циоба (Киева?) для изучения иудейской веры. Для сбора нужных книг Авраам был послан на Кавказ и в Персию. Он узнал о древней Торе, хранящейся в Исфагане, нашел ее и переписал приписку к ней. Затем следовал текст Дербентского документа о приходе евреев в Крым вместе с царем Камбизом. Колофон к Маджалисскому документу добавлял, что евреи жили под покровительством иудейских хазар, когда киевский князь Владимир затеял испытание вер [2, с. 60-61; 4 с. 118-120].

В «Сэфер авне зиккарон» («Книге памятных камней»), в своеобразной историографии караимов, помимо пространной редакции ответа Иосифа, хазарского царя испанскому сановнику Хасдаю ибн Шапруту, надписи на могиле Исаака Сангари, матархейской эры в надгробных текстах кладбища Чуфут-Кале, двух мангупских эпитафий приезжих из Сефарада, были включены сведения свитков Торы из Дербента и Маджалиса.

Нужно признать, что из-за спорности свидетельств, записанных в книге «Авне-зиккарон» [5, с. 2-208; 6, с. 24], эта весьма важная группа источников, касающаяся истории происхождения иудейских общин Кавказа, Крыма и их контактов, очень осторожно по-прежнему вводится в научный оборот.

Мне бы хотелось предложить Вашему вниманию первые результаты эпиграфического изучения кладбищ Дербента и ряда селений Южного Дагестана, которые были осуществлены при содействии нашего коллеги из Махачкалы Игоря Семенова.

Среди нависших над Дербентом круч затерялось старое, заросшее колючим кустарником, кладбище. Все, что осталось от селения Абасава. Его возникновение связывают с событиями в Дербенте

1630г., когда многочисленная община Дербента была вынуждена покинуть город, то большинство осело в 10 км. от города, в новом основанном селении, названном Аба-Сава. Самый древний, найденный Иудой Черным, - камень 1687 г. [6, с. 13-14].

Всего надмогильных камней с эпитафиями уцелело чуть более 30, но и они подтверждают историческую картину середины XVIII в., когда в 1760 Фатали-хан разрешил евреям Рустова поселиться в Аба-Сава. Но уже в 1799г ситуация меняется. Правитель Кази-Кумуха Сурхай-хан вырезал население Аба-Сава. Оставшиеся его жители переселились в Дербент, в котором новый правитель Али-хан дал им землю. Самое позднее надгробие на этом кладбище датируется 1827 г.

Абас-авинские события заставили евреев насторожиться, в короткий срок они наладили тесную связь между всеми аулами, и каждое поселение было готово по первому зову прийти на помощь другому.

Шихали-хан (1791-1806 гг.), ставший ханом Дербента после смерти Фатали-хана, уравнял евреев в правах с мусульманами и предоставил им статус постоянных жителей Дербента, разрешил селиться в центре города. У южной крепостной стены появился еврейский квартал, получивший название «Тенге-махала». В первые годы уже российской истории Дербента, на южных границах складывалось беспокойное положение из-за неустойчивости и слабой договоренности по границам между уцмийствами и внутренними административными областями. Одно из таких частых военных столкновений произошло у Дербента в 1830 г., тогда в месяце Ав (июль-август) были похоронены 12 мужчин **(Мордехай с сыновьями).** Эти погребения положили начало новому дербентскому еврейскому кладбищу. По форме они были просты и однотипны: небольших размеров прямоугольная стела, средние габариты которой 45х60х20, поверхность слегка зачищена. Почерк общий для всех 12 памятников, что свидетельствует об одновременности их нанесения. Характерные приемы в работе мастера-резчика фиксируются также на надгробиях этой группы. Строка и размер букв выдерживаются на глаз, ризка широкая, но не глубокая, до 0,3мм, графемы коф, ламед, цаде-софит, для которых нужно выходить вверх или вниз за строку, имеют короткие хвостики, почти все буквы квадратной формы. Текст некролога трафаретный по стилю, начинается с упоминания дня смерти, далее идет имя усопшего и имя его отца, и дата - по дню от шаббата (словом), название месяца, год в Малом счислении, указание на которое

записано всегда аббревиатурой. Некоторое разнообразие в архитектурном оформлении стелы встречается и на ранних участках. Это является косвенным свидетельством окрепшего материального положения и стабильности в общине. Архитектурой и, что особенно интересно, стилистическими формулами эпитафий, почерком резчика они, словно продолжают некрополь соседнего селения Аба-Сава. Рука абас-авинского резчика неожиданно встретилась на камне из дербентской синагоги, известной под названием Келе-нумаз на улице Таги-заде (у нее есть еще одно - Келе-куче) которую, опираясь на решение современной общины 2009 года, разобрали вплоть до фундамента. После того как была снята штукатурка, в кладке над арон га-кодешем были обнаружены три закладных камня с вырезанными текстами и следами предыдущих ремонтных облицовочных работ. На двух строительных блоках были надписи на еврейском языке.

Оба камня покрывались штукатуркой и слоями побелок одновременно. В последнюю побелку был добавлен синий пигмент (синька). Шестистрочная надпись на еврейском языке на первом камне выполнена в технике внешнего, но невысокого рельефа. Был использован квадратный, рукописный шрифт (курсив) букв. В надписи наряду с благословлениями указаны имена дарителей и дата постройки 5374 г., которая записана традиционным способом, используя буквы еврейского алфавита, по еврейскому Малому счислению, что соответствует христианскому 1614 году.

Второй блок был обработан в совершенно иной технике. Его лицевая сторона оформлена прямоугольной формы экраном-картушем, в котором глубоким рельефом и квадратным полу-курсивным шрифтом вырезана посвятительная надпись. Текст довольно лаконичен, но указаны город Дербент и дата: 5609 г. (1849 г. по Р.Х.) по Малому счислению. Третий камень связан с годом последнего ремонта синагоги: 1914. Примечательно, что почерк как со второго дербентского, так и с надгробий был зафиксирован нами на первых надгробиях Маджалиса.

В XIX в. это селение входило в «Кайтаго-Табасаранский округ», этнографические описания о нем встречаются у путешественников еще с XVIII века. Иуда Черный в 60-х годах записывает предания о бегстве евреев в XVII веке из Ирана, которые «…вынуждены были искать в Дагестанских горах пристанища от ширванских и персидских властей» [6, с. 24]. Гасан-Эфенди Алкадари в «Асари-Дагестан» приводит свидетельство, восходящее к XVII веку, о расколе среди сыновей кайтагских уцмиев: семья одного жила в селении же Мад-

жалис, а другая - в Янгикенте. Там же упоминается и селение Джиу-Ата, от него к XXI веку остались развалины у подошвы горы у речки Нукерой, что на расстоянии «…1 часа верховой езды от Маджалиса».

Еврейское кладбище Маджалиса действует в настоящее время. Расположено оно на северной окраине селения, на склоне горы. Занимает приблизительно площадь 800 кв.м. Все сохранившиеся надгробия (145) были зафиксированы, сфотографированы, обмеряны и зарисованы, тексты переписаны, составлен электронный каталог. По просевшим ямам можно попытаться восстановить реальное количество погребений: недостает 60 надгробий. Погребения друг от друга расположены в среднем на 1,5 метра; с учетом границ погребения 1,8 х 0,65 (визуально наблюдаемым), захоронений предположительно может быть на этой площади чуть более 200.

Надгробия выполнены из местного камня - туфа и песчаника. Типологически они однообразны. Это стелы, которые в отдельных случаях украшены декоративными рамками, розетками, шестиконечными звездами. Все уцелевшие надгробия снабжены текстами на еврейском языке. Даже в такой частичной сохранности они помогают восстановить хронологические рамки действия могильника.

Первые по датировкам самые ранние памятники относятся к 40-м годам XIX в. Первой датой является 1842 г. Всего этим временем датируются 6 надгробий. Почерки на них квадратного письма с курсивными элементами, идентичные дербентским этого же времени и только на рубеже XIX-XX веков появляется квадратный печатный шрифт. Эпитафии имеют единую формулу посвятительного текста: «здесь был похоронен…в день …месяца …года … по малому счислению» и почерком, близким к дербентским того же времени. Нужно отметить, что этот стиль оставался образцом и не изменялся на всем протяжении существования могильника.Наибольшее количество памятников приходилось на 40-70-ые года XIX века. Это было время Фирковича и жизни тех, кто мог быть свидетелем его пребывания в Маджалисе. Очень хотелось найти памятники раввина Хануки бен Хаима и его сына Рафаэля бен Ханука. К сожалению, этих надгробий обнаружить не удалось, но Якибо бен Ханука, Хизкия бен Ханука в 60-х годах XIX в. там были похоронены, как и Гузель, дочь Рафаэля. Мы нашли только косвенное указание на описанные события.

В очерках по горским евреям Иуда Черный записывает материал, собранный к 1869г., в статистической таблице своего очерка по Дагестанской области приводится почти равное количество домов: 110-116 [6, с. 24].

В заключение можно сказать, что эпитафии древних некрополей дополняют, а в иных случаях восстанавливают историческую картину жизни общин горских евреев Дагестана в пределах XVII-XX веков.

Литература:

1. *Вихнович В.Л.* Караим Авраам Фиркович. Еврейские рукописи. История. Путешествия. СПб, 2012.

2. *Гаркави А.Я.* По поводу известия Авраама Керченского о посольстве Св. Владимира к хазарам. СПб, 1876 г.

3. *Марлинский (Бестужев) А.* Мулла-Нур. М., 1996

4. *Фиркович А.С.* Ответ на статью «История приобретения весьма дорогих Рукописей», напечатанную в № 21 «Одесского вестника» //Голос. СПб, 1863

5. *Фиркович А.С.* Авне-Зиккарон (Книга памятных камней). Вильно, 1872 (на иврите)

6. *Черный И.Я.* Горские евреи //Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. 1870 г.; репринт, издание М., 1992

7. *Albert Harkavi (Гаркави А.Я.).* ALTJÜDISCHE DENKMÄLER AUS DER KRIM, mitgetheilt von ABRAHAM FIRKOWITSCH (1839-1872). St-PETERSBOURG, 1876

ОТКРЫТИЕ НОВОГО ОЩИННОГО ЦЕНТРА ЕВРЕЕВ

Михайлов В.С. (Россия, Дербент)

В весенние дни, 22 марта 2010 года в преддверии праздника Песах, произошло важное событие для жителей нашего древнего города. Открытие иудейского религиозного общинного центра Дербента, необходимость в котором назрела уже давно, - значимое событие для всей республики, свидетельство эффективности национальной политики, подтверждение того, что евреи здесь живут и чувствуют себя комфортно, ощущают уважение к своей религии. Открытие центра стало знаменательным событием не только для иудеев, но и для всех жителей Дербента. У здания собрались сотни дербентцев - представителей разных национальностей, для которых на импровизированной сценической площадке выступили коллектив Дворца детского и юношеского творчества и отдельные исполнители.

В мероприятии приняли участие Президент Республики Дагестан М. Магомедов, Председатель Правительства РД М. Абдулаев, Главный раввин России Берл Лазар, Госсекретарь РД Т. Махмудова, 1-й заместитель Председателя Правительства РД Н. Казиев, члены Правительства республики, руководители министерств и ведомств республики, главы муниципальных образований городов и районов Южного Дагестана.

Гостей встретили хлебом-солью. Почетная миссия разрезания красной ленты и открытия центра была предоставлена Главе Дагестана М.Магомедову и Главному раввину России Б.Лазару. По традиции, после этого Главный раввин России прикрепил мезузу к дверям Божьего храма. Далее гости приступили к осмотру внутренней части здания. Все буквально восторгались миквой, продуманностью всех деталей отделки, красотой интерьера.

Торжественная часть мероприятия началась в банкетном зале, где за праздничными столами сидели представители актива еврейской общины Дербента, гости из других городов России. Открыл торжественную часть Президент РД М. М. Магомедов, в которой он, в частности, сказал: « Открытие Еврейского общинного центра на земле древнего Дербента - знаменательное событие в жизни жителей города, всей нашей многонациональной и многоконфессиональной республики. Разрешите мне от имени руководства республики, всех дагестанцев поблагодарить наших гостей во главе с господином Берл Лазаром за участие в сегодняшних торжествах… Особо хочу отметить, что в создании Еврейского общинного центра Дербента приняли участие представители многих национальностей Дагестана, исповедующих разные религии». В конце своего выступления глава республики поздравил собравшихся с открытием центра и с наступающим праздником. Он также выразил благодарность всем тем, кто внес свой вклад в строительство и помогал в осуществлении этого проекта.

Сам факт сегодняшнего праздника еще раз подтверждает духовное единство многонационального Дагестана, являет убедительный пример мирного сосуществования разных конфессий. На протяжении тысячелетий в Дагестане представлены различные национальные культуры и религиозные традиции. Иудейская община в течение многих веков вносит особый колорит в национальную культуру республики, укрепление духовных основ общества, сохранение традиций дружбы и взаимного уважения. В Дагестане в разных городах действуют пять иудейских общин. Они свободно исповедуют свою

веру, отмечают праздники, совершают обряды, поддерживают связь с другими иудейскими общинами России, активно участвуют в общественной жизни республики.

Выступающие гости были единодушны во мнении, что создание нового Общинного центра будет способствовать сохранению для будущих поколений исторической памяти и традиций еврейского народа, являющихся неотъемлемой частью культуры Дагестана. Примечательно, что строительство Еврейского общинного центра завершено в канун еврейского праздника Песах, который будет отмечаться 30 марта этого года.

Главный раввин России, г-н Берл Лазар в своём выступлении обратил внимание присутствующих на тот факт, что при входе в здание есть надпись на еврейском языке: «Постройте для меня храм, я буду жить, я буду обитать среди вас». Это слова, которые Б-г сказал еврейскому народу 3300 лет тому назад. Евреи построили свой первый храм в эти дни ровно 3300 лет назад. Далее было сказано о том, что важно, чтобы каждый чувствовал, что это его дом и здесь есть присутствие Б-га.

Гостям был продемонстрирован интересный камень, который нашли в фундаменте старой синагоги. На нем выбита надпись о строительстве синагоги ровно 200 лет назад. В строительстве же этого храма приняли участие представители разных национальностей: евреи и не евреи. Они построили это здание в течение 10 месяцев, т.е. за такое же время, за которое была построена синагога 200 лет назад. Возводившие Божий дом люди делали это с душой, с вдохновением. Это то единство, которое нам нужно, чтобы Б-г обитал среди нас. Синагога, храм и любой другой Божий дом должны быть олицетворением дружбы и любви между народами и между конфессиями. Люди здесь общаются друг с другом в доверительном, уважительном тоне. Евреи здесь чувствуют себя дома, никаких проблем у них в Дагестане нет. Когда одному народу хорошо, тогда и другим тоже хорошо. Поэтому на земле Дербента всегда будут царить мир, дружба и межконфессиональное согласие.

Президент РД М.М. Магомедов в ответном слове, вручая подарок Главному раввину России Берлу Лазару - скрижали 10-ти заповедей, сделанных ортодоксальными иудеями Израиля на египетском папирусе особой обработки, по типу Кумранских свитков, ещё раз подчеркнул: «Открытие Еврейского общинного центра сегодня - доказательство дружбы всех народов мира. Дербент - наша гордость. Мы гордимся тем, что люди, исповедующие иудаизм, христианство и

ислам, веками живут в этом городе в мире и согласии. Республика участвовала в строительстве общинного центра, мы будем и в дальнейшем его поддерживать».

От имени совета муниципальных образований РД, депутатов городского Собрания приветствие зачитал заместитель главы Махачкалы Б. Х. Магомедов. В приветствии выражается уверенность в том, что деятельность нового общинного центра послужит делу мира, объединения народов, их культур, делу добра и справедливости, обеспечит связь различных поколений, будет способствовать воспитанию молодежи на лучших духовных и национальных традициях.

Председатель Духовного управления мусульман Дагестана в Южном Дагестане Шихабудин Керимов в своем выступлении подчеркнул, что в Дагестане должны быть единство и дружба между народами. Друг еврейского народа, неизменно присутствующий на всех мероприятиях, настоятель дербентской русской православной церкви протоиерей Николай Котельников поздравил всех с праздником, пожелал мира и благополучия. Председатель еврейской общины Роберт Илишаев зачитал приветственные телеграммы. После этого выступили дети - воспитанники воскресной школы «Ахдут». Они исполнили песню на иврите.

Глава муниципального образования «город Дербент» Ф. Казиахмедов, поздравив всех иудеев с наступающим праздником Песах, сказал: «Сегодня на дербентской земле большое торжество. Сегодня объединились все конфессии, все народы. Давно не приходилось видеть такого единения. Приезд главного раввина России вдохновил не только евреев, но и всех жителей города».

Не могло оставить равнодушным эмоциональное выступление члена Общественной палаты РД, профессора Л. Х.Авшалумовой: «Поздравляю всех нас с замечательным событием, которое произошло не только в религиозной жизни Дербента, но и в жизни всего Дагестана. Это не просто храм, возведенный в честь Б-га, это сердце нации, сердце общины, это стиль поведения, мировоззрение, это то, что делает народ сильнее».

Заключительное слово было предоставлено председателю Попечительского совета иудейской религиозной общины «Келе-Нумаз» Павлу Ягутиловичу Мишиеву, в котором он отметил: «До революции в Дербенте было 11 синагог. К 30-м годам их осталось семь. В новейшей истории оставалась одна, которая в последнее время находилась в аварийном состоянии. Целью реконструкции синагоги было: 1) сохранить память предков, которые в свое время построили эту

синагогу, тех, кто в сложнейшие времена, когда религия была запрещена, сумел сохранить и донести до нас все обычаи, устои, традиции, адаты; 2) создать условия для людей, которые отправляют свои духовные потребности и все это передать нашим будущим поколениям».

Сегодня сложно назвать имена всех тех, кто принимал участие в строительстве этого прекрасного храма. Начало было положено в 2005 году, когда инициативная группа поставила вопрос о реконструкции синагоги. Тогда было сделано обращение к руководству республики, лично к глубокоуважаемому Магомедали Магомедову. Он оказал серьезную финансовую помощь. На эти средства была приобретена часть стройматериалов. От имени общины была выражена глубокая признательность главному раввину России Берл Лазару, раввину Московской синагоги на Малой Бронной Ицхаку Когану, раву Залману Кану и многим другим, которые с первого дня были рядом с иудейской общиной Дербента. Республиканские органы власти с начала 2009 г. оказывали всяческую помощь, которая заключалась не только в финансировании, но и в поддержке принятых нами каких-то решений. Значительную поддержку на протяжении всего строительства оказывали Председатель Правительства РД Ш. Зайналов, зам. Председателя Народного Собрания Н. Алчиев, министр финансов РД А. Гамидов, ныне депутат Госдумы М. Гаджиев и многие другие. Горожане Дербента всем миром взялись и построили синагогу.

Без проектировщиков, строителей, дизайнеров невозможно было бы построить такое здание. Среди них хотелось бы отметить руководителя «Элеваторстроя» А. Гусейнова. Нельзя не сказать о членах нашей общины, которые работали день и ночь, соблюдая законы Шулхан Арух, чтобы это здание было открыто к празднику. Среди них особо хочу отметить А. Г. Давыдова, С.З. Гилядова, З. Р. Захарова, А.З. Завалунова и председателя общины Р. С. Илишаева.

Приятной неожиданностью для горожан было поздравление с праздником группы женщин. Когда они вошли в храм, неся подносы, наполненные фруктами и сладостями, раздались громкие аплодисменты. Выйдя из синагоги, они поделились впечатлениями: «У нас немало светлых и радостных праздников. Но радость этого дня окрашена особым светом. Она как бы спускается к нам сверху. И мы пляшем вокруг свитков Торы, не ощущая ни времени, ни пространства». В заключение раввин Дербента Овадия Исаков предложил всем выпить за жизнь, по еврейской традиции сделать «Лехаим лив-

роха!». Праздник удался на славу. И день был на редкость тёплым и солнечным, как знак дружбы и единства между всеми людьми на планете.

ЗВЕЗДА ДАВИДА - ОБЕРЕГ НА ЕВРЕЙСКИХ ДОМАХ ДЕРБЕНТА

Михайлова И.Х (Россия, Дербент)

Общеизвестный факт, что горские евреи поселились в Дербенте в 1797 году после погрома, учиненного табасаранцами в селении Абас-ова. Поселились те, кто уцелели, компактно в одном квартале, получившем название «Жуут махалле». Поселились в землянках, без всяких условий для жизни. В квартале процветали болезни, антисанитария. Там же построили и небольшую синагогу. Подробно описал жизнь еврейского квартала А.Ракитников в книге «Глиняный квартал», изданной в 1931 году. Затем при Советской власти было принято решение снести квартал, на его месте построить городской парк, а евреям построить двух и трехэтажные дома. Было построено три дома, которые назвали так же, как и выходившую в тот момент газету на языке горских евреев «Зэхьметкеш» («Труженик»).

Построили их по проекту известного и талантливого архитектора Хидирбекова Мурсал-бека Гусейн-бека оглы, куда переселили колхозников. Эти дома сохранились и по сей день, хотя уже давно не отвечают современным требованиям и подлежат сносу. Адреса домов: ул. Ленина, 4, ул. Ленина, 24, угол ул. Гагарина и ул. III Интернационала, 14. Но я хочу рассказать о жилых домах, построенных богатыми евреями. Все они были возведены в начале XX века и сохранились до сих пор. Расположены эти дома в центральной части города. Несомненным свидетельством проявления иудаизма является наличие на всех этих домах знака, который называется «Маген Давид» («Шит Давида») - древний символ, эмблема в форме шестиконечной звезды (гексаграмма), в которой два равносторонних треугольника наложены друг на друга: верхний - вершиной вверх; нижний - вниз, образуя структуру из шести равносторонних треугольников, присоединённых к сторонам шестиугольника. Существуют различные версии происхождения названия данного термина. По одной легенде, он напоминает форму щита воинов царя Давида, согласно другой - связан с именем лже-Мессии Давида Алроя или талмудиче-

ским оборотом, обозначающим Бога Израиля. Другой вариант названия данного символа - «Печать царя Соломона». С XIX века он стал общепризнанным еврейским символом. Именно этот знак приобрёл печальную известность, когда его нашивали на одежду евреев в концлагерях.

В конце XIX века была построена Владикавказская железная дорога, которая связала Баку с Россией. В 1898 году была построена железнодорожная линия Порт-Петровск-Дербент, а в 1899 году - Дербент-Баку. Дербент стал крупнейшим железнодорожным узлом. Город получил связь с развитыми областями России и Азербайджаном одновременно. Это повлияло на все сферы жизни, в том числе и на архитектуру. Стили смешивались. Использовались формы провинциального ампира, эклектики, стилизации в мавританском стиле в сочетании с местными традициями народных мастеров-строителей. Мастера также привозились из разных мест, признанными мастерами были армяне. В это же время горские евреи становятся купцами, расширяют свои владения, часто выезжают на ярмарки. Ханукаевы занимаются выращиванием растения марены красильной - естественного красителя красного цвета, который пользовался большой популярностью до появления анилиновых красителей. Дома не отличаются от домов мусульман: строится конюшня, амбар, кунацкая - комната для приема гостей, оружейная комната, тандыр - печь для выпечки хлеба. Дома двухэтажные, с одним навесным балконом, выходящим на улицу. Их объединяет и то, что они все выстроены из белого дербентского камня. Единственное отличие еврейских домов в том, что на стенах домов выбиты Магендовиды, есть надписи на иврите, из которых можно узнать: кому принадлежит дом и в каком году он построен.

Дом №1

В Дербенте на улице Ленина № 6 стоит большой двухэтажный дом с внутренним двором. Сверху над аркой под балконом можно увидеть Маген Давид и дату постройки: 1903 год. Над годом есть буквенное обозначение года на иврите **ג"סרת (тав реш самех гимель) 5663 год по еврейскому календарю.** Этот дом все знают как дом Авроом Нэтен Дадашева. Он был основателем и совладельцем первого в Дербенте завода по переработке винограда. Продукция его завода славилась не только в России, но и за рубежом. Помимо вин разных сортов, огромным успехом пользовалась и виноградная водка. У Дадашева были огромные плантации виноградника, рыбные промыслы, завод по производству вина, магазин стройматериалов.

Советская власть оставила Дадашева без средств к существованию. Его прямые потомки опровергают миф о том, что он умер под «чужим забором». А в доме по улице Ленина и по сей день проживает много людей. Раньше, до 70-х годов XX в., жили преимущественно евреи. Стены дома могли и больше рассказать о своих владельцах, если бы могли говорить.

Из воспоминаний правнука Мушоиля: «Авраам Дадашев - это живая легенда, меценат с большой буквы, который занимался благотворительностью на протяжении всей своей жизни. Дед Авраама - Рувин бен Яагу - родился и жил в Иране. Он успешно занимался торговлей и считался одним из богатых евреев того времени, его называли Хан-Дадаш. Рувин - отец пятерых детей, но все своё состояние он оставил старшему сыну Натану. Натан бен Рувин имел обширные связи за границей и через «шалияхов» (посланников) неоднократно посылал деньги в Эрец Исраэль. На его деньги была построена синагога в Иерусалиме, которая была разрушена во время войны с Иорданией.

Авраам Дадашев был женат на Хивит - дочери Манашира Дадашева и внучке Хануко Ханукаева. У них было четверо детей: сын Юсуф и три дочери. Авраам, купец Первой гильдии, имел дружественные связи с императором Николаем II и неоднократно ездил к нему в Петербург. Он отвез ему на день рождения план здания в форме буквы "Н", которое было выстроено в 1913 г.

В качестве ответного шага Николай II подарил Аврааму рыбные промыслы на Каспийском море протяженностью 60 км в сторону Махачкалы и 60 км в сторону Баку. Хотя у А. Дадашева ранее были две "стрелки для ловли рыбы" на Каспийском море. «Стрелку № 1» для ловли осетровой рыбы он приобрел в 1903 г., но через два года продал её переехавшему в Порт-Петровск (Махачкала) купцу Борису Израиловичу Зельдесу. «Стрелку № 2», тоже приобретенную в 1903 г., он подарил в 1905 г. своему другу Хануко бин Авшалум Ханукаеву.

Историческая встреча - приезд российского императора Николая II, произошла в Дербенте в 1913 (ноябрь 1914) г., когда императору были преподнесены ключи от здания реального училища. На встрече присутствовали Сафтар Ахундов, Авроом и Юсуф Дадашевы, братья Ханукаевы, семья Фараджевых и др. состоятельные люди города. Поначалу в здании располагалось реальное училище, через десять лет - педагогическое училище, во время Великой Отечественной

войны - госпиталь, затем его переоборудовали под завод «Электросигнал», действующий и поныне.

А.Н. Дадашев арендовал пароходы у фирмы «Кавказ и Меркурий», на которых привозил товары из Астрахани и Баку. Ему принадлежал завод по производству вина, большой магазин стройматериалов. Будучи мудрым и предприимчивым человеком, патриотом и сионистом, Авроом Дадашев, видя, как бурно развиваются революционные события в России, неоднократно ездил в Эрец Исраэль. Он скупил недвижимость и плантации, а также делал щедрые пожертвования для своих собратьев в Эрец Исраэль.

В 1922 г. Авроом зафрахтовал корабль на 300 пассажиров в порту г. Батуми, который направлялся в Турцию, а затем в Эрец Исраэль. На этом корабле были и родственники Авраама. Его преднамеренно выдали чекистам свои же люди, чтобы завладеть его имуществом. При аресте были конфискованы саквояж с полутора кг драгоценностей. Чувствуя опасность, он успел передать документы на недвижимость своей двоюродной сестре - Авшаг Дадашевой. Она до конца своей жизни хранила документы и купчую на недвижимость Авроома. Погребена Авшаг на Масличной горе в Иерусалиме.

Арест любимца народа «Оврогьома Нетена Мюшгуьри» в древнем городе Дербенте вызвал акции протеста с просьбой освободить его из-под стражи. Дошли сведения об аресте крупного промышленника А. Дадашева, добровольно отдавшего всё свое имущество (заводы, дома, рыбные промыслы, нефтяные акции и плантации) Советской власти, и до руководителя ЧК Феликса Дзержинского. Через некоторое время Авраама отпустили домой. После возвращения Авраам жил с семьей своего сына Юсуфа в доме по пер. Свободы №15 (в настоящее время - пер. Бестужева-Марлинского).

До того как он предпринял попытку уехать в Эрец Исраэль, вместе с сотрудниками НКВД посетил банк и самолично передал им три сумки с золотом и деньгами. Когда у него спросили, есть ли у вас ещё припрятанное золото, он, молча, показал на жену, невесту и дочерей. Мол, вон на женщинах, хотите, забирайте и это. Скончался известный промышленник-миллионер в Дербенте в 1935 году. На его похороны пришли почти все жители древнего города, чтобы провести в последний путь достойного сына своего народа. Люди помнят его благородные дела: пожертвования малоимущим семьям, синагоге, больнице и городу. Одним из важных мицвот, которые делал Авараам Дадашев, были свадьбы для горско-еврейской молодежи. Многие из молодоженов в знак благодарности брали себе фамилию

мецената. Так появились десятки семей Дадашевых, потомки которых считают себя его родственниками.

На улице Буйнакского, 14 в Дербенте стоит еще один дом, построенный из белого дербентского камня. Он интересен тем, что построен в 1912 году еще одним богатым человеком по имени Овадья бен Рахман. Братья Рахман и Юшваг Авадьяевы владели виноградными плантациями. Они тоже внесли огромный вклад в развитие виноградарства и выстроили в древнем городе два прекрасных здания, которые хорошо сохранились и располагаются на улицах Ленина и Буйнакского. На камнях по периметру фасадной части дома выбиты Маген Довиды. Дом занимает большую территорию, под всем домом высокий подвал, к нему прилегает внутренний двор больших размеров. Думаю, что подвалы служили для хранения вина, так как хозяин дома владел огромными плантациями виноградников. По сохранившимся архивным документам он принадлежит Авадиевой (по всей видимости, его жене). Имя не сохранилось. Только было написано: Манашир-кызы (Дочь Манашира). Сын Рахмана Авадьяева - Мардахай хотел убежать с женой Сивьё во время революции на корабле, забрав с собой золото. Их предали и убили.

В Дербенте евреи в первую очередь покупали виноградники или землю, на которой потом закладывали виноградники. Евреи теперь не только выращивали собственный виноград, но и закупали его у мусульман, которым религия запрещает вырабатывать и употреблять вино. Уже в середине XIX века в Дербенте появились первые промышленные предприятия - два винных завода, принадлежавшие евреям Манаширу Аге и помещику Ханоху.

Ханукаевы и их недвижимость в Дербенте.

По улице Ленина, 73, в Дербенте стоит большой каменный дом, построенный одним из братьев Ханукаевых в начале XX века. (1900 г., ул. Ленина, 73. Данные из постановления Правит. РД от 29 марта 2000 г., № 45). Как известно, Ханукаевы были купцами, сделали состояние на продаже марены. По улице Барятинской (ныне Ленина), 58, стоит дом, принадлежащий Юхою Хануко Ханукаеву - брату Овшолума Ханукаева и дяде Шомоила Овшолума Ханукаева. У купца Авшалума Ханукаева было 5 сыновей и 5 дочерей. Каждый хозяин хотел построить не просто дом, удобный и комфортный, но с интересными архитектурными осбенностями. У Шомоила Ханукаева было 12 детей: 10 сыновей, 2 дочери. Дом Шомоила Авшалума Ханукаева имеет следующую достопримечательность: на втором этаже высится деревянный навесной балкон, который держится на камен-

ных фантастических фигурах (драконах). В лапах у них человеческие головы. Проектировал дом архитектор из Санкт-Петербурга. Одному из сыновей Шомоиля Ханукаева - Ильягу принадлежал дом по ул. Врангеля, 54 (ныне Пушкина). Другой сын Овшолума - Хануко также имел большой дом. У Хануко Ханукаева было 5 сыновей. Его дом построен в 1913 году. По преданию, именно в этом доме и остановился Николай II, когда посетил Дербент в 1913 году. Дом стоит и сегодня, но вид у него далеко не «царственный», а унылый и запущенный. Над парадной дверью сохранился выбитый в камне Маген Давид. У Хануко Ханукаева были большие рыбные промыслы и магазины, приносившие ему 10000 рублей в год по переулку, носящему сейчас имя Бестужева-Марлинского.

Лавка двоюродных братьев Юшвага и Манашира Ханукаевых приносила годовой доход 20000 рублей. Ханука Ханукаев исчез бесследно в начале 1920-х годов. У Хануко было 9 детей. Единственный сын - Менешир расстрелян в 1937 году.

Порой контакты еврейских купцов и промышленников Кавказа устанавливались в самых верхах. В памяти современников сохранился рассказ о дружбе царя Николая II с братьями Ханукаевыми. Когда царь в 1913 году совершал поездку по Кавказу, он остановился в городе Темирхан-Шуре - центре Дагестана того времени. Оттуда срочной депешей Николай пригласил в Темирхан-Шуру Йосефа Ханукаева вместе с другими богачами и представителями власти. Йосеф до того спешил, что, приехав по царскому зову, загнал насмерть жеребца. Царь, рассказывают, долго ставил в пример другим этот поступок еврея. Царь Николай даже присвоил Йосефу бен Авшалому Ханукаеву имя 'Тала-ган". Заметим, что Йосеф Ханукаев вложил немало средств в благоустройство Дербента, на свои деньги разровнял курган в верхней части города (место нынешнего колхозного рынка). Очевидно, это тоже послужило причиной милости царя.

Побывал царь со своей свитой и в самом Дербенте, где ему были преподнесены в дар здание реального училища и здание больницы, построенные в честь трехсотлетия дома Романовых акционерным обществом "Дадашев - Ахундов". После этого престиж евреев в глазах царя еще больше возрос. В честь царя был дан великолепный банкет в доме азербайджанского миллионера Ахундова. Но после банкета царь объявил, что пойдет отдыхать только к Хануке бен Авшалому Ханукаеву (брату Йосефа), назвав того своим приятелем. Считается, что Николай II подчеркнул этим свое уважение не только к братьям Ханукаевым, но и вообще к евреям Дербента. А еще рань-

ше, третьего брата Ханукаевых, купца Манашира бен Авшалома, царь лично наградил медалью за снабжение армии продовольствием.

Первые горско-еврейские «депутаты»

С 1896 года в Дербенте установилось общественное самоуправление. Для этого в городе прошли выборы 7 февраля 1896 г. Выбрали 15 человек: 6 армян, 4 православных, 4 мусульманина. В еврейской общине выборы не проводились, а уполномоченные назначались. Был назначен Пинхас Дадашев. На момент избрания ему исполнилось 57 лет. В истории Дербента, написанной Е. Козубским, говорится, что Пинхасов проживал в Дербенте с 1846 года, имел дом, землю и сад. Выбирали только среди имущих граждан, у которых был свой дом. К сожалению, 25 июля того же года он умер. Вместо него избрали 55-летнего Ифраима Авшалума Ханукаева - представителя известного рода. Он был в составе самоуправления до 1908 года. Сохранилось два фото состава общественного самоуправления. На фото 1903 года И. Ханукаев сидит слева в третьем ряду. Фото сделано в ротонде городского парка. На фото: 1904-1907 года - за столом справа третий. В состав IV Государственной Думы в 1910 году вошел Ильягу Ханукаев - сын купца II гильдии Шомоиля Ханукаева и племянник Ифраима Ханукаева, проживавший в доме по ул. Барятинская №73 (в наст. Время - Ленина).

Дом №4 - улица Канделаки дом №15. Еще одно старинное здание, на фасаде которого сохранился Маген Довид. Это здание кинотеатра «Мулен» (в переводе с французского - мельница). Владелицей кинотеатра была Штурман Евгения Абрамовна. Ее внук - Малинский Петр Моисеевич работает секретарем синагоги. Евгения Абрамовна привозила фильмы из Баку, Парижа. Владела также кафе-выпечкой «Восточные сладости» по переулку Кази-Бека. Это находится за углом, неподалеку от кинотеатра. Раньше этот переулок называли Бачхановский проспект, в честь того, кто его построил. На проспекте были гуляния, проспект заканчивался парком, который называли Сабир-богъ. Потом парк переименовали, жители более молодого поколения знают его как парк имени Кирова. В 1935 г. был построен кинотеатр «Родина», а кинотеатр «Мулен» прекратил свое существование. Помещение кинотеатра «Мулен» передали под спортивный зал, и в настоящее время там действует спортшкола.

Дом №5 - улица Канделаки, дом №35. На ней стоит большой дом, на котором можно прочитать надпись на иврите: год постройки дома - 1898. Она гласит, что дом принадлежит Бахши Бен Яакову. Это самый «старый дом», из тех, которые я описывала. Другие по-

строены гораздо позже. Дом принадлежал семье Бахшиевых. Они были владельцами больших плантаций виноградников, а изготовленные ими прекрасные вина экспортировались за пределы Дагестана. К большому сожалению, фасад и этого дома испортили пристройками.

Дом №6. -Над воротами дома по улице Пушкина, 68, можно увидеть надпись на иврите. Дом принадлежал Изгияеву Лазарю. Надпись гласит: Евдо бен Шомоиль построил дом. Это еще одно свидетельство того, что евреи владели ивритом.

Дом №7 - на улице Пушкина, 56. В настоящее время в доме никто не проживает, хотя, несомненно, у него есть хозяева. Этот дом был построен в 1909 г. из белого камня. Дом занимал большую площадь, и в нем проживал купец первой гильдии Ильягу Ильягуев, который владел большими виноградниками вокруг Дербента. Род Ильягуевых является очень известным. Ильягуев был купцом первой гильдии. Есть легенда, рассказывающая о том уважении, каким пользовался купец Ильягуев. По записке купца в Нижнем Новгороде, где проходили знаменитая Макарьевская ярмарка, можно было получить кредит в банке. Известно, что Ильягу Ильягуев - его отец ездил в Иерусалим в качестве паломника. В семье Ильягуевых выросло шесть сыновей. Они получили хорошее образование, владели ивритом, изучали его в русско-еврейской школе, которая была открыта в Дербенте в 1904 году. Пинхас Ильич был преподавателем физики и математики, имел звание «Заслуженный учитель РСФСР». Пинхас Ильич был последним из рода Ильягуевых, кто владел этим домом. Он уехал на ПМЖ в Израиль. Он пользовался огромным уважением в городе, в общине. Другой сын - Захар Ильич уехал жить в Нальчик в 1953 году. Вел там активный образ жизни, боролся за права евреев. Род Ильягуевых славится еще долгожительстом. Ильягу Ильягуев прожил 104 года. Захар Ильич скончался в 2005 году в возрасте 101 год. Гаврил Ильягуев прожил больше 90 лет.

Дом №8. Дача Ханухова

У дербентцев сохранилось в памяти название «Хануховская дача». На её территории в настоящее время - Дербентский завод игристых вин. Здание сохранилось, в нем расположился административный корпус. Сохранилась и открытка, на которой есть подпись «Дом Конукоева». Ханух Ханукаевич Ханухов считался одним из крупных виноградарей того времени. Огромная заслуга Ханухова в развитии виноградарства состояла в том, что он возродил разнообразные сорта винограда. Территория принадлежащих ему виноградников прости-

ралась от нынешнего коньячного комбината до привокзальной площади. Эта часть города у евреев получила название «муьлк хочи».

До революции в Дербенте было несколько действующих синагог. Одну из них на свои средства выстроил Ханух Ханухов. На месте этой синагоги возведен памятник погибшим воинам в Великой Отечественной войне, ниже площади имени Ленина. Домами, начиная с № 59 до № 71 включительно, по Барятинской улице владели Хануховы. После революции были раскулачены. Советская власть экспроприировала все земли Хануха Осипова.

В 1880 г. европейский еврей с редкой фамилией Дуэль построил в районе ул. Красноармейской небольшой завод минеральных вод. В 1936 г. в этом здании размещался «Дагковёрсоюз». До революции один из религиозных деятелей дербентской синагоги по фамилии Юсуфов, знавший в совершенстве Талмуд, на свои средства выстроил солидное здание в нижней части города по ул. Церковная, д. 3 (в настоящее время - ул. Коммунаров).

Одно из красивейших зданий того времени - дом по улице Ленина, 75, принадлежало семье Семёновых. Глава семейства имел виноградные плантации и всем сыновьям дал высшее образование. Владельцами виноградных плантаций и дома по ул. Таги-Заде, 46 была семья Хананаевых. Один из интеллигентных горских евреев и руководитель синагоги Юшва Сабаев имел богатый дом по ул. Ленина,10. И завершает список известная семья Мишиевых - владельцы виноградных плантаций. Они выпускали вино под маркой «Мишиевское» и построили несколько домостроений по улицам Канделаки, Пушкина и Буйнакского».

Ул. Врангеля (сейчас - Пушкина, 78).

Илизир Ильгоне был купцом 3-й гильдии и жил с семьей в Кубе. Его братья стали носить разные фамилии: одни стали Ильканаевы, другие Ильганаевы, а дед моего мужа стал Илизировым. В 1904 году он со своими двумя сыновьями и их семьями переезжает жить в Дербент. Ильгоне и приобрел этот дом. Часть дома, принадлежащую Ильханону, продали в 1980-е годы. Правнуки, праправнуки Рабо Илизирова и по сей день проживают в этом доме.

Ицхак Ицхаки - сын главного раввина Дербента Яакова Ицхаки в своих воспоминаниях о Дербенте писал: «В городе, где я родился и в котором мы жили, город Дербент (ул. Барятинская, 45), у нас был большой жилой дом с большим двором, лошади, коровы, сельскохозяйственное оборудование и подвал, обустроенный для производства вина с наших урожаев. Большую часть времени отец уделял препо-

даванию в бейт-мидраше по подготовке раввинов и учителей, который создал еще мой дедушка - раби Ицхак, и как глава раввинатского суда (рабад = рав ав бейт дин)». СИНАГОГА - на Таги -заде. Ул. Ленина, 19. Семья Ханукаевых, проживала по ул. Пушкина 69, где ныне проживают внуки и правнуки известного в общине города Дербента Ханукаева Илизира (Х8 стр.21). В народе его называли Илизир Худоли. Старинный дом, построенный его отцом, и ныне украшает угол ул. Пушкина и пер. Дахадаева. После революции их земли и виноградные плантации были национализированы. Ханукаев Илизир прожил более 100 лет.

Сейчас традиция ставить обереги на новых домах имеет продолжение. Звезда Давида продолжает оберегать свой народ.

ГОРСКИЕ ЕВРЕИ КАБАРДИНО-БАЛКАРИИ

Мурзаханов Ю.И. (Россия, Нальчик)

Первым нормативным актом, определяющим правовое положение кавказских евреев, был закон от 30 июня 1825 г. «О запрещении евреям селиться в Астраханской губернии и Кавказской области»[8, с.138-141] (указ от 9 декабря 1804 г. « О устройстве евреев», который разрешал евреям-земледельцам селиться в «Кавказском крае», не касался непосредственно кавказских евреев) [3, с. 55, 63].

В 1825 г. двое горских евреев, уроженцев сел. Андреево (Кумыкия), Исмаил Шамилов и Пантук Нафталиев, поселились в крепости Нальчик [14, с. 99]. Они (как, впрочем, и прибывшие сюда еще несколько горских евреев) занимались исключительно выделкой кож и мелочной торговлей, и, следовательно, в связи с вышеупомянутыми законами не имели права жительства в Кабарде. Во второй половине 20-х гг. XIX в. в дополнение к закону от 30 июня 1825 г. было принято несколько Высочайше утвержденных положений, которые запрещали проживать на Кавказе представителям так называемых «жидовствующих сект».

16 августа 1829 г. штабом командующего войсками на Кавказской линии и Черномории было предписано начальнику войск в Кабарде «…проживающих по крепостям в Кабарде евреев по получении немедленно высылать из оной чрез посредство земских полиций для отправления их из пределов здешней области...» [22]. 1 сентября 1829 г. горские евреи, жители с. Андреево (Эндери) Мушаель Шеми-

лев, Ягуда Елизаров, Мардахан Ливов и др. (временно проживавшие «в вольном ауле поблизости крепости Нальчикской»), обратились с прошением к командующему войсками в Кабарде «…об оставлении их на временном проживании». В прошении, в частности, говорилось: «С давних времен отцы и деды наши имели всегдашнее жительство в Андреевой деревне, где и мы проживая, занимаемся разною промышленностью и торговлею, а с учреждения в Кабарде русского правительства... находимся в Кабарде при крепости Нальчикской занимаясь торговлею и выделкою козлиных и других кож. Ныне воинской крепости Нальчикской начальник капитан Карев объявил нам, что с разрешения вышняго начальства приказано всех евреев, проживающих при крепостях в Кабарде и других местах, выслать посредством земских полиций, а потому и нам приказывает немедленно быть готовыми к отправлению, а куда, нам неизвестно. Мы, имея в Андреевой деревне с давних времен жительство, семействы, детей и дома, прибили в Кабарду собственно для промышленности, за несколько дней до объявления нас о высылке положили в квасы значительное количество козлиных и других кож, имея для сего нужные заведения, а сверх сего в Кабардинском временном суде по взысканиям нам с кабардинцев значительных долгов имеем дела, о коих небезызвестно и Вашему Высокоблагородию. Сии причины заставляют нас прибегнуть к покровительству Вашего Высокоблагородия с покорнейшею просьбою не оставить кому следует Вашим приказанием позволить нам остаться по-прежнему в Кабарде при крепости Нальчикской, в противном случае мы неминуемо лишась собственности, бросив невыделанные еще кожи и заведения, должны будем разориться до основания» [25].

Исполняя предписание начальника Центра Кавказской линии, Кабардинский временный суд, признав, что «…по Кабарде в разных аулах проживают евреи и производят торговлю разным товаром, большею частию выделкой сафьянов», определил следующее « находящихся в Кабарде евреев и других торговцев вызвать всех без изъятия в суд для отобрания от первых, в каком количестве ими истребляется лес, и вторых, чем и на какую сумму они торгуют по Кабарде, и обложить каждого по мере промышленности взносом денег в Кабардинскую общественную сумму...» [26].

В 1830-е гг. несколько десятков андреевских горских евреев поселились в ауле князя Бековича-Черкасского (Малая Кабарда). В апреле 1846 г., после похода Шамиля в Кабарду, горские евреи ушли в Моздок, а затем, спасаясь от эпидемии холеры, переселились в Нальчик [20, с. 621]. Из «Списка торговцам и вольнопромышленникам,

проживающим на Нальчикском форштадте», следует, что по состоянию на 1 декабря 1846 г. в форштадте проживало 11 горских евреев - четыре торговца красным товаром и семеро ремесленников, занимавшихся выделкой сафьяна. Среди торговцев наибольший оборот имел Истархан Мушаилов (400 рублей серебром в год), уплачивая при этом в казну 12 рублей; Абрагим Дарманов торговал в год на 300 рублей (платил 9 рублей); Захар Абрагамов и Карабатыр Шамилов - на 200 рублей каждый (платили по 6 рублей). Все семь ремесленников имели прибыль по 200 рублей каждый (платили до 6 рублей) [1, с.138-141].

В 1847 г. последовало официальное разрешение начальника Центра Кавказской линии генерала князя Голицына на поселение близ крепости Нальчик андреевских горских евреев. Юридически жители горско-еврейского поселка не были причислены ни к одному из обществ. Главнокомандующий войсками Кавказской линии и Черномории, особым распоряжением последовавшим на имя начальника Центра Кавказской линии 30 июня 1848 г. за № 1504, разрешил «горских евреев в числе 245 душ обоего пола, занимающихся выделкою кож и овчин, поселить вне военного поселения за Нальчикским разгонным постом…» В 1862 г., когда крепость Нальчик была преобразована в слободу, горско-еврейское поселение вошло в ее состав [29].

Никаких государственных повинностей и налогов горские евреи не отбывали. 21 декабря 1863 г. начальник Кабардинского округа в своем предписании начальнику крепости Нальчик указывал: «Находя весьма неудобным поручать управление колонистами и евреями участковым начальникам, по совершенному несогласию обычаев этих поселян с обычаями туземцев, я прошу Вас заведование Александровскою колониею и еврейским поселком в полицейском отношении принять в свое ведение с тем, чтобы претензии их, не подлежащие прямому ведению гражданского суда, разбирались в Нальчикском слободском управлении в присутствии выборных от обеих сторон» [18].

В 1848 г. с разрешения начальника Центра Кавказской линии Н.Беклемишева, в арендованном нальчикскими горскими евреями доме был открыт «нимаз» (молитвенный дом). В 1862 г. жителями общины был арендован другой дом, так как прежние уже не мог вместить всех желающих во время проведения религиозных служб. В 1868 г. за счет добровольных пожертвований было построено новое здание синагоги, в котором находилась и религиозная школа («нубохунде») [19]. Горские евреи пользовались «…общим с жителями Нальчикского форштата

выгоном для пастьбы скота», а также наделом земли (100 десятин), который они использовали под посев марены [21].

Из марены изготовлялась особая краска - ализарин, широко использовавшаяся в текстильной промышленности; изобретение ализариновой краски (середина 1870-х гг.) привело к тому, что маренное производство повсеместно на Кавказе, в том числе и в Нальчике, прекратило свое существование. Но главным занятием нальчикских горских евреев, несомненно, являлась торговля. Так, в частности, Г. Мерцбахер пишет, что в Нальчике все торговые операции сосредоточены в руках евреев, которые, помимо этого, ведут торговлю и в кабардинских селениях [23]. В балкарских обществах, горские евреи, занимались также меновой торговлей [15]. Н.П.Тульчинский пишет в связи с этим: «Горские евреи тоже зимой и летом раскидывают свои сети - лавочки в горских селениях, обменивая шелки, нитки, спички и мелкий красный товар на сырье, как то: овчины, турьи шкуры и рога, кожи от скота и лошадей, шерсть, полсти и т.п. …» [24].

О торговой активности горских евреев в Кабарде, свидетельствует любопытный архивный документ под названием «Протокол Нальчикского слободского управления о запрещении жителям округа давать взаймы деньги и товары жителям еврейского поселка», датированный 20 марта 1869 г. В нем, в частности, говорилось следующее: «Жители Кабардинского округа постоянно заносят в слободское управление жалобы с взыскания с евреев Нальчикского еврейского поселка должных им денег; при разбирательстве которых каждый раз оказывается: евреи, которые, не имея никакого состояния, кроме только что занимаясь по аулам меною разного мелочного товара, берут в долг деньги, обещая за то большие проценты, берут лошадей и скот за двойную цену противу стоимости для того, чтобы только получить в долг; кабардинцы же, льстясь на большие проценты и на весьма выгодную цену за проданный скот, дают им под расписки взаимообразно деньги и продают им в долг лошадей и скот, между прочим не заявляют о том слободскому управлению и чрез это впадают в опустошение своего хозяйства, потому что с берущих у них таким образом в долг деньги и скот совершенно не из чего производить взыскание...» Начальнику Кабардинского округа, в связи с вышеизложенным, предлагалось «…объявить жителям вверенного ... округа, чтобы они без заявления сему управлению никому из жителей Нальчикского еврейского поселка не давали в долг денег и не продавали бы безденежно рогатый скот, лошадей и баранов, так равно и не входили бы с ними ни в какие долговые сделки» [27].

18 мая 1867 г, полковник Занаревский, начальник Нальчикской слободки принял у представителей горско-еврейского поселка подписку, в которой жители общины писали: «…мы взамен 100 десятин земли желаем, чтобы только было дозволено пользоваться общим выгоном для пастьбы необходимой домашней нашей скотины...» (документ подписали: Шабай Мигиров, Рахамил Мардахаев, Амир Абрагамов, Бенагу Данилов, Таулубай Рабаев, Эфит Инатаев, Асаил Ханукаев, Гешей Абрамов, Муса Ашуров, Давьд Амиров, Захарий Абрагамов, Иргана Исупов, Семен Исупов, Яхья Алхасов, Давьд Казаков, Хаим Пинхасов, Давыд Лалаев, Карабатыр Шалумов, Лала Раханаев, Исмаил Мусаев, Даут Исупов, Данил Абрагамов, Ильягу Азаров, Богаз Мордахаев, Рахмани Ибрагимов, Миши Рабаев, Берзиль Рабаев, Заулу Мордахаев, Данил Шахманов, Изра Данаев, Семанду Сетхилев, Ядах Сетхилев, Илья Исупов, Азиил Исаков, Абрам Нисимов, Урусхан Ибрагимов, Илья Шамаев, Хахом Шалумов, Маштак Истахаров, Хаим Ибрагимов, Абай Рабаев, Пантук Ибрагимов) [15].

В 1870-80-е гг. в России активно пересматривается государственная политика но отношению к еврейскому населению империи. Вопросы правового положения кавказских вообще и, в частности, горских евреев, широко освещались на страницах русско-еврейской печати.

«Русский еврей» в редакционной статье (в номере от 17 сентября 1879 г.) сообщал, что кавказские евреи «пользуются почти одинаковыми правами и совершенно одинаковым покровительством законов со всеми остальными русскими гражданами» [10]. В 1883 г., в самый разгар еврейских погромов, прокатившихся практически по всей огромной территории Российской империи, в том же «Русском еврее» некто Д. Хмара писал в своей корреспонденции из Кутаиси, что «…здесь, на Кавказе, евреям относительно легче живется, чем в самой России» [11].

22 мая 1880 г. было Высочайше утверждено мнение Государственного Совета, по которому «…евреям, впредь до пересмотра действующих о них узаконений, воспрещено водворяться и иметь жительство в области войска Донского, а также приобретать там в собственность и содержать в найме или аренде недвижимые имущества» [7, с. 621]. После проведения в жизнь данного указа в русско-еврейских газетах стали появляться тревожные известия из Кубанской и Терской областей о предстоящем выселении проживавших здесь евреев. Так, «Русский еврей» 30 апреля 1882 г. со ссылкой на «Русского курьера» сообщал о том, что «по примеру казачьего насе-

ления области Войска донского, казаки Терской и Кубанской областей ходатайствуют чрез своих атаманов о выселении евреев из своих местностей» [12]. В свою очередь, «Недельная хроника Восхода» утверждала, что евреи, проживающие на территории вышеназванных областей, обратилась с ходатайством к начальнику Кубанской области генерал-адъютанту С.А.Шереметеву, в котором просили отменить решение администрации Кубанской области [4].

Однако уже в ближайших номерах оба издания успокоили своих читателей, сообщив, что администрация Кавказского края официально заявила о том, что никакого распоряжения о выселении евреев ею не отдавалось [13].

Известие о предстоящем выселении взволновало представителей русско-еврейской интеллигенции. Одним из первых на эти сообщения откликнулся известный публицист З.Я.Сегаль (его статья из «Одесского листка» была перепечатана «Русским евреем») [15]. В статье, в частности, речь шла о горских евреях Терской области. « Куда ни посмотрите, всеми вдруг овладела мания заниматься евреями и только евреями, даже там, где евреев почти нет или где их так мало, что по своей ничтожной численности не должны бы, кажется, и обращать на себя внимание», - пишет автор, и указывает, что в Терской области проживают более трех тысяч горских евреев, которые, в подавляющем большинстве своем, занимаются различными ремеслами. Особо подчеркивая, что горские евреи относятся к числу древнейших обитателей Кавказа, З.Я. Сегаль замечает в заключение: «Чтобы ходатайство казачьих атаманов имело в виду выселение горских евреев, я не могу допустить. Это было бы все равно, как если бы немцы вздумали выселять жителей Эльзаса и Лотарингии на том основании, что эти местности отвоеваны ими у французов».

Несмотря на то, что администрация Кавказского края официально заявила о своем решении не применять никаких санкций по отношению к кавказским евреям, слухи о скором выселении проникли и на страницы русско-кавказской периодической печати. Так, анонимный корреспондент тифлисской газеты «Новое обозрение» в статье, опубликованной в конце 1883 г., особо подчеркивает, что «…туземные евреи, за редкими исключениями, всегда пользовались гостеприимством и спокойной жизнью на Кавказе» [5].

6 декабря 1883 г. «Северное телеграфное агентство» передало тревожное известие из Владикавказа, в котором говорилось, что горские евреи «…ходатайствуют об утверждении законодательным порядком равноправности, которою всегда пользовались кавказские евреи, усво-

ившие язык, обычаи и нравы туземцев» [6]. 18 июня 1892 г. был обнародован закон «О водворении и временном пребывании евреев в областях Кубанской и Терской». Настоящий законодательный акт запрещал евреям «…приписанным к городским или сельским обществам областей, а равно неприписанным к местным обществам... водворение и постоянное жительство в сих областях по узаконенным видам: первым - вне мест их приписки, а последним - повсеместно».

В Терской и Кубанской областях разрешалось проживать евреям, имеющим ученую степень, лицам с университетским образованием, а также чиновникам, находящимся на государственной службе. Пункт «б» второй статьи имел непосредственное отношение к горским евреям. Он гласил, что означенные ограничения не распространяются «…на евреев, владеющих в пределах областей недвижимыми имуществами на праве собственности или содержащие оныя в аренде...» Особо подчеркивалось, что в пределах областей евреям запрещалось приобретать в собственность либо брать в наем или аренду недвижимые имущества [16].

Особая статья закона «О водворении и временном пребывании...» ограничивала пребывание евреев вне мест их приписки, что наносило удар по основному занятию горских евреев - мелкой торговле, которая для многих семей была чуть ли не единственным источников существования, хотя еще 7 мая 1884 г. (в результате длительной переписки между министерствами внутренних дел и финансов) было принято решение, разрешавшее горским евреям заниматься выделкой кож и продажей мелких товаров без ограничений в передвижениях.

Вот что писал по этому поводу Главноначальствующий гражданской частью на Кавказе генерал-адъютант Шереметьев в личном послании на имя начальника Терской области: «Принимая во внимание: 1) что так называемые горские евреи, по водворении русских на Кавказе, одними из первых перешли в русское подданство и, не будучи в то время стесненными в своих передвижениях по краю, начали прочно водворяться в избранных ими городах, селениях и слободках, где обзавелись недвижимой собственностью; 2) что в 1866 году местная администрация, имея в виду обложить туземное население, к какому причислялись и горские евреи, подымною податью, распорядились приписать их к разным, слободским и горским обществам, не входя в рассмотрение того обстоятельства, что многие из них уже прочно водворились в других населенных пунктах и обзавелись домами, виноградниками и фруктовыми садами, 3) что обстоятельство это

не порождало в то время никаких затруднений, так как горские евреи, оставаясь на жительстве в избранных ими местах, отбывали все повинности и платили подымную подать в одинаковом с туземным населением размере в местах их приписки, 4) что местная администрация, придерживаясь исключительно буквы закона не разрешает горским евреям отлучек из селений и слободок, к обществам, которым они были приписаны еще в 1866 году, и 5) что лишение их права передвижения и временного жительства вне места приписки грозит многим из них полным разорением, так как они принуждены будут бросать на произвол судьбы свои сады, дома, другую недвижимость, приобретенную вне мест приписки...»

Принимая во внимание изложенные выше соображения, генерал-адъютант Шереметьев предложил начальнику Терской области не препятствовать «…передвижениям по области горских евреев для торговли и сельскохозяйственных надобностей» [1].

Между различными правительственными ведомствами (сразу после обнародования закона от 18 июня 1892 г.) велась оживленная переписка, в ходе которой корреспонденты пытались прояснить права и обязанности горских евреев Терской и Кубанской областей; в отношении же европейских евреев все статьи закона выполнялись жестко и неукоснительно.

Широкую огласку получило дело Абрама Абрамова и Ноя Шаулова, которых по распоряжению Терского областного правления в начале 1911 г. должны были выслать к местам их приписки (Абрамов переселился в Кабарду из Грозного, Шаулов из Хасавюрта), хотя они оба прожили к этому времени в Нальчике уже более 25 лет. Присяжный поверенный Малкоедов обратился в областное правление с заявлением, в котором доказывал, что закон 18 июня 1882г. к горским евреям не должен применяться, т.к. они фактически владеют недвижимым имуществом на общественной слободской земле, к тому же все имущество было оформлено по домашним купчим актам еще до издания закона.

Далее Малкоедов пишет, что, даже если выселить Абрамова и Шаулова из Нальчика «цель этого закона - ограждение местного населения области от вредного влияния еврейской народности - все равно в данном случае не достигается, так как места приписки обоих евреев, гор. Грозный и слобода Хасавюрт, находятся в пределах той же оберегаемой от евреев Терской области». Терское областное правление оставило прошение Малкоедова без последствий, и предложило Абрамову и Шаулову в двухмесячный срок покинуть слободу Нальчик. Малкое-

дов обратился с жалобой в Правительствующий Сенат и одновременно к наместнику царя на Кавказе графу И.Воронцову-Дашкову разрешить Абрамову и Шаулову впредь до особого распоряжения Правительствующего Сената остаться в слободе Нальчик. И.Воронцов-Дашков дал положительный ответ на данное ходатайство [9].

В 1917 г. жители горско-еврейского поселка обратились с прошением в адрес слободского правления рассмотреть вопрос о выделении еврейского поселка из слободы Нальчик. Вопрос этот, который неоднократно обсуждался на заседаниях Нальчикской слободской думы, так и не был решен до конца.

Литература:

1. Горские евреи Кубанской области // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар. 1901. 4 августа. № 170.

2. Живая старина. 1993 . № 3. С.55, 63.

3. *Иванюков М.М, Ковалевский М.М.* У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. СПб. 1886. Т.1. С.99.

4. Недельная хроника Восхода. СПб. 1882. 30 апреля. № 17.

5. Недельная хроника Восхода. СПб. 1884. 29 января. № 4.

6. Недельная хроника Восхода. СПб. 1884. 8 января. № 1.

7. Отчет по делопроизводству Государственного совета (за время с 14 января 1892 г. по 31 мая 1893 г.). СПб. 1893. С.621.

8. Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михаиловича до настоящего времени, от 1619-1873 г. Составил и издал В.О.Леванда. СПб. 1874. С.138-141.

9. Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михаиловича до настоящего времени, от 1619-1873 г. Составил и издал В.О.Леванда. СПб. 1874. С. 55

10. Пятигорское эхо. Пятигорск. 1911. 15 марта. № 59.

11. Русский еврей. СПб. 1879. 17 сентября. № 3.

12. Русский еврей. СПб. 1883. 9 апреля. № 17.

13. Русский еврей. СПб. 1882. 30 апреля. № 18.

14. Русский еврей. СПб. 1882. 30 апреля. № 18.

15. Русский еврей. СПб. 1882. 14 мая. № 20; Надельная хроника Восхода. СПб. 1882. 29 мая. № 22.

16. Русский еврей. СПб. 1882. 7 мая. № 19

17. Терский календарь на 1894 г. Владикавказ. 1893. Вып.3. Кн.1. Отд.2. С.47-48.

18. *Тульчинский Н.П.* Пять горских обществ Кабарды // Терский сборник. Владикавказ. 1905. Вып.5. С.189.
19. ЦГА КБР. Ф.1. Оп.1. Д. 9. Л.61-62. .
20. ЦГА КБР. Ф.1. Оп.1 . Д.10. Л.144-144 об., 145.
21. ЦГА КБР. Ф.ЗЗ. Оп.1. Д.2. Т.4. Л.452-452 об.
22. ЦГА КБР. Ф.6. Оп.1. Д.306. Л.8 об.
23. ЦГА КБР. Ф.16. Оп.1. Д.835. Л.71 об.
24. ЦГА КБР. Ф.6. Оп.1. Д.206. Л.8 об.- 9.
25. ЦГА КБР. Ф.2. Оп.3. Д.14. Л.157 об.; Ф.2. Оп.1. Д.594. Л.1-1 об.
26. ЦГА КБР. Ф.51. Оп.1. Д.8. Л.95-95 об.
27. ЦГА КБР. Ф.40. Оп.1. Д.5. Л.43; Дроздовский А.И. Краткий медико-топографический очерк Кабардинского округа Терской области // Медицинский сборник Кавказского Медицинского общества. Тифлис, 1870. № 9. С.31.
28. ЦГА КБР. Ф.2. Оп.1. Д.1019. Л.3-3 об.
29. ЦГА КБР. Ф.2. Оп.1. Д.850. Л.6-7.
30. Merzbacher G. Aus den Hochregionen des Kaukasus. Wanderunen, Erlebnisse, Beobachtungen. Leipzig. 1901. Bd.1. S.764-765.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ БОГА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Нурилова А.З. (Россия, Махачкала)

Религия - явление историческое. В этой своей сущности с эпохи своего возникновения она прошла ряд сменяющих друг друга этапов развития и становления более или менее устойчивой системой идей, представлений, культа, организационной структуры. В общих чертах возникновение и развитие идеи Бога в истории народов мира выглядит следующим образом. Отметим прежде, что общее поступательное развитие всех народов мира, даже совершенно изолированных друг от друга, проистекало в единообразном закономерном русле и возникновение и развитие религиозных представлений также не составляет исключения.

Первые примитивные представления, которые можно квалифицировать как религиозные и так называемые ранние формы религии (магия, анимизм, фетишизм, тотемизм и т.д.) еще не имели и не могли иметь представления о личном Боге. В силу ограниченности знаний о природе и самом себе, первобытный человек каждое непонят-

ное ему, таинственное явление или объект, в аналогии с самим собой мыслил с точки зрения действий каких-то существ, незримых, недоступных его разуму, но, в то же время вызывающих и направляющих эти действия.

Дальнейшее развитие этих представлений приводит к тому, что весь окружающий мир оказывается заполненным подобными существами, которые в первобытном общественном сознании выступают как источник и причина всего происходящего. С течением времени эти существа дифференцируются как духи отдельных конкретных явлений и предметов. В дальнейшем они наделяются все большими функциями с соответствующим расширением их власти на целые классы предметов и явлений и, в конечном счете, происходит раздел окружающего мира явлений, стихий и объектов между этими сверхъестественными существами.

Таким образом, процесс эмпирического освоения мира и осознание явлений природы и их причинных связей ведет с одной стороны к обнаружению и накоплению рациональных, положительных знаний, с другой - к иррациональному, мистическому их восприятию и истолкованию, то есть происходит некое раздвоение сознания с соответствующими объектами отражения: посюстороннего (реального) и потустороннего (воображаемого). На этой стадии развития в человеческом сознании, в силу ограниченности его общественной практики и мышления, мистический элемент преобладает в значительной степени. И, наконец, формируется воображаемый внешний образ или облик этих сверхъестественных существ. В этой связи Э.Б. Тайлор отмечает: «Для примитивных человеческих племен Солнце и звезды, деревья и реки, облака и ветры становятся личными одушевленными существами, которые живут наподобие людей и животных» [2, с. 573].

Такой результат мистического творчества человека обусловлен, по мнению Д.М. Угриновича, тем, что первобытный человек представлял явления природы по аналогии с собой, как живые, сознательные, а их изменения, взаимодействия сводил к сознательным актам поведения, и что «…олицетворение природы... предполагает отделение от человека его свойств, которыми наделяются природные объекты» [5, с. 240]. И.А. Крывелев, не без основания полагает, что стремление к олицетворению является извечным свойством человеческого сознания [1, с. 445]. Ограничиваясь приведенными высказываниями и присоединяясь к ним, отметим только, что сверхъестественное, Бог в том числе, в его образном выражении - это олицетво-

ренный, персонифицированный в некоем воображаемом объекте человек. И именно этим, на наш взгляд, главным образом и объясняется тот неоспоримый факт, что все известные в истории Боги имеют человеческий облик со всеми частями тела, образом действий, поступков и даже мышления. И как бы современные богословы не старались окутать Бога ареолом таинственности, непознаваемости, недоступности созерцанию и т.д., все же должны были согласиться со Священным Писанием и признать, что раз уж «Бог создал человека по своему образу и подобию», следовательно, этот самый Бог должен иметь такой же образ и подобие, как и человек. И посредством перестановки местами существительных в приведенной цитате «Бог» и «человек» мы получаем научный взгляд на проблему происхождения идеи бога: «Человек создал бога по своему образу и подобию». Отметим также, что именно такое происхождение идеи бога и формирование его образа, несмотря на всевозможные гносеологические конструкции многих богословов, делает невозможным преодоление антропоморфизма в образе Бога. Особенно это относится к богам трех аврааматических религий.

Первые более или менее отчетливые представления собственно о Боге возникают в эпоху неолита (VI-II тыс. до н.э.). Первые 3-4 тысячи лет этой эпохи характеризуются руководящей ролью женщины в хозяйственной и общественной жизни общества - матриархат. Этот фактор в совокупности с тем, что женщина идентифицировалась с культом плодородия, и она же являлась продолжательницей рода, очевидно, обусловили то обстоятельство, что первые божества выступают в образе женщины. Однако остается не до конца выясненным роль и место этих богинь в системе религиозных представлений. Между тем, на наш взгляд, несомненное главенство женщины в матриархате, где сформировалась первая в истории устойчивая организация людей и началось интенсивное формирование религиозных представлений, не могло не отразиться, решительным образом на формирование ее культа.

Следует отметить также, что у всех первобытных народов широко распространено глубокое убеждение в том, что женщина обладает непостижимой и непреодолимой силой очарования и, что «женщина какими-то тайными нитями связана с высшими силами и стихиями». Эту мысль может подтвердить, например, культ древнеегипетской богини Исиды, «... в иероглифах она фигурирует то под названием «многоименной», то под названием «тысячеименной», а в греческих надписях зовется «той, у которой десять тысяч имен». Если провести

аналогию между Исидой и мусульманским богом, у которого 99 прекрасных имен - качеств или эпитетов и признать аналогичное же качество имен Исиды, то, очевидно, что в функциональном отношении, как и в иных отношениях, образ Аллаха окажется менее внушительным, хотя следует подчеркнуть необузданность фантазии создателей такого ее образа.

Здесь следует отметить, что, рассматривая образы богов практически всех известных истории религий, нам не удалось обнаружить у них ни одной черты или признака, который отсутствовал бы у человека или обитаемых в данном регионе отдельных животных. И как бы современные богословы не старались абстрагировать образ бога, затенить антропоморфное его восприятие, все оказывается тщетным. И, несомненно, как только бог лишится антропоморфных черт, он станет невоспринимаемым, что равносильно его исчезновению. Следовательно, бог всегда останется антропоморфным образом, который отличается от человека лишь количественно, т.е. безмерностью количественных характеристик различных его качеств и атрибутов.

Все это, несомненно, представляет собой мистифицированное отражение социально-политических процессов, происходивших в обществе, но с течением времени связь возникновения образа богов с первоосновой или первопричиной утрачивается (или не осознается) и в результате остается чистый образ божества. Но здесь важным моментом является наличие определенных закономерностей развития мистического отражения действительности в направлении формирования идеи и образа бога, которое ведет к персонификации и централизации этой идеи в одном едином монотеистическом боге. В этой связи возникает вопрос, является ли монотеизм необходимым следствием развития религиозной мысли, обусловленным экономическими социально-политическими и иными процессами развития самого общества, например, насколько верно утверждение типа того, что факт наличия единого царя должно необходимо повлечь за собой и идею единого бога. Этот вопрос актуален, поскольку очевиден тот факт, что политеизм, например, таких массовых религий как индуизм, буддизм, конфуцианство и др. не обнаруживают признаков трансформации в направлении монотеизма уже тысячелетия.

Несомненно, возникшие в глубокой древности, как фантастическое отражение чуждой и непонятной человеку окружающей действительности, первобытные примитивные религиозные представления претерпевали в процессе своего развития глубокие качественные изменения. Здесь процессы племенной, затем этнической консолида-

ции влекли за собой и централизацию и в сфере религиозных идей и представлений. В развитии анимизма, фетишизма и тотемизма мы обнаруживаем аналогичный процессу развития идеи бога процесс централизации и вытеснения менее значимых и слабых объектов и идей. Например, относительно фетишизма становление Каабы и «черного камня» главными святыми объектами арабов и в особенности ислама среди массы других подобных объектов, на наш взгляд, есть не что иное, как результат развития фетишизма, достигшего в данном случае предела своего развития.

В тотемизме этот процесс наглядно обнаруживается в стремлении и попытках первобытной религиозной мысли концентрировать качества и свойства различных тотемов в одном реальном или фантастическом существе. В последующем, с возникновением идеи личного бога, зооморфные тотемические черты переносят и на богов. Например, египетский бог Гор в образе сокола, или Сохмет - с головой львицы. Даже первый монотеистический бог евреев - Яхве имел своего тотемического прототипа в лице Тельца. Однако, с течением времени, зооморфные черты богов вытесняются антропоморфными, что было, очевидно, обусловлено стремлением человека к самоутверждению и господству, подобно самому богу, над природой и человеком.

Анимизм также превратился в неотъемлемый атрибут всех последующих религий, в особенности в неотъемлемое и важное качество самого бога.

Но означенные первобытные религии, достигнув апогея своего развития, прекращают свое самостоятельное, независимое существование, растворившись в качестве неотъемлемых признаков последующих, более развитых религиозных систем и их центральных объектов.

Особой ступенью или звеном в боготворчестве человека следует считать возникновение троицы или триады богов в одной развивающейся религиозной системе. Некоторые исследователи полагают, что эта некая переходная форма от политеизма к монотеизму. Однако, признавая факт централизации идеи бога в политеистических религиях в древности, следует признать, что этот процесс в современных устоявшихся многобожних системах, как уже отмечалось, не обнаруживает признаков трансформации уже тысячелетия. Например, ни один из богов индусской или даосской троицы, на наш взгляд, не имеет шансов на единоличное господство в религиозном сознании адептов указанных религий.

Между тем, все же следует отметить, что возникновение божественной триады - это закономерный процесс развития идеи бога, обусловленный социально-политическим развитием общества.

Как показывает анализ, в мировоззренческом плане троицы или триады богов имеют различные спектры: в одном случае - это союзники, функционально взаимодополняющие друг друга, в другом - это два враждебных друг другу начала - добра и зла, с третьим, примиряющим, сдерживающим или смягчающим острогу этого противоборства, началом. В контексте триады следует также рассмотреть бескомпромиссное двоеначалие богов, дуализм добра и зла и вечную борьбу между ними, которая должна якобы завершиться ниспровержением зла и торжеством добра и справедливости.

Троица богов имеет широкое распространение по всему миру, даже в изолированной от старого света Америке. Вследствие этого локализовать его возникновение и проследить распространение возможно лишь в небольших регионах с тесными контактами. Самостоятельность и независимость возникновения этой разновидности идеи бога в отдельных друг от друга регионах мира не вызывает сомнения. Хронологические рамки возникновения троиц также невозможно установить. Природные объекты, силы и явления, олицетворяющиеся членами троиц, также различны и находятся, на наш взгляд, в прямой зависимости от космогонических и иных мировоззренческих взглядов того или иного народа, обусловленных в свою очередь, природно- географической средой обитания и его историческим местом и ролью среди других народов.

Как известно, наиболее продуктивным регионом, как в плане возникновения различных религий, так и идей богов является Ближний Восток. Например, еще в шумерский период (IV - III тысячелетие) в Месопотамии уже выделилась великая троица Ану, Эа и Энлиль. Предположительно Ану - олицетворение неба, Эа - покровитель рыбаков, а Энлиль имел различные эпитеты, связанные с водной стихией, ветром, царской властью и пр. Вершину же вавилонского пантеона занимала триада, куда входят те же Ану и Эа, но уже третьим богом выступает вместо Энлиль Бел.

Ее господством объято и небо, и земля и то, что под землей. В их сопоставлении отражается первобытный взгляд на природу: «Ану, господь неба, находится в сообществе с Белом, занимающим в триаде место владыки земли и действующих на земле сил природы, и оба они соединены с Эа, водным богом..., которому в триаде принадлежат все тайные и чудесные подземные силы и который имеет свое

местопребывание о безднах океана. Этому разделению почти соответствует и вавилонское представление о трех частях мира» [6, с. 703]. Характерным здесь является, на наш взгляд, то, что вавилонские космогонические и астральные представления сопредельных народов (Египет, Греция), идентичны упомянутому синтоистскому пантеону. Указанная триада имеет родителей, которые появились из первобытного хаоса. Боги триады с одной стороны оттеснили своих родителей на задний план и также породили, подобно греческим, новое поколение богов.

Особо обильным в отношении божественных триад был Древний Египет. В разные периоды истории здесь мы находим фиванскую троицу в лице Амона, Мут и Хонсу; мемфисскую - Птаха, его супруги Сохмет и их сына Нефертума; общеегипетскую троицу - Осириса, Исиды и Гора. Здесь же в Египте мы обнаруживаем уникальный случай - единство (правда, условное) девяти богов во главе с Ра, так называемую эннеаду (девятибожие). Помимо Ра сюда входит четыре пары богов: Шу и Тефнут, Геб и Нут, Осирис и Исида, Сет и Нефтида. Как полагает С.Л. Токарев: «Все эти божественные группы составляли частью продукт слияния местных культов, частью порождение чисто теологических спекуляций жрецов» [4, с. 576]. Но как бы то ни было, такая динамика религиозной мысли, наглядно обнаруживаемая в образовании периодически новых сочетаний или «коалиций» богов, перестановки центральных фигур египетской религии обусловлены, на наш взгляд, богатой и насыщенной социально-экономической и внутри- и внешнеполитической историей Древнего Египта - самой древней из известных нам цивилизаций.

Во многих случаях триады богов выступают как отражение дуалистического начала, то есть как олицетворение сил добра и зла, их вечной и бескомпромиссной борьбы.

Из ряда приведенных примеров мы видим, что извечные чаяния и надежды человека на достижение справедливости и равенства находит фантастическое отражение в форме борьбы самих богов добра и зла. Между тем существующий миропорядок со всеми несчастьями, неравенством, добром и злом, согласно религиозным представлениям, предустановлен самими же богами и человек бессилен изменить что - либо. Все решает и осуществляет небо. Потому религии призывают уповать лишь на богов и безучастно и безропотно ждать пока они соизволят установить справедливый миропорядок или ускорят наступление конца этого грешного мира и расселят людей в рай или ад, соразмерно их грехам и добродетелям. Бесконечные

ожидания торжества справедливости, если даже этого ждут от самого бога, уценяют значение и смысл добродетельной жизни и общественного поведения. Подобным же образом, вечное и бесконечное наличие зла, причем безвозмездного, порождает, воспроизводит и усиливает скептицизм относительно могущества богов, который ведет к потере надежды на них, на действующих богов, веры на их справедливость и могущество. И по нашему глубокому убеждению, как альтернатива кризису веры в бога или богов, возникает идея мессианизма - вера в явление нового бога или пришествие старого бога, но в новом качестве, с реальными целями и действиями.

Идея мессианизма впервые, как учение о грядущем избавителе от иноземного гнета, возникла в иудейской среде. Реальной основой возникновения иллюзорных надежд на помощь сверхъестественных сил явилось бессилие еврейского народа перед непрерывными нашествиями периодически сменявших друг друга египтян, ассирийцев, вавилонян, персов, греков, римлян. И после окончательной гибели еврейского государства в книгах пророков постепенно оформляется учение о мессии.

Своеобразное выражение идеи мессианизма находим и в учении о Махди в шиитском направлении ислама. Здесь мы также видим воплощение мечты порабощенных народных масс об обществе равенства и справедливости и веру в пришествие якобы спасшегося от смерти в конце IX века и скрывающегося последнего 12-го шиитского имама Мухаммада аль - Махди. Шииты ждут с тех пор. История с древнейших времен знает множество фактов, когда великие люди или правители провозглашали себя богами, или их провозглашали таковыми.

Однако следует отметить, что, если не брать в счет современные маломасштабные проявления боготворчества, когда отдельные люди объявляют себя богами, эпоха идеи богочеловека или человекобога завершилась, а идея сверхъестественного, трансцендентального бога окончательно одержала победу.

Таким образом, из проведенного анализа развития идеи бога в различных религиях мира в его многообразии форм проявлений следует, что этот процесс, так же как и развитие религиозных идей и представлений в целом у всех народов мира, даже совершенно изолированных друг от друга, проистекало в единообразном закономерном русле, идентичном как по форме, так и по содержанию. Об этом свидетельствуют сведения и факты об уровне развития религиозной мысли, в том числе идеи бога у различных народов мира, оказавших-

ся в силу объективных причин и условий на различных ступенях общественного развития: от ранних стадий первобытнообщинной формации до современных высокоразвитых цивилизаций.

Основными же направлениями развития и формирования идеи личного бога нам видится следующие:

1. Бесперспективность и тупиковость развития первобытных форм религии: тотемизма, анимизма, фетишизма, только отдельные их элементы переносятся на личного бога в качестве его неотъемлемых атрибутов.

2. Идея обожествленного человека, основывающаяся преимущественно на божественном происхождении светской власти.

3. Формирование политеизма, как олицетворение природных объектов, явлений и процессов, обусловленное зависимостью человека от этих сил.

4. Формирование идеи мессианства, как выражение бессилия человека перед стихийными природными и социальными факторами.

5. Формирование идеи троицы, как особой необходимой ступени в формировании идеи бога, безотносительно перспективы ее перерастания в монотеизм.

6. Собственно монотеизм, который, на наш взгляд, с необходимостью не следует ни одному из перечисленных процессов.

Литература:

1. *Крывелев И.А.* История религий: Очерки: В 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1988

2. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. М.: Политиздат, 1989. - 573с.

3. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986. - 576с.

4. *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973. – 240 с.

5. *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1986. - 703 с.

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЕВРЕЙСКИЕ ОБЩИНЫ ШИРВАНА И ЮЖНОГО ДАГЕСТАНА

Семенов И.Г., Абдусаламов Б.Б., Куликова О.И. (Россия, Махачкала)

Одним из соавторов настоящей статьи была аргументирована гипотеза о том, что возникновение восточнокавказской еврейской общины было связано с фортификационной и градостроительной деятельностью Сасанидов в этом регионе в VI в. и процессом заселения новых городов выходцами из собственно Ирана – персов-зороастрийцев и, отчасти, евреев [10; 11, с. 35-47; 12, с. 180 -215]. Эта гипотеза базируется на сообщении «Истории страны Алуанк» («История Албании») о том, что во время событий 20-х годов VII в. в числе жителей города Партава (о различных наименованиях этого города в источниках см.: [1, с. 22]), административного центра Кавказской Албании, были христиане, евреи и «язычники» [8, с. 77].

В этой связи можно отметить, что город Партав был построен (или перестроен?) в начале VI в. и, судя по всему, с самого начала среди его жителей было немало переселенцев из Ирана. О том, что новые сасанидские города на Восточном Кавказе заселялись переселенцами из Ирана, свидетельствуют данные ряда средневековых арабо-персидских источников. В этой связи можно отметить, что в XIII в. Гильом де Рубрук упоминал, что в городе Самароне (Шабран) и в фортах Гильгинчайской длинной стены живут евреи [9, с. 182]. А поскольку Шабран и Гильгинчайская стена были построены в том же VI в., и, учитывая, что во всей этой зоне археологически прослеживается датируемая этим же временем крупная миграция из Ирана, то все эти факты суммарно создают впечатление того, что многие из городов и крепостей, основанных Сасанидами в VI в. на Восточном Кавказе, заселялись не только персами, но и иранскими евреями.

До 559 г. северная граница Сасанидского Ирана в этом регионе доходила до Дербентского прохода включительно. В этой зоне располагались мелкие царства, правители которых получали инвеституру от сасанидского шаханшаха. В числе царств, правители которых получили царские титулы от шаханшаха Хосрова I Ануширвана (531–579), арабо-персидскими средневековыми источниками упоминаются следующие: Ширван, Лахиджан (арабизированное *Лайзан*), Абхаз, Хурсан, Маскут (арабизированное *Маскат*), Лакз, Табарсаран, Хайдакан, Зирех-Геран, Сарир, Филан, Гумик, Туман. Часть этих царств входила в состав Сасанидского государства достаточно

давно, приблизительно с 251 г., а другие, в том числе и Хайдак, были включены в его состав после разгрома персами савир (приблизительно в 559 г.). Что же касается Албании, то около 510 г. власть местных царей там была упразднена, и управление страной было передано военному наместнику, носившему титул *марзбан*, и назначавшегося шахашахом.

В начале IX в., полуторавековой период политического и военного противоборства Арабского халифата и Хазарского каганата сменяется расцветом торговли между ними. Один из наиболее оживленных маршрутов, по которому перемещались торговые караваны, проходил вдоль западного берега Каспия, через Дербент. Арабо-персидский географ Ибн Хордадбех отводит ведущую роль в торговле по этому и другим международным маршрутам еврейским купцам из халифата. Он называет их евреями-раззанийа [2, с. 123-124]. Можно полагать несомненным, что эти купцы, так или иначе поддерживали контакты с восточнокавказскими евреями, что, в свою очередь, способствовало поддержанию у последних своей еврейской идентичности.

О том же, что еврейское население в этот период там действительно существовало, свидетельствует сообщение арабо-персидского автора Ибн Русте (писал около 930 года) о том, что Адзар-Нарса, царь города Хайдана, исповедует три религии: в пятницу он молится с мусульманами, в субботу - с евреями, в воскресенье - с христианами [7, с. 220]. Арабское написание топонима *Хайдан* отражает название восточнокавказской области **Хайдак* [7, с. 220], то есть *Кайтаг*. Таким образом, в данном сообщении Ибн Русте можно видеть прямое свидетельство пребывания евреев к северу от Дербента, по крайней мере, начиная с IX в. Можно также отметить, что Хайдак (Кайтаг) был присоединен к Сасанидскому государству в VI в., и, возможно, в ходе этих событий там и появляются евреи - выходцы из Ирана.

Перечисленные выше факты создают ряд, позволяющий заключить, что версия о том, что еврейские мигранты из Ирана появляются на Восточном Кавказе в ходе проводившегося там сасанидскими властями фортификационной и градостроительной деятельности, является оправданной. Эти переселенцы стали своего рода этническим субстратом, который позднее впитал в себя новые волны еврейских миграций с Ближнего и Среднего Востока, больше частью из того же Ирана.

Первое в постмонгольский период известие о восточнокавказских евреях содержится в фирмане, составленном на фарси в канцелярии сефевидского шаха Тахмаспа I (1524-1576 гг.). Этот документ, принадлежащий А.Н. Козловой, был опубликован ею в 1997 г. Спустя три года ею была предпринята повторная публикация, содержащая ряд важных уточнений [3, с. 75-80; 14, s. 529-538], поэтому ниже я буду ссылаться на обе ее статьи.

По данным А.Н. Козловой, сохранность документа плохая. Ряд фактов указывает на то, что он был составлен в шахской канцелярии. Об этом, в частности свидетельствуют присутствие на нем двух оттисков одной печати. Имя адресата неизвестно, так как верхняя часть фирмана утрачена [3, с. 75, 78; 14, s. 529–530]. В документе говорится об освобождении от налогов суфиев (представитель мусульманского дервишского ордена). Сохранились восемь строк этого указа, причем первая из них сильно повреждена, а конец второй строки утрачен. Привожу его текст с незначительными сокращениями.

«1) Царство принадлежит (Аллаху)…

2) И всякая искренность и единение исходили от них.

Суфии тех махалла с древнейших времен по настоящее время были безоговорочно освобождены от налога, от налоговых обязательств по отношению к государству и в…

3) (Хотя входили они в состав) общины, платящей *тиюль*, и подчинялись доходам (ее), но повторный августейший шахский указ был милостиво пожалован их шāмхāлу (о том, что) суфиев

4) тех махалла полностью освободили (от налогов).

Чтобы совместно с правителем предводителей проявляли бы смелость и мужество, прилагали бы старание. (Пусть) приступят к выполнению падишахского указа и установленного порядка и сообщат остальным правителям, держателям *тиюля* и сборщикам налогов благословенного государства и действуют по написанному.

5) Категорически и абсолютно не требовать и не ждать от суфиев тех махалла налогов наличными деньгами, налогов товаром и других государственных налогов под любым именем и предлогом. (Пусть) не вращаются вокруг них (не предъявляют претензий к суфиям). Заботу и наблюдение (за этим) считать (своей) обязанностью и ежегодно по этому поводу

6) не требовать нового указа. Суфии тех махалла выбрали себе в предводители и старшины Мемраджбека. (Пусть поступают) согласно приказу и не переступают (границы) разумности и велико-

душия. Совместно с вышеупомянутым (Мемрадж-беком) (пусть) приступят и

7) приложат усилия к выполнению падишахского указа // и установленного порядка, показывая крайнее повиновение и покорность. Так местечко евреев ‘Арака с давних времен принадлежало вышеупомянутому (Мемрадж-беку) (пусть) по обычаю принадлежит ему, и не единая душа

8) // не вращается вокруг тех мест [не предъявляет претензий на эти места]. (Пусть) сберегает остальную еврейскую общину, (а они пусть) платят [дословно: отвечают] налог и разницу в джизии (*тафāвот джизие*) по обычаю вышеупомянутому. В любом случае запретить. Написано в месяце раби аль-авваль шестого дня 966 г.» [3, с. 76].

По предположению А.Н. Козловой, высказанному в первой ее статье, этот указ был адресован казикумухскому шамхалу, а опубликованный ею документ представляет собой копию, направленную общине суфиев [3, с. 78]. Но в другой своей работе она высказала предположение о том, что копия, вероятно, предназначалась губернатору Ширвана, которого звали ‘Abdallāh Xān [14, s. 534]. В этой же статье имя главы суфиев представлено как Мимрадж-бик (Mimrā-Bīk) [14, s. 533].

Мимрадж-бик отождествляется А.Н. Козловой с Мамрадж-беком, который фигурирует в сочинении Махмуда Хиналугского (XV в.). «В первой четверти XVI в. Мемрадж получил в управление (от отца) Кюре; недовольный этим он ушел в Каваджик. Суфии и выбрали этого Мемраджа в свои старшины и предводители» [3, с. 78. То же и в немецком варианте статьи: 14, s. 534–535]. Однако, в этом утверждении А.Н. Козловой содержится ряд неточностей. Во - первых, в сочинении Махмуда Хиналугского Мамрадж-бек упоминается в связи с событиями XV в., а не XVI в. (сочинение Махмуда Хиналугского издано отдельным томом: [6]). Во-вторых, там ни слова не говорится ни об избрании Мамрадж-бека главой суфиев, ни вообще о его принадлежности к суфийскому братству. О предках Мамрадж-бека, утвердивших за собой в конце XIV - начале XV в. владельческие права над значительной частью зоны традиционного проживания лезгин, Махмуд Хиналугский сообщает следующее: «Кайтагский уцмий Мухаммад-хан-уллу после своей кончины оставил после себя двух сыновей - Беккиши-хана и Ахмад-бека. Старший из них, Беккиши-хан был избран новым уцмием. Ахмад-бек вступил в вооруженную борьбу против него, но потерпел поражение и был

вынужден укрыться у ширваншаха Гершаспа. Тем временем Гершасп вместе с Ахмад-беком перешел на сторону среднеазиатского завоевателя Тимура. Последний вручил Ахмад-беку титул *бахадур*. При поддержке Гершаспа Ахмад-бек-бахадур получил в управление Ахты, Дакузпара, Мискинджи, Микрах, Кура (Кюра), Маха, Хиналуг, Фий, Мада и крепость Ахир» [6. с. 67-70]. После смерти Ахмад-бек-бахадура его потомки сохраняли контроль над этими территориями.

Одного из его сыновей звали Хамза-бек [6. с. 71]. Пятый по старшинству сын последнего - Султан-бек имел двух сыновей - Али-бека и Мамрадж-бека. «Упомянутый Али-бек попросил у вали Ширвана позволения переехать из вилайата Кура (Кюра) в Курах и стал жить в Курахе, а Мамрадж-бек построил селение в местности, известной под названием Мамрадж, во владениях Табасарана. Это селение до сих пор называется его именем» [6. с. 74].

Как ни рассчитывать время активной жизни Мамрадж-бека, оно ограничено временем написания указанного сочинения Махмуда Хиналугского - 861 год хиджры (1456-57 г.). Отсюда следует, что Мамрадж-бек сочинения Махмуда Хиналугского и Мимрадж-бик фирмана - это два разных исторических лица, а поскольку их разделяет целое столетие, то не представляется возможным обосновать даже наличие между ними генеалогических связей.

Необходимо также прокомментировать следующее утверждение А.Н. Козловой: «В XVI в. население Дагестана исповедовало в основном ислам суннитского толка, хотя после похода шаха Исмаила I на Дагестан, вероятно, некоторые общины и приняли шиизм. Мы склонны думать, что под суфиями, имевшими столько привилегий со стороны Сефевидского государства, подразумевались суфийские ордена среди суннитов и евреев. И конечно шах Тахмасб I (1524-1576 гг.) давал такие привилегии суфийским орденам с целью привлечения их на свою сторону» [3, с. 79]. Точка зрения А.Н. Козловой о том, что евреи могли вступать в суфийские ордена, является нонсенсом, так как эти ордена были мусульманскими, и для евреев вступление в такой орден было равнозначным переходу в ислам. Кроме того, в публикуемом ею документе говорится не о вступлении евреев в суфийские ордена, а только о взимании суфийской общиной налога с евреев ‘Арака и других еврейских селений. По всей видимости, в виду указанных нестыковок, А.Н. Козлова в своей повторной публикации этого фирмана опустила пассаж о евреях-суфиях.

Ценность изданного А.Н. Козловой фирмана является неоспоримой. В нем впервые упоминается селение Араг, располагавшееся в

исторической области Кюра (горско-еврейское *Куьре*, *Küre*), и впервые упоминается о еврейском населении этого селения – *mawi‘-i yahūdān-i ‘Araq* «евреи местечка ‘Аракъ» [14, s. 534]. Этот факт тем более ценен, что наиболее ранние из сохранившихся еврейских надмогильных стел еврейского кладбища в Джууд-Араге относятся к XIX в. К этому же времени относятся и первые упоминания об этом селении в русских письменных источниках. Это, прежде всего, «Посемейные списки Кюринского округа Дагестанской области» и другие архивные материалы, а также ряд публикаций А.В. Комарова [4; 5]. Так, в «Записке о сословно-поземельном строе в Южном Дагестане (1855–1869 гг.)» об этом селении сказано следующее: «Ашага-Арах (варианты: Джугут-Араг, Ага-Араг) в магале Картас: мусульман - 75 дворов, евреев - 94 двора» [13, л. 74 оборот].

Ашага-Араг - азербайджанское название, имеющее значение «Нижний Араг». *Джугут-Араг* или, точнее, *Джугьуд-Араг* - это тоже азербайджанское название, означающее «Еврейский Араг». Происхождение и этимология сочетания *Ага-Араг* остается неизвестным, но А.Р. Шихсаидов в устной беседе разъяснил, что оно известно касумкентским лезгинам поныне [Консультация 14.11.2007, Махачкала]. Современное горско-еврейское название этого селения - *ГIорогъ* (*‘Oroq*). Отсюда следует, что присутствующая в фирмане Тахмаспа I форма - с ‘айном - отражает именно еврейское звучание этого названия. Что же касается звука *къ*, представленном в персидском документе, то он в горско-еврейском языке неизменно адаптируется как *гъ*.

По данным А.Н. Козловой, дата, проставленная в документе, читается четко [3, с. 76]. Шестой день месяца раби аль-авваль (раби 1-й) 966 года хиджры соответствует 17 декабря 1558 г. Ценнейшая в этом документе информация для рассматриваемой темы связана с тем, что «местечко евреев ‘Арака с давних времен принадлежало» Мимрадж-бику, то есть он являлся ее опекуном и собирал с нее подати, включая джизью (*джизйа*; дополнительный налог, взимаемый мусульманскими властями с христиан и евреев в обмен на покровительство). Фирман распространял опекунские функции Мимрадж-бика и на «остальную еврейскую общину» этого региона, а взамен в его пользу должны были поступать собиравшиеся с нее налоги. Трудно судить о том, о каких именно населенных пунктах идет речь, но важен сам факт того, что таких пунктов было, по крайней мере, несколько.

Необходимо также прокомментировать цитировавшееся выше сообщение Махмуда Хиналугского об основании Мамрадж-беком, внуком Ахмад-бека-бахадура, селения Мамрадж (Мамрач) «во владениях Табасарана». Современное селение Мамрач лежит вне пределов собственно Табасарана. Поскольку нет сомнений в том, что речь у Махмуда Хиналугского идет о том самом селении Мамрач, которое существует поныне - по левому берегу р. Гюльгерычай, в нижнем ее течении (Дербентский район Республики Дагестан), то можно предположить, что во времена Мамрадж-бека в этой зоне кое-где имела место чересполосица, и территория этого селения могла принадлежать владетелю Табасарана, составляя небольшой анклав. Необходимость этого комментария связана с тем, что в XIX в. с. Мамрач было еврейским, что создает соблазн для предположения о том, что Мамрадж-бек, внук Ахмад-бека-бахадура, заселил основанное им селение евреями. Впрочем, в силу отсутствия надежных источников, к этому предположению надо относиться с определенной степенью осторожности. В этой связи можно напомнить, что на современном еврейском кладбище Мамрача наиболее ранние еврейские захоронения датированы XIX веком.

Литература:

1. *Гаджиев М.С.* Градостроительная и фортификационная деятельность Кавада I в Кавказской Албании // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международной конференции, посвященной памяти Г.А. Федорова-Давыдова 2–6 октября 2011 года. Астрахань. 2011.

2. *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран / Пер. с арабск., коммент., исслед-е, указ-ли и карты Н. Велихановой. Баку, 1986.

3. *Козлова А.* Персидский документ из Дагестана // Иран и Кавказ. Тр. Кавказского центра иранистики / Ed. G. Asatrian. Yerevan: Caucasian Centre for Iranian Studies; Tehran: International Publications of Iranian Studies, 1997. Т. 1. С. 75–80.

4. *Комаров А.В*. Списки населенных мест Дагестанской области // Сб. статистических сведений о Кавказе. Тифлис, 1869. Ч. 1.

5. *Комаров А.В*. Народонаселение Дагестанской области // Зап. Кавказского отдела Русского географического общества. Тифлис, 1873. Кн. 8.

6. *Махмуд из Хиналуга*. События в Дагестане и Ширване XIV–XV вв. / Пер. с арабск., составление, предисл., коммент. и приложе-

ния А.Р. Шихсаидова. Махачкала: Даг. книжное издательство, 1997 (Дагестан: История и культура).

7. *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963.

8. *Мовсэс Каланкатуаци* [Моисей Каганкатваци]. История страны Алуанк / Пер. с др.-арм., предисл. и коммент. Ш.В. Смбатяна. Ереван, 1984.

9. *де Рубрук Гильом*. Путешествия в восточные страны // Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествия в восточные страны. Книга Марко Поло / Пер. И.М. Минаев. М., 1997.

10. *Семенов И.Г.* О происхождении горских евреев. М.: Солист, 1997.

11. *Семенов И.Г.* О ранних контактах восточнокавказских евреев и хазар // Материалы Международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа». 24 - 26 апреля 2001 г., Баку - Куба - Красная Слобода. Баку, 2002. С. 35 - 47.

12. *Семенов И.Г.* Очерк истории и географии расселения горских евреев // Сосунов Г.С. Еврейские памятники Восточного Кавказа / Предисл. Ю.И. Мурзаханова и И.Г. Семенова; статья И.Г. Семенова. Махачкала, 2007.

13. Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 150. Комиссия по разбору сословно-поземельных прав туземного населения Южного Дагестана, гор. Дербент Дагестанской области. О. 1. Записка о сословно-поземельном строе в Южном Дагестане (1855–1869 гг.). Д. 6.

14. *Kozlova A.N.* Ein Persischer document von Šāh □ahmāsp I. (1524–1576) aus Dagestan // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3. Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th -19th Centuries) / Ed. A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper. Berlin: Klaus Schwarz verlag, 2000. (Islamkundliche Untersuchungen. Band 233). S. 529-538.

СЕКЦИЯ 3.

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ И СОГЛАСИЕ – ОДНО ИЗ УСЛОВИЙ СТАБИЛЬНОСТИ В РЕГИОНЕ И СТРАНЕ. МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ ДУХОВНОСТИ

ДЕРБЕНТ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Восоги М.Б. (Иран, Тегеран)

В исторических и географических сочинениях первых веков ислама область Дербента упоминается не иначе как земля «семидесяти двух народов». Так, Истахри, географ 3 в. х./9 в. н. э. приводя в своей книге подробное описание Дербента, в частности пишет: «И в городе этом живёт совместно множество людей отовсюду и племена из всяких краёв разных языков и вер… И сказывают, что на горе, которая тянется по Баб аль-Абвабу, живут многие племена из всех краёв и говорят на семидесяти различных языках, так что соседи, чьи дома смыкаются, не разумеют языка друг друга» [1, с. 189-190].

Мас‘уди, мусульманский историк и географ 4 в. х./10 в. н. э., также пишет о горе Кабх: «Гора Кабх населена семьюдесятью двумя племенами, и у каждого племени свой государь и язык, город же Баб аль-Абваб стоит на одном из её проходов» [2, с. 184-185]. Йакут Хамави, автор 7 в. х./12 в. н. э., в своём «Географическом словаре» пишет о Баб аль-Абвабе следующее: «Пристань Дербента стоит на море, и потому там собираются [разные] народы: с севера хазары, серіры, синданы, хайзаны, гурджии, рукланы, зеренгераны, гумики, а с юга - народы Горгана, Табаристана, Дейлема и Кухистана» [3, с. 252-245].

Ибн Факих Хамадани в сочинении «Краткая книга стран» пишет о Баб аль-Абвабе: «В той земле в ходу семь языков, и никто языка другого, ни речи, ни слов их не знает» [4, с. 28, 269]. Таким образом, краткий обзор сведений, изложенных в мусульманских исторических и географических текстах первых веков ислама, свидетельствует, что важнейшей особенностью области, называемой в них «Баб аль-Абваб», или «Баб аль-хадид», или «Дарбанд», является культурное разнообразие и пестрота. Так что Дербент можно назвать городом «семидесяти двух народов», городом, в котором различные племена и народы с разнообразными культурами и обычаями жили в мире бок о бок.

Слово «Дарбанд» - персидского происхождения и значит «место, обладающее воротами и преграждающей стеной». Но, несмотря на то, что это название рождает ассоциацию с чем-то преграждающим, препятствующим и отсекающим, в исторических источниках встречается множество указаний и сведений, свидетельствующих о том,

что в этой области имел место широкий межкультурный и межцивилизационный обмен. Иными словами, Дербент не только не был препятствием и преградой для межкультурных и экономических связей народов, но и по праву может называться основным фактором облегчения и оживления культурных и общественных связей между Севером и Югом. И в некотором смысле Дербент можно считать местом встречи разных культур, главными вратами между ними, ключом к диалогу цивилизаций в регионе. Свидетельством этому факту служат иранские легенды и сказания об основании Дербента Сасанидскими падишахами. Согласно преданию, которое приводит в своей книге Истахри - географ 3-4 в. х./9-10 в. н. э., основание Дербента и закладка стены Баб аль-Абваба относятся ко времени правления иранского падишаха Хосрова Ануширвана [5, с. 583-584], который воздвиг преграждающую стену в союзе с хаканом, правителем хазар, для создания более благоприятных условий для совместного мирного проживания и способствования связям в регионе. Йакут Хамави, ссылаясь на Истахри, по этому поводу пишет: «Известно ли вам, как Ануширван воздвиг стену, называемую ныне Дербент? Сказали мы: «Нет». Он же рек: хазары ходили набегами на Фарс и иногда достигали даже Хамадана и Мосула. Когда же воцарился Ануширван, послал он некоего человека к их государю с тем, чтобы он предложил тому в жены дочь падишаха, а для него посватал дочь хакана, чтоб быть им друзьями и вместе стоять против врагов. Когда хакан согласился, Ануширван отправил к нему вместо своей дочери прекрасноликую рабыню и с нею приданое, подобающее дочери шаха. Хакан также отправил свою дочь Ануширвану. Когда прибыла она, Ануширван написал хакану, что хорошо бы нам встретиться в таком-то месте, чтобы дружба наша укрепилась. Тот согласился и прибыл туда, и пробыли они там вместе несколько дней. Тогда Ануширван приказал одному из своих военачальников с тремя сотнями отборных солдат напасть в полночь на лагерь хакана с одной из сторон, что тот и сделал. Наутро хакан послал [к падишаху] человека и стал упрекать [его]: «Вчера твои солдаты напали на моё войско!» Ануширван, послав от себя к хакану, сказал: «Нападение это не от меня, обыщи собственное войско!» Хакан, обыскав своё войско, ничего не нашёл. Повторилось это ещё раз и в третий раз. И все три раза Ануширван, извиняясь, отрицал вину иранских воинов. Тогда хакан отдал такой же приказ одному из своих военачальников, когда тот сделал по словам его, Ануширван тоже послал человека с упрёком, [вопрошая:] «Что случилось?! Почему твои солдаты учинили нападение на нашу

рать и сотворили всякое [зло]?» Хакан послал к нему с ответом: «Как скоро это тебя взволновало! Это несчастье постигло меня три раза, а тебя – только раз!» Ануширван отправил к нему с таким посланием: «Это дело рук тех, кто хочет вражды между нами, двумя друзьями. Если будет на это твоё согласие, то я рассудил так: построить мне меж нами стену с вратами; и тогда никто не войдёт в твою страну, если ты того не пожелаешь, и не придёт никто в мою страну, если не пожелаю я». Хакан согласился и возвратился в свою землю. Ануширван же приступил к постройке стены, [и была она] из камня и свинца, шириной в 300 локтей, и повелел, чтоб высотой достигала она горных вершин, а со стороны моря продолжалась по водным глубинам. Говорят, что наполнили ветром меха, и соединили их между собою на воде и, на них начали строить. Чем тяжелее становились меха, тем более опускались под воду, пока, наконец, не утвердились на дне морском. Потом высоту той стены нарастили, чтобы сравнялась она со стеной, построенной посуху, и была она той же ширины и высоты. Затем [повелел он] поставить ворота из железа и поставил на них сотню стражников, чтоб охраняли они путь, дабы не могли овладеть теми [воротами] и сто тысяч воинов, [пришедшие] к ним. Тогда падишах утвердил свой трон на одном из выступов, уходящих в море, и, падши ниц, вознёс хвалу Богу за то, что Он содеял его руками. И после этого, возлегши, произнёс: «Теперь я отдохну в спокойствии».

Однако в мусульманской географической традиции за этим районом утвердились различные названия, которые представляют собой перевод на арабский язык персидского слова «Дарбанд». Ахмад ибн Вазих Йа‘куби, один из самых ранних мусульманских географов, отец которого был маула халифа Мансура, и по обязательству перед ним управлял Арменией и Азербайджаном, упоминает «Баб аль-Абваб», или «Дарбанд» [6, с. 120].

Ибн *Хордадбек*, географ 3 в. х. /9 в. н. э. упоминает это место, как «Мадинату-ль-Баб», то есть «Город Врат». Арабское слово «Мадинату-ль-Баб» представляет собой перевод персидского слова «Дарбанд». Он связывает постройку этого города с сасанидским царём Ануширваном. Ибн Хордадбек относится к числу первых мусульманских авторов, кто упоминает в своих сочинениях *истинное* и переведённое название Дербента. Другой мусульманский автор 3 в. х./9 в. н. э., Ибн Факих Хамадани упоминает этот город под именем Баб аль-Абваб [7, с. 108].

Мас’уди, историк и географ 4 в. х./10 в. н. э. даёт в своём сочинении любопытное описание географического положения и культурного состояния Дербента, называя его Баб аль-Абваб: «Кабх - гора великая и область её значительна, объемлет она многие царства и народы. В этой горной стране живут 72 племени, и у каждого племени свой государь и свой отдельный язык. В этих горах много проходов и ущелий и город Баб аль-Абваб построенный владыкой великим Ануширваном, стоит на одном из этих проходов. Основал его царь между той горой и морем Хазарским и построил стену на милю на север и уходит она в море, затем, доходит до горы Кабх, и тянется по горам и долам и ущельям примерно на сорок фарсахов, доходя до названной крепости до Табаристана; и через каждые три мили или менее, или более того, для нужд того места и дороги, поставлены железные врата. И у каждых врат внутри стен поселено племя, чтобы охранять ворота и стены, примыкающие к ним. Протяжённость горы Кабх с её высотами, широтой и длиной - примерно два месяца пути, или даже более того, и никто кроме Всемогущего и Превеликого Создателя не знает, сколько там племён. Один из проходов горы, как мы уже сказали, находится близ Дербента и выходит к Хазарскому морю. Иные проходы - рядом с морем Майтас (Меотида - Азовское море), о котором мы также писали; связано оно с заливом Костантинийи и на нём же стоит Трапезунд. И это город, стоящий на море, и устраивают там ежегодно базар, и многие из племён, из мусульман, греков, армян и других - из страны Кашак (касоги - черкесы) приходят туда для торговли. Когда построил Ануширван город, известный как Баб аль-Абваб, с крепостью на суше, на море и на горе, поселил он там много племён с правителями, определил положение каждого, дал всем племенам собственные названия и знаки и назначил пределы их, так же как Ардашир, сын Папака, определивший положение [каждого из] правителей Хорасана. Среди царей из страны Барда‘а (Партав), которых Ануширван утвердил в этой области, соседствующей с [землями] ислама, был государь, именем Ширван, и царство его стало зваться по его имени. И говорят, что ширваншах и всякий, кто станет над этой землёй правителем, получает имя Ширван. И ныне, то есть в году 332, царство его по протяжённости почти в месяц пути, оттого, что покусился он на новые земли, не пожалованные ему от Ануширвана, и сделал частью своих владений. Теперь, а Богу известно лучше, государь в той стране - мусульманин, именем Мухаммад ибн Йазид, из потомков Бахрам-Гура, и в его родословной нет расхождений. Государь Серира также из потомков Бахрам-Гура.

И теперь же Хорасаном управляют потомки Исмаила ибн Ахмада, а тот Исмаил был из потомков Бахрам-Гура. И в том, что сказали мы и в славе их рода нет расхождений. Этот же Мухаммад ибн Йазид, то есть Ширван, присоединил Баб аль-Абваб к своим владениям. Было это после смерти его зятя, Абдулмалика ибн Хишама; был он из ансаров и управлял Баб аль-Абвабом. И жили они там исстари, когда Маслама ибн Абдулмалик и другие мусульманские эмиры пришли в ту землю» [8, с. 266, 269].

Переселение различных народов и племён в область Дербента было частью политики сасанидского шаха Ануширвана, на что указывает Мас‘уди. Такая политика была принята в саснидский период для охраны северных границ Ирана. Знаменитый мусульманский историк 4 в. х. Мухаммад Джарир ат-Табари в этой связи пишет: «Десять тысяч человек из народа абхаз, банджар и алан, взятые в плен на войне, были, по повелению Ануширвана, поселены в Азербайджане и в соседней с ним земле» [9, с. 184].

Другие мусульманские историки - Белазури и Джахиз упоминают в своих сочинениях «Завоевание стран» и «Венец» переселение в эту область сасанидским шахом различных племён [10, с. 57]. Хамза Исфахани, касаясь в жизнеописании Хосрова Ануширвана его мероприятий на Кавказе, пишет о пожаловании земель предводителям разных племён: «Хосров Ануширван, построил стену Баб аль-Абваба, и тянулась она от моря до гор на 20 фарсахов, и во всякую область её назначил эмира из [своего] войска, дав то место ему как икта‘, и определил им пропитание от щедрот того края; и постановил, что та область со всеми имениями по смерти хакима станет вакфом его детей и их потомков, пока они охраняют область стены. Когда же посылали назначенного в ту область эмира, жаловал ему одеяние из дорогой шёлковой ткани с узорами и изображениями. И тот эмир, став правителем (владения), получал имя по такому изображению. От этого и появились [у них] прозвания такие как: баграншах, ширваншах, филаншах, аланшах, одного же из них из-за его серебряного трона редкой красоты назвали сериршах, а по-арабски - малику-с-сарир; «сарир» - персидское слово, а не арабское, и значит «маленький трон» [11, с. 70-72].

Истахри - один из первых авторов, кто описывает обстоятельства постройки города Дербента Хосровом Ануширваном. Он пишет: «Но Дербент - город, построенный на берегу моря. И с двух сторон гавани протянуты крепостные стены, так что она сужается в месте прохода кораблей. И в том месте натянута цепь, чтобы корабль мог

зайти или же выйти [только] по их приказу. А стены построены из камня и олова. И тот Дербент стоит на берегу Табаристанского моря, [он] больше Ардебиля. Посевы зерна тех мест обильны, плоды же скудны, разве что привезут из окрестностей. И в этом городе построена стена от горы, малой длины. А другая стена - из глины, так что нет никому из кафиров с горы дороги в этот город. И часть той стены, что из камня, уходит в море, настолько, чтобы корабль не мог подойти близко к городским стенам. Строение это крепче строений Ануширвана Справедливого. А Дербент - город большой и славный. И много есть врагов вокруг него. Языки у них разные. А рядом с городом есть гора великая, называемая «Зиб» («Волк»), и на той горе каждый год собирают много дров. И зажигают огонь, когда беспокоят их враги со стороны Азербайджана, Армении и Арана. И часто бывает, что вода того моря доходит до стен этого города. И сказывают, что город этот соединён с горой Дербент. А на той горе живёт семьдесят с лишком племён, и каждое говорит на своём языке, так что сосед не знает языка соседа. И всегда иранские падишахи считали важной охрану этого города, и значение его было у них велико. Памятуя о врагах, назначили они туда племя для охраны этого города, которое называли Табаристан. И другое племя живёт рядом с этим городом, названием филан. И есть ещё одно племя - лакзы, их несчётное множество. И ещё есть два племени - лиран и ширван. И большая часть войска этих племён - пешие, а всадников мало. Этот город - морская гавань, и от хазар и Серира, Горгана и Табаристана, гурджиев (Грузии) и Кайтака до всего Арана и Азербайджана привозят из Дербента льняную одежду и там продают рабов, и растёт там шафран. На берегу этого моря есть город Шабран. Место это благодатное, и много там сёл, а выше этого села - село Чашмдан, до пределов Ширвана, Бакуха, Дарника, и Лакза. В том селе есть великая крепость. Так что весь скот этой области собирают там, чтоб он пасся и гулял, и нет никакой нужды его охранять» [12, с. 55-56].

Абу Рейхан Бируни, великий учёный, астроном и историк 5 в. х. / 11 в. н. э. также в числе авторов, приводящих название «Дербент» в своих сочинениях. Он пишет: «Барда‘а - город у реки Кур, и города и сёла Арана, Белокан, Ахлата и Баб аль-Абваба, народ которого называют дербент-хазары, находятся вокруг него» [13, с. 157]. Джахиз упоминает в своём сочинении «Ат-тадж ва-л-айин» переписку Хосрова Ануширвана с «марзбаном ал-Баба» - марзбаном Дербента [14, с. 386].

Это - письменное свидетельство того, что в сасанидский период Дербент, как последний пограничный пункт, был предметом особого внимания. Автор книги «Пределы мира», источника 4 в. х./10 в. н. э. называет этот город «хазарским Дербентом»: «Дербент Хазарский стоит на берегу моря. И через город до моря протянута великая цепь, так что ни один корабль не может войти без приказа. Эта цепь закреплена в прочных стенах, сложенных из камня и олова. И из него везут льняные одежды и шафран. Там же пленённые рабы, мужчины и женщины из неверных, близких к нему» [15, с. 70]. Исторические свидетельства указывают на то, что первые строения в этом городе относятся к периоду правления сасанидского царя Хосрова Ануширвана. Здания и стены спроектированы для нужд обороны пограничного города. Другими словами, Дербент первоначально рассматривался как опорный военный пункт, образованный из различных племён. С течением времени, в результате долгого совместного проживания в многонациональном и поликультурном городе, разные группы населения достигли высокого уровня взаимопонимания в обществе, и с древнейших времён до сегодняшнего дня сохраняют свои обычаи и традиции, основой которых, проверенной веками, является уважение к другим людям.

Главными и замечательными особенностями этого города, согласно описанию мусульманских географов, являются «разнообразие культур и народов» и его «оборонительная структура». В частности, Ибн Хаукал Насиби в своём сочинении «Лик земли» даёт ясное описание культурной и экономической географии города Баб аль-Абваб, то есть Дербента. Он пишет: «Город Баб аль-Абваб находится на берегу Хазарского моря, и в середине города пристань для кораблей. На этой пристани - здание, построенное стеной между двух возвышающихся над ним гор, и в этой стене есть ворота, скрытые поверхностью моря, и они находятся под водой и служат кораблям входом со стороны ворот. А в месте, где проходят корабли, подвешена цепь, так же как и в Бейруте и Тире в [стране] Шам и в Золотом Роге. При этой цепи есть замок, которым распоряжается особый сановник по морским делам, и вход и выход кораблей осуществляется по распоряжению этого человека. Стена же построена из камня и олова. А Хазарское море - то же Табаристанское море. Землепашество в Баб аль-Абвабе лучше, чем Ардебиле, а плодов там меньше, и привозят их из других мест. В этом городе есть надёжная цитадель, [сложенная] из камня, обожженного и необожженного кирпича и пристань на море, связывающая его с Хазарией, Сериром, Алланом и другими

местами в Табаристане, Горгане, со странами неверных и Дейлемом. Льняные ткани, которые получают оттуда, есть во всём Аране, Азербайджане и Армении только в этом городе, там также много шафрана и туда привозят рабов из всех близких к тем краям стран неверных»[17, с. 164].

Подытожив краткий обзор сведений, изложенных в географических сочинениях первых веков ислама, можно заключить, что Дербент, или Баб аль-Абваб рассматривался как один из важнейших городов Кавказа, области Аран и Ширвана. Основание этого города было связано с оборонными нуждами, и по своему географическому положению этот район считался стратегическим. Это же обстоятельство привлекало в Дербент различные племена из ближних и дальних регионов, из-за чего он и был назван «городом семидесяти народов». Расположение Дербентского дефиле представляется главной особенностью этого района, который можно назвать местом исторического диалога цивилизаций северного и южного Кавказа. Другими словами, этот город является перекрёстком и местом мирного проживания соседствующих племён и народов, которые были вынуждены в результате политических, социальных и экономических причин перемещаться и переселяться. В этом месте чаще, чем в каком либо другом городе региона происходили переселения с Северного Кавказа в Закавказье, и в обратном направлении. Культурное и этническое разнообразие является одной из самых выразительных особенностей данного района. И с этой точки зрения Дербент можно назвать музеем нескольких тысячелетий истории и культуры Кавказа.

Литература:

1. *Истахри Абу Исхак б. Ибрахим*. Мамалик ва масалик. Таржоме-йе Мохаммад эбн-е Ас‘ад эбн-е ‘Абдоллах Тустари, бе кушеш-е Ирадж Афшар. Тахран: Бонйад-е моугуфе-йе Афшар, 1373

2. *Мас‘уди абу-л-Хасан ‘Али б. Хусейн*. Мурудж-з-захаб ва ма‘адину-л-джавхар. Тахкику ‘Абдуламир Михна. – Бейрут: Маншурату муассасати-л- а‘ламиййи ли-л-матбу‘ат, 1991. Т. I.

3. *Йакут Хамави*. Му‘джаму-л-булдан. Бейрут: Дару-л-тураси-л-‘арабиййи, 1988. Т. I.

4. Ibid.

5. *Йакут Хамави*. Указ. соч. С. 244, а также *Закарийа б. Мухаммад б. Махмуд Казвини.* Асару-л-билад ва ахбару-л-‘ибад, тарджомейе Джахангир Мирза Каджар. Тахран: Амир кабир, 1373

6. *Ахмад б. абу Йа‘куб*. Вазих алкитаб. Китабу-л-булдан. – Бейрут: дару-л-ихйаи-т-тураси-л-‘арабиййи, 1988

7. *Ибн Хурдазбих Абу-л-Касым*. ‘Убейдуллах б ‘Абдуллах. Масалик ва-л-мамалик. Бейрут: дару-л-ихйаи-т-тураси-л-‘арабиййи, 1988

8. *Ибн Факих ал-Хамдани*

9. *Мас‘уди абу-л-Хасан ‘Али б. Хусейн*. Указ. соч.

10. *Мухаммад Джарир Табари*. Тариху-л-умам ва-л-мулук, тахкик ва та‘лику-л-устаз ‘Абдуллах ‘Али Михна. Бейрут: Муассасати-л- а‘ламиййи ли-л-матбу‘ат, 1998. Т. II.

11. *Ахмад б. Йахйа*. Футух ал-булдан, бе кушеш-е Дахвих. Лейден, 1865

12. *Хамза Исфахани*. Сини мулуки-л-ард ва анбийа, тарджоме-йе Джа‘фар Шо‘ар. Тахран: Бонйад-е фарханг-е Иран, 1348

13. *Истахри Абу Исхак б. Ибрахим*. Мамалик ва масалик, бе кушеш-е Ирадж Афшар бе негахе тарджоме ва нашр-е кетаб. Тахран, 1347

14. Тазкиру дивани-л-асари-л-кадимати би-л-хинд, сыффату-л-ма‘муху ‘ала-л-Бируни, илтакатаха Заки Валиди Тоуган, маждму‘е-йе джографййии-йе Сезгин. Т. 18

15. Китаб Тадж ва-л-айин

16. Худуду-л-‘алам мин ал-Машрик ила-л-Магриб, бе кушеше доктор Манучехр Сотудэ. Тахран: Кетбхане-йе Тахури, 1363

17. *Ибн Хаукал*. Абу Касым. Сурату-л-ард. Бейрут: Маншурату дар-и мактабати-л-хайат

РОЛЬ РЕЛИГИЙ В ИНТЕГРАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА: РЕАЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Данакари Р.А. (Россия, Волгоград), Мобили Р.Б. (Азербайджан, Баку)

В настоящее время большинство стран постсоветского пространства представляют собой многонациональные и поликонфессиональные государства. На протяжении всей истории во многих из них совместно проживают носители разных культур и цивилизаций, религий и языков. Несмотря на все сложности и проблемы, единство в многообразии является основным источником единого существования, основой социально-исторического, экономико-хозяйственного и духовного развития.

Глобализация и периодические повторяющиеся кризисы в современном мире формируют новые «вызовы» в сферах социальной системы, в том числе и в области межэтнических и конфессиональных отношений. В Российской Федерации проблемы межцивилизационного и межкультурного взаимодействия народов наиболее остро проявляются в мегаполисах, где проживает подавляющее большинство населения страны. Опыт модернизации и реформ показывает, насколько неразрывно связаны этнические и конфессиональные факторы, насколько они влияют на стабильное и устойчивое функционирование общества. Однако о роли религии и этничности, как едином культурном и цивилизационном целом и их влиянии на систему государственной власти и местного самоуправления до сих пор уделяется мало внимания. Современные общества - это сложные и органические системы, многосоставные структуры, включающие разные социальные группы и слои, людей разных культур, религий, этносов. Сегодня важно рассматривать их не как замкнутые сущности, а некие диффузные и динамичные системы, подверженные непрерывным изменениям в условиях неопределенностей и рисков.

Межэтнические и межрелигиозные отношения, вопросы формирования новых форм идентичностей являются достаточно тонкой материей, чутко реагирующей на любые изменения в системе общественных отношений. Поэтому реформирование общества следует проводить настолько умело и профессионально, чтобы найти баланс, грани между традициями и инновациями. Важно также не абсолютизировать традиции и не придавать исключительность собственным ценностям. Не секрет, что они могут привести к новым формам напряженности, сопровождаться социальными и культурными конфликтами. Поэтому обеспечение стабильности и устойчивой динамики, особенно мегаполисов, с необходимостью предполагает непрерывную работу по гармонизации всей системы социальных отношений. В первую очередь, - это поиск путей эффективного взаимодействия между государством и общественными организациями, в том числе национальными объединениями и религиозными организациями.

Обращение к специфике этнического и конфессионального бытия народов, конечно, предполагает исследование субстанциональных оснований, определение метафизической природы и сущности этноса и религии, выявление их роли и места в современном обществе, особенно в крупных муниципальных образованиях. Межэтническая и межконфессиональная напряженность в мире, увеличение ко-

личества региональных конфликтов, начавшееся «столкновение цивилизаций», неудачи политики мультикультурализма в странах Западной Европы и концепции «плавильного котла» в США, придали «религиозному и этническому ренессансу» народов актуальный и злободневный характер. Следует отметить, что в последние четверть века проблемы религии и этничности, вопросы межнациональных и межрелигиозных отношений оказались в центре внимания политиков и общественности в связи с нарастанием системного кризиса в мире, особенно в развитых странах, где постмодернистский социум становится все более маргинальным.

Пристальное внимание к изучению проблем межэтнических и межконфессиональных отношений в России также во многом детерминировано необходимостью поиска ответов на современные «вызовы». Они связаны вопросами формирования общей цели и ценностей как решающего фактора сохранения устойчивости и гармонизации современного российского общества. Социально-философское и политическое исследование роли и места межэтнических и межрелигиозных отношений в системе непрерывных трансформаций и обеспечении стабильного развития и устойчивости социума представляет собой достаточно сложную и принципиальную проблему как для научного познания, так и политической практики. Сложность проблемы в немалой степени связана с полярностью позиций представителей различных научных направлений и религиозных течений, многообразием и разностью подходов ученых и специалистов в понимании роли этнического и религиозного фактора в современном обществе.

На наш взгляд, использование междисциплинарной методологии в исследовании межэтнических и межконфессиональных отношений способно помочь в выработке общих идей, целей и ценностей, способных интегрировать современное общество. Они заключаются не просто в формальном признании естественных и гражданских прав человека, равенства всех людей перед Богом, а гарантии социальных прав, особенно права на труд и достойную жизнь. Сегодня идея строительства социального государства и необходимость формирования подлинного общероссийского патриотизма могут объединить граждан страны, независимо от веры, религий, конфессиональной, этнической и национальной принадлежности, происхождения, пола. Одновременно общими, интегрирующими факторами для подавляющего большинства людей могут стать проблемы сохранения мира на Земле, обеспечения гармонии с природой, сохранения стабиль-

ности и устойчивого развития общества, укрепления согласия и доверия между народами. Важно признать, что разность мировоззрений, ценностей, идеалов, установок и норм не создает препятствия представителям разных религий и этносов быть вместе. Они касаются мировоззренческих и духовно-нравственных оснований, вопросов совместного бытия и конкретной практической деятельности. Это проблемы смысла жизни и ответственности людей перед Вечностью: Богом или Всевышним; судьбы и предназначения человека, его роли и места на Земле.

В условиях риска и неопределенностей будущее социума во многом зависит не просто от способности общества к трансформации и модернизации, но и способности власти и элиты формировать новую систему ценностей, адекватно реагирующую на непрерывные изменения объективной реальности. Без гармонизации межконфессиональных отношений, носящих для многонационального государства судьбоносный характер, невозможна стабильность и устойчивое развитие общества. Как считает Р.А. Данакари, несмотря на высокие темпы глобализации, интернационализацию экономики, широкое распространение информационных технологий, массовой культуры, унификацию межгосударственных и межличностных взаимосвязей, мир по-прежнему остается достаточно многообразным и уникальным в этническом и конфессиональном, социальном и культурном значениях [4, с. 154].

Сегодня в многосоставном обществе как этнические, так и конфессиональные факторы выполняют определенную консолидирующую и интегрирующую роль. Они своеобразно проявляются в социально-политической и экономической сфере, обнаруживают себя в культуре и менталитете, образе жизни и традициях. В условиях интеграции глобального экономического развития и вхождения в единое информационное пространство, социокультурные системы многих цивилизаций и государств, до определенного времени сохраняя традиционность и значительную замкнутость, по-разному реагируют на «вызовы», стремясь сохранить свою этническую и религиозную идентичность, «тайну» национальности, свою уникальность и самобытность. Естественно, что существование в многонациональном государстве различных социально-этнических и религиозно-конфессиональных общностей объективно создает напряженную и конфликтную систему общественных отношений, которых нужно урегулировать и гармонизировать.

В современном мире как этнические, так и конфессиональные общности неравнозначны в содержательном и хронологически плане, обладают значительной культурной спецификой. Все они активно проявляют себя как субъекты системы политических, экономических, социальных и культурных отношений. По мнению многих антропологов, этнические различия, как и традиционные различия в религиях, универсальны для человечества в исторический период его существования.

Действительно, исторически неразрывной являлась связь этнической и конфессиональной специфики. Она всегда проявлялась в том, что принадлежность индивида к определенной религии выступала в качестве его этнической принадлежности. Результаты взаимодействия религии и специфика бытия этноса формировали такие отношения, которые по существу всегда носили этноконфессиональный характер. Социальная зрелость этноса часто считалась оформленной только при наличии собственной религиозной системы.

Рассматривая связи этноса с религией, можно увидеть сложные процессы взаимодействия и взаимовлияния, формирования новых отношений и качественных изменений. Их сопряжение в разные исторические времена, у разных народов приводило к консолидации или дезинтеграции общества. Часто общество, благодаря росту этнического и религиозного сознания, их воздействия на психологию масс, приобретало новую динамику и подвижность, возрождало ранее ослабевшие связи внутри этноса, тем самым противодействовало его ассимиляции завоевателями.

Французский философ и социолог Эмиль Дюркгейм признавал исключительное значение религии в развитии общества и укреплении этнической солидарности. Он отмечал, что религия освящает фундаментальные социальные связи общества, что придает социальным группам целостность. То, что священно, живет не столько в официальных законах, сколько в душе и совести живого человека [6, с. 113].

Сегодня этнизация и конфессионализация мегаполисов, где проживает основное население страны, проникновение религии во все сферы общественной жизни может дестабилизировать всю социальную систему. Вызывает тревогу, что все эти процессы происходят в условиях дальнейшего расслоения и деградации общества, его культуры, нравственности. Религиозные и этнические отличия все глубже проникают в систему социальных отношений: труд, семью, быт. На наш взгляд, нынешнее возрождение религий и повышение

их популярности следует рассматривать как одну из форм пассивного протеста общества против государства, бросившего человека на произвол судьбы.

На протяжении всей истории религии оказывали огромное влияние на формирование народностей и наций, социальный опыт людей; хотя мировые религии, в частности, христианство и ислам, надэтничны. Например, для христианства «нет ни эллина, ни иудея», ислам признает лишь «умму», т.е. сообщество правоверных. Известно, что этнические и конфессиональные общности обладают общими характерными признаками. В их числе: этническое или конфессиональное самосознание и самоназвание - эндоэтноним и эндоконфессионим, эндогамия, общность культурных традиций, чувство солидарности [7, с.16].

В настоящее время многие ученые, политики и общественные деятели отмечают решающую роль религии, особенно, православия, в стабилизации жизни российского общества. В частности, И.Н. Сударев пишет: «Россия как многоконфессиональная страна представляет собой уникальное явление. Особое значение религиозный фактор приобретает на решающих, поворотных этапах ее развития. Его можно использовать как большое благо для страны. Основные религиозные конфессии при правильно построенной государственной политике в этой области могут быть союзниками государства в деле построения современной, мощной, процветающей России, способны содействовать ее внутренней стабильности, играть консолидирующую роль в обществе» [8, с. 120]. Обращает на себя внимание инструментальный подход автора к религиозному фактору, который «можно использовать» в государственной политике.

Сегодня значительные социальные изменения происходит в крупных городах, в непосредственней среде жизни и деятельности большинства современных людей. Однако одним из главных принципом устойчивости и стойкости муниципальной системы, особенно экономической сферы, является ее соответствие естественным основам человеческого бытия и вековым традициям этноса. Ученые много пишут о физических и умственных способностях человека, рациональных экономических интересах, но реальное поведение людей часто не соответствует этой упрощенной схеме. Не секрет, что между способностями и «рациональными интересами» оказывается целый мир инстинктов, моральных норм и традиций, которые и образуют основу природно-биологической и социально-исторической сущности человека.

Роль этнических и религиозных традиций состоит в значимости их воздействия на бытие человека. Они заставляют его опираться на социальный опыт и природные основы психики, открывать больший простор действиям одних инстинктов и сильнее сдерживать другие, применять одни методы регулирования и воздерживаться от других. Кроме того, этнические и религиозные традиции разных стран предоставляют в распоряжение людей различный арсенал, выработанных историей, воспитанных навыков поведения [1, с. 68].

Известно, что в основе современного кризиса общества и человека находятся причины более глубокого порядка, что они коренятся в социальных и духовных противоречиях эпохи. Рассматривая основные принципы стабильности и устойчивости в функционировании современного многосоставного этноконфессионального сообщества, отметим следующее. Сегодня развитые рыночные общества являются чуждыми человеку системами, и, не секрет, что противостоят религии. На протяжении нескольких столетий индустриальный социум, проходя череду социально-экономических кризисов, используя достижения науки и технического прогресса, реформировал, а затем и модернизировал христианство, создал тип «массового» человека, с новым мировоззрением и мотивацией труда.

Сегодня рыночный тип личности носит в себе черты амбивалентного соединения, как отрешенности, так и восприятия мира. Именно такое соединение противоположностей сформировало тип энергичного человека, покорившего природу и противопоставившего себя миру, эгоиста и индивидуалиста, жизнь и трудовая деятельность которого были освящены самой религией и признаны сакральными. Прагматическое отношение к миру полностью умалило значение высших трансцендентных ценностей. Свободный труд и индивидуализм стали той духовной и хозяйственной силой, который сформировал фундамент всей европейской культуры и ее нравственности.

В XX веке в трудах многих представителей русской религиозной философии господствовала противоположная точка зрения. Например, Н.А. Бердяев в труде «Новое религиозное сознание и общественность» писал, что «…не религия зависит от экономических отношений, а экономические отношения от религии» [2, с. 127].

Сегодня этничность и религия стали неотъемлемым фактором повседневной жизни человека. Они охраняют традиции, признают священным существующий порядок и весьма активно влияют на социальные отношения. Один из известных теологов XX века Пауль Тиллих писал, что «…противостояние религий не есть противостоя-

ние форм верования, это противостояние средств выражения нашего предельного интереса... Всякие решения веры суть экзистенциальные, а не теоретические решения» [9, с.176]. Интересна и точка зрения У. Джемса, который указывал на то, что религиозный опыт открывает возможности для личной эволюции, стимулирует стремление к саморазвитию, к способности изменять свое поведение [5, с.132]. В настоящее время все религии умело адаптировались в современном обществе. Они активно пропагандируют свои идеи и ценности, настраивают человека на активный образ жизни, призывает к разнообразной деятельности, предлагают опираться на здравый смысл, практические и рациональные аргументы.

Представители многих религий предлагают вернуть экономике ее подлинную ценность, их критика направлена не на рыночные отношения, а на этику и культуру современного общества. Экономика предстает просто как одна из сторон человеческой жизнедеятельности. Следуя этическому постулату, иерархи религий полагают, что когда производство и потребление становятся смыслом жизни, причину этого следует искать не в экономике, а в ослаблении культуры, забвении нравственности, что общество свело весь смысл жизни к производству товаров, употреблению, удобствам и роскоши.

Православие является основной и доминирующей религией в России, в том числе и Волгоградской области. Она играет определенную роль в обеспечении социально-политической стабильности и консолидации общества, призывает человека любить ближнего и радоваться жизни, поддерживать мир и порядок в родном городе, на его улицах, в каждом доме, трудиться на благо общества и всех людей. Одновременно православие, в соответствии со своими догмами, зовет людей к освобождению от земного мира, чтобы они ставили духовные интересы выше материальных, понимали, что главная цель человеческой жизни, смысл бытия заключается не в накоплении земных богатств, ценностей. Действительно, приоритет духовного над материальным, христианский аскетизм и служение обществу, как религиозная установка должны формировать особые отношения между людьми.

Известно, что православие выработало уникальный эталон жизни и деятельности. В отличие от протестантского утилитаризма, оно изначально исходило из несколько иных нравственных критериев, которые сегодня значительно востребованы в российском обществе. В противоположность протестантскому «предопределению к спасению» и «оправданию верой», этической нормой православия являет-

ся «хождение перед Богом с мыслью об ответственности перед ним». Для православия успех деятельности, предпринимательства, величина приносимой им прибыли никогда не являлись доказательством его нравственной и этической оправданности. Сегодня система ценностей, созданная православным христианством, принципы его рациональной деятельности, отношения к человеку, особенно к труду, могут стать основой реальной модернизации и дать положительный импульс инновационному развитию.

Для обеспечения социально-политической стабильности в мегаполисах важно использовать духовный потенциал еще одной мировой религии - ислама. Правда, пока еще существуют значительные предубеждения в отношении исламской религии, которые не позволяют более эффективно использовать ее возможности. Например, можно творчески использовать мусульманский догмат о предопределении, который, как считали до сих пор, сковывает человеческое сознание и парализует его активность. Однако идея божественной предопределенности не исключает того, что человек в исламе, борясь за собственное благо, выполняет еще волю Аллаха. «Активность индивида в достижении практических целей, - пишет А.А.Гусейнов, - зависит не столько от сознания того, что он борется за свои цели, сколько от убежденности в том, что это - истинные цели» [3, с. 141]. Апелляция же к воле Бога есть признание высшей степени истинности.

Огромное количество фактов из истории и современной жизни мусульманских народов свидетельствуют о том, как тесно и органически сочетались религиозное вдохновение с энергичной трудовой деятельностью человека на благо общества. Они опровергают суждения о сковывающем влиянии идеи предопределения на человеческую жизнь. Божественное провидение совершается через посредство вещей и событий земного мира. Для того, чтобы угодить Аллаху, следует поступать соответственно объективной мере вещей, т.е. наилучшим образом трудиться, умножать милость и благо.

Уже больше тысячи лет действуют известные моральные заповеди ислама, такие, как честность, правдивость, справедливость, неприятие воровства, прелюбодеяния, причинения вреда, соблюдение которых являются залогом человеческого общежития. Особое значение в мусульманской религии придавалось таким чертам характера и добродетелям, которые формируют личность, способствуют его развитию и самореализации. В ней предлагалось руководствоваться общим благом на основе жизненного опыта и здравого смысла, ориен-

тироваться в жизни на личный успех, волевую и предприимчивую, активную и энергичную деятельность. Кардинально менялось отношение к труду и трудовой активности. В ранг нравственного долга возводилось умение эффективно трудиться на благо самого себя, семьи и общества.

Подводя итоги, отметим, что обеспечение стабильности и устойчивого развития современного общества, мира и сотрудничества, согласия и доверия возможны только при консолидации и интеграции полиэтнического и многоконфессионального сообщества на основе общих целей и ценностей, творческого использования богатейшего исторического и культурного наследия народов [10, с.101].

Литература:

1. *Андреев И.Л.* Человек по имени «Деньги» // Вопросы философии. 2002. №11

2. *Бердяев Н.А***.** Новое религиозное сознание и общественность. М., Канон +, 1999. - 464 с.

3. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. М.: Республика, 1995. - 351 с.

4. *Данакари Р.А*. Этническое бытие: монография / Волгоград: ИПК

ФГОУ ВПО ВГСХА «Нива», 2007. - 196 с.

5. *Джеймс У*. Многообразие религиозного опыта. М.: КомКнига, 2010. - 416 с.

6. *Дюркгейм Э*. Социология религии и теория познания // Религия и общество / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., Аспект Пресс, 1996

7. *Петренко С.П.* Конфессиональная общность и этнос: сходства и различие // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2006. №12

8. Религиозный фактор в современной России // Клуб «Реалисты»: информационно-аналитический бюллетень: Религия. Общество. Государство: материалы «Круглого стола»). М. 2006. № 25. - 120 с.

9. *Тиллих П*. Динамика веры // Избранное. Теология культуры. М., 1995. - 480 с.

10. *Мобили Р.Б.* Удины и Албанская Церковь в Азербайджане. Материалы международной конференции. Дербент (Дагестан, Россия), 14-15 ноября 2013 г.

ОБРАЗ ОГНЯ В КУЛЬТУРЕ ЗОРОАСТРИЗМА

Панищев А. Л.(Россия, Курск, Санкт-Петербург)

В настоящее время тема культуры зороастризма и Древнего Ирана может показаться неактуальной. Однако, присмотревшись более внимательно к вероучению зороастрийцев, ставшего некой матрицей для всего Иранского государства, мы увидим ряд явлений, указывающих на актуальность данной темы. Если мы проанализируем принципы гонений на зороастрийцев в период средневековья, то увидим их схожесть с лозунгами, на основе которых в XX-XXI веках осуществляется Холокост против христиан. В мире в XXI веке каждые несколько минут убивают христианина за то, что он остаётся христианином. Примечательно, что если содомиту где-либо откажут в трудоустройстве по объективным причинам, пусть и не связанным с его психическим заболеванием, то на уровне ООН и ЕС будет жёстко поднят вопрос о дискриминации и притеснении гражданина. Однако когда хорватские католики уничтожали тысячи сербов за то, что они христиане, никто не выступил в защиту сербов. Крайне жестокое отношение к христианам мы видим со стороны не только католиков, но и протестантов, которые Православие связывают с иконопоклонением. Вспомним, во время Северной войны шведские солдаты не брали русских воинов в плен, а сразу убивали их, в то время, как русские солдаты к пленным шведам относились милосердно [6]. В одном из приказов шведского короля Карла XII говорилось: «Жители, которые хоть сколько-нибудь находятся в подозрении, что оказались нам неверны, должны быть повешены тотчас, хотя улики были бы и неполны, для того, чтобы все убедились со страхом и ужасом, что мы не щадим даже ребенка в колыбели...» [7]. Чтобы понять некоторые причины жестокого отношения к православным людям, обратимся к истории средневековой Персии. Похожую политику геноцида проводил Арабский Халифат в отношении оккупированного Ирана с IX века.

Напомним, что в 614 году персидские правители, нарушив зороастрийские нормы ненавязывания своего учения, санкционировали уничтожение христиан и христианских храмов. Так, на территории Израиля с VII века остался лишь один христианский храм (храм Рождества), поскольку волхвы, пришедшие поклониться Младенцу Христу, были облачены в зороастрийские одежды, что изображено на фасаде храме. На персидское происхождение волхвов указывает и

греческое слово, которым они обозначены в Септуагинте - маги. В Древнем Иране магами называли, прежде всего, жрецов, учёных людей, которые не имели никакого отношения к магии в современном смысле слова (колдовство жёстко осуждалось и в зороастризме). Вскоре после этих событий в середине VII века Сасанидский Иран был разгромлен небольшими войсками зарождающегося Арабского Халифата. Через некоторое время исламское правительство организовало физическое истребление зороастрийцев, подобно тому, как сейчас в Сирии и Ираке истребляют христиан. Чтобы в сознании населения Аравийского полуострова обосновать жестокость в отношении персов, последние были объявлены огнепоклонниками. Таким образом, в сознании арабов зороастризм был связан с поклонением силам природы, а сами зороастрийцы были названы язычниками. К язычникам мусульмане относятся особенно враждебно. В Коране они называются нечистью (Коран 9: 28), стало быть, они не имеют права находиться в мечетях (Коран 9: 17, 28). Более того, согласно Корану, они, если не пожелают отказаться от язычества, подлежат физическому истреблению (Коран 9: 5). Самое же существенное состоит в том, что, умертвив язычников, запрещается их жалеть, молиться об упокоении их душ (Коран 9: 80, 84). Насколько справедливо отождествлять зороастризм с язычеством, постараемся решить в данной статье.

Сразу отметим, что сами зороастрийцы называли себя благоверцами, а свою религию - Благой Верой. Впоследствии европейцы назвали их зороастрийцами по имени пророка Зороастра, подобно тому, как понятие христианства производят от имени Иисуса Христа. Мы для удобства восприятия информации будем употреблять устоявшееся понятие - то есть зороастризм. Центральной фигурой зороастризма является Бог-Творец Ахура-Мазда. Понятие *ахура*, означающее *владыка*, относили и к другим божествам - Митре, Варуне. Тем не менее, после религиозной реформы Заратуштры абсолютное первенство в пантеоне отводилось Ахура-Мазде. По отношению к Ахура-Мазде остальные боги были по природе тварными, то есть их создал Ахура-Мазда, именуемый *Творцом* по отношению к миру и остальным богам. Однако они почитались как одни из лучших творений (созданий), по своей природе призванных к служению добру и наделённых от Творца божественной силой. Фактически эти боги представляли волю Ахура-Мазды. Так, в Гимне Митре прописано (Гимн Митре, 1):

Ахура-Мазда молвил
Спитаме-Заратуштре:
«Таким я создал Митру,
Чьи пастбища просторны,
Что тех же он достоин
Молитв и восхвалений,
Как я, Ахура-Мазда…»

Значимой фигурой в зороастризме является Анахита, которая символизирует фундаментальное антропологическое свойство - целомудрие. В Авесте также подчёркивается то, что она сотворена. В гимне Ардви-Суре Ахура-Мазда об этот говорит следующее (Гимн Ардви-Суре, 6):

Создал её я, Мазда,
Для процветанья дома,
Селенья и округи,
Создал для их защиты,
Опоры и охраны,
Создал я для спасенья
Округи и страны.

Постепенно, из века в век, роль Ахура-Мазды (часто употребляют это имя на языке пехлеви - Ормузд) в божественной иерархии зороастризма возрастала, а других богов - уменьшалась; не исключено, что если бы не мусульманская агрессия против зороастрийцев, то в зороастризме осталось бы только одно почитание Ахура-Мазды. Выделялись шесть достоинств, или шесть эманаций, лиц Ахура-Мазды: благая мысль, истина, божья власть, благочестие, благосостояние и бессмертие. Ахура-Мазда, понимаемый как святой дух, сам являлся достоинством, как самодостаточное существо и являлся источником, первоосновой этих качеств. Так что уместно выделять семь лиц Ахура-Мазды. Понять, кто есть Бог, весьма сложно. В гимне Ахура-Мазде Заратуштра спрашивает у Бога, какое из святых слов самое действенное и интересуется, что это за слово. Бог отвечает ему достаточно длинным списком своих имён, в котором перечисляются положительные категории морали, при этом Бог называет себя *Ахура*, а также употребляет по отношению к себе слово *Мазда*. Эти слова не заменяются переводами, хотя в русском языке к ним традиционно подбирают аналоги в значении *Господь* и *Разум*. Именно эти два понятия составили имя Бога (Гимн Ахура-Мазде, 7-8).

Ахура-Мазда молвил:
«Мне имя - Вопросимый,

О верный Заратуштра,
Второе имя - Стадный,
А третье имя - Мощный,
Четвёртое - я Истина,
А, в-пятых, - Всё-Благое,
Что истинно от Мазды,
Шестое имя - Разум…
Десятое - я Святость,
Одиннадцать - Святой я,
Двенадцать - я Ахура…»

Таким образом, мы видим то, что зороастрийцы поклонялись единому Богу - Ахура-Мазде. Тогда возникает вопрос: почему зороастрийцев назвали огнепоклонниками? Категория огня в религии имеет чрезвычайно важное значение. Например, в Библии мы встречаем понятие огня более 400 раз. Андрей Охоцимский пишет: «Огонь кажется самостоятельным и почти одушевленным: он нуждается в питании, проявляет упорство и желание жить. Огонь способен к воспроизводству: он рождается, умирает и порождает себе подобных. Огонь активен и динамичен, он ассоциируется с мужским началом. В дикой природе огонь встречается крайне редко - он является определяющим элементом именно человеческого бытия. Его функции разнообразны и противоречивы: он разрушает и придает форму, соединяет вещества и разделяет их, способствует жизни и может отнять её» [4].

В культуре зороастризма огонь напрямую связан с понятием храма. Зороастрийские храмы на персидском языке называются *аташкаде*, что означает *дом огня*. В них проводятся наиболее важные религиозные обряды, служение Богу, который воплощается и символизируется в огне. Соответственно, огонь особенно почитается, и пренебрежительное отношение к нему рассматривается как большой грех. Зороастрийские жрецы, дабы своим дыханием не загрязнить чистоту огня, совершают обряды с повязками на лицах. Точно известно, что аташкады существовали ещё до начала правления Ахеменидов. Однако зороастрийцам приходилось долго бороться с древними языческими поклонениями огню. Культ огня уже определённо сформировался в шумерской культуре, где он был персонифицирован в лице бога Гибила. Преемственность ряда элементов шумерской культуры Древнеперсидским государством очевидна. Причём значение огня в этой преемственности, видимо, ключевое. Здесь следует принять во внимание шумерскую категорию *ме*. В

этом отношении будет правильным обратиться к исследованию В.В. Емельянова «Шумерский календарный ритуал». В этой работе петербургский учёный подробно анализирует категорию *ме*. «Первые переводы шумерского слова ме даны в 1907 г. издателем царских надписей Ф. Тюро-Данженом, где ме даются различные толкования в зависимости от контекста: «решение», «заключение (по делу)»; «предназначения», «предопределения», «призвания», «назначения», «участи»; «нормы», «законоположения» [1, с. 51]. «Датский шумеролог Б. Альстер выделяет четыре основных значения МЕ: 1) архетип или культурная норма; 2) его внешнее проявление; 3) процесс, посредством которого совершается актуализация; 4) конечный символ способности к актуализации» [1, с. 55]. В аккадском языке эквивалентом понятию *ме* является термин *parsu*. В 1924 году Б. Ландсбергер указывает на возможную связь между parsu и арабским глаголом farada. У глагола есть множество значений: «отмечать путём прорезания, зарубки», «предписывать», «постановлять», «определять». Отглагольное имя действия fard означает «место, в котором возжигается огонь»; fird - «плоды растений, когда они краснеют». В эфиопском языке слово brs означает «сверкать», «ярко сиять». В аккадском языке глагол parusu, от которого происходит parsu, имеет значение «пробивать», «быть пробитым» Стало быть, parsu - это то, что заметно, путь перехода от невидимого к видимому, явление. [1, с. 61]. Так или иначе, понятие *ме* в перцепции аккадской языковой культуры связано с идеей света, а, стало быть, огня как его источника. Термин *parsu* весьма явственно схож с понятием *персы*, а понятие *шумер* в современном иврите - *шомер*, или *ха-шомер* - означает *охранник*, *страж*. Причём изначально концепт *шомер* имел сакральный смысл охраны, а сейчас имеет более бытовой контекст, то есть тот, кто работает шомером, может оберегать не какую-либо реликвию, а, например, автомобили на стоянке. Так или иначе, но языковая связь очевидна. Знаменательно то, что персидские жрецы были, прежде всего, охранниками огня, его хранителями. Это положение весьма существенно.

Надо отметить, что культ огня в Древней Месопотамии принимал часто жестокие формы, которые сохранялись даже в Парфии и Сасанидском Иране. Так, в Парфии раз в году во славу огня в зороастрийском храме приносился в жертву младенец. Да и само падение Парфии было отмечено тем, что с последнего её погибшего правителя - Артабана - сняли кожу и натянули на стене в храме Анахиты. В Иране и сейчас гебры приносят кровавые жертвы, правда, в виде ко-

ров и быков, хотя Заратуштра настоятельно рекомендовал «не губить скот» и уж тем более он не допускал и мысли о человеческих жертвоприношениях. Такие варварские обычаи не имеют никакого отношения к догматике зороастризма, однако на Ближнем Востоке в определённый момент они были изменены в сторону сатанинского культа Ваала. Причина таких изменений требует отдельного исследования, поэтому тут на данном вопросе останавливаться не станем.

Обычно в зороастрийских храмах горит огонь. Огонь почитается не как таковой, а в качестве явственного свидетельства о бытии Ахура-Мазды и как самое чистое из божественных творений. Согласно традиции, считается, что Анхра-Манья (сатана, дух зла) не смог осквернить огня. Когда Анхра-Манья пытался подойти к огню, то пламя выжгло ему органы чувств, поэтому Анхра-Манья сам по себе слеп, глух, не имеет ни обоняния, ни осязания, однако он может видеть чужими глазами, слышать чужими ушами, говорить чужим голосом… Если человек становится слугой зла, то он уподобляется дэву, а его органы чувств используются Анхра-Маньей для совершения порочных дел. Человек оказывается слугой зла, если совершает греховные поступки, которые первоначально ему чужды, но по мере уподобления индивида дэву становятся ему свойственными и им желанными. Самый лучший способ избежать влияния Анхра-Маньи - это жить в благочестии, в духовно-телесной чистоте; также зороастрийцы считают, что злой дух не может приблизиться к храмовому огню. Догматика зороастризма предписывает активно противостоять слугам зла и по мере возможности их истреблять.

Зороастрийцы полагают, что очаги огня есть в каждом человеке, но они, будучи разрозненными, не могут остановить Анхра-Манью, который находит пути между отдельными огнями; однако, если они объединяются в единый огонь, то зло становится бессильным.

Служители храма круглосуточно следят, чтобы огонь не погас, и поддерживают его жизнь лучшими породами деревьев. Есть храмы, в которых огонь горит на протяжении многих столетий. Любой зороастриец должен беречь огонь, но для его целенаправленной защиты существуют *мобеды*, которые являются стражами священных огней и обязаны защищать их всеми доступными для них способами, в том числе и с оружием в руках. Семья мобеда, которой принадлежит священный огонь, полностью несёт все расходы по содержанию огня, его защите и материально не зависит от помощи извне. Решение об учреждении нового огня принимается только в случае стабильного развития общности и наличия необходимых средств.

Высшим рангом в духовенстве зороастризма считаются дастуры (с казахского языка слово *дастур* переводится как *традиция*). Только дастуры имели право совершать священнодействия около главного огня зороастризма - *Шах Аташ Варахрам (Бахрам)*. Для утверждения такого огня брали 16 огней разных видов, кои после очищения, в ходе освящения объединяли в один. Вероятно, число шестнадцать связано с зороастрийскими представлениями о создании мира. Считается, что Ахура-Мазда последовательно сотворил шестнадцать «лучших стран и мест обитания».

Существуют огни и более низких рангов. Так, огонь второго ранга *Аташ Адриан* учреждается в населённых пунктах с населением не менее 1000 человек, где проживает не менее 10 семей зороастрийцев. Для учреждения огня необходимо собрать и очистить 4 огня из семей заратуштрийцев разных сословий: священника, воина, крестьянина, ремесленника.

Допускается зажжение священного огня и в сёлах или больших семьях. Этот огонь называется *Аташ Дадхан*. Одним из главных условий для зажжения Аташ Дадхана является наличие в селе или общине отдельного помещения, которое является религиозным судом. На персидском языке это помещение называется *дар ба мехр* (*двор Митры*).

В принципе допускается совершение ряда обрядов и вне храма, под открытым небом. В таком случае для отправления религиозного культа находят естественную или искусственную возвышенность. Иногда выбирают ровное пятиугольное место, освящают его молитвой, окропляют чистой водой и после этого объявляют пригодным для совершения религиозного обряда. Такое место называется *пави - чистое место*.

Таким образом, справедливо утверждать то, что огонь в зороастризме имеет существенный культовый смысл, организующий элемент для обрядовой практики священнодействия. Огонь в зороастризме не являлся объектом поклонения, а только символом бытия Бога-Творца Ахура-Мазды. Огонь в культуре Древнего Ирана являл, выражаясь термином А. Охоцимского, образ-парадигму, в котором «…соединяются образ и идея, чувственное и мыслимое, имманентность религиозного опыта и трансцендентальность Божественного» [3, с. 47]. Разумеется, такое суждение было вынесено на основе традиции Христианства, однако думаем, что оно будет уместным и в отношении вероучения зороастрийцев. К сожалению, в VII веке уровень интеллектуального развития в

арабском мире не позволял населению мыслить глубокими религиозными смыслами и образами. Отметим, что и в XXI веке в странах Арабского полуострова наблюдается относительно низкий уровень образования (уровень грамотности населения в странах Аравийского полуострова на 2002 год составляет от 38 до 79 % [2]). При таком положении дел зороастрийцы воспринимаются как огнепоклонники, а христиане - как иконопоклонники. Осознание такого рода заблуждений должно облегчить межкультурную коммуникацию и посодействовать укреплению диалога культур в русле добротолюбия и духовной ответственности.

Литература:

1. *Емельянов В.В.* Шумерский календарный ритуал (Категория МЕ и весенние праздники) / В.В. Емельянов. СПб: Петербургское Востоковедение, 2009. - 432 с.

2. Иллюстрированный атлас мира. М.: РидерсДайджест, 2002. - 286 с.

3. *Охоцимский А*. Образ-парадигма огня Божественного Огня в Библии и христианской традиции // Иеротопия огня и света в культуре византийского мира. М.: Феория, 2013

4. *Охоцимский А*. Огонь в Библии и христианской традиции. – Режим доступа: http://www.proza.ru/2011/12/04/32

5. Авеста - зороастрийские архивы - Режим доступа: http://avesta. isatr. org/

6. Забытый подвиг русских солдат - битва при Фрауштадте - Режим доступа: http://topwar.ru/11402-zabytyy-podvig-russkih-soldat-bitva-pri-fraushtadte.html

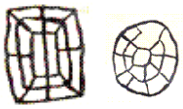
7. Крушение шведского нашествия - Режим доступа: http:// militera.lib.ru/h/rostunov_ii2/03.html

ИЗОБРАЖЕНИЯ «ВАВИЛОНОВ» В АЗЕРБАЙДЖАНЕИ ДАГЕСТАНЕ

Салимова А.Т. (Азербайджан, Баку)

Изображение из нескольких вписанных друг в друга прямоугольников именуется в научной литературе «вавилоном». Такой символ в малоазийском неолите представлял землю - как «…знак священной горы, олицетворяющей ее середину» [9,с.131]. Знак Ва-

вилона также встречается на территории Азербайджана, Дагестана и Болгарии [9,с.131]. По мнению А.Голана, гобустанский вариант «вавилона» считается наиболее древним [9, с. 131].



Вавилон. Лабиринт.
Рис.1. Гобустан. Беюкдаш. Кам. 23 и 99.
(по И.Джафарзаде, 1973г.)

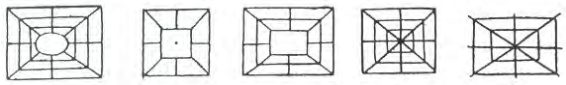


Рис. 2. Вавилоны Дагестана (по А. Ролану).

В Азербайджане встречаются прямоугольные и круглые изображения с геометризованным орнаментом внутри: в Гобустапе на камнях №23, 99 горы Беюкдаш (рис.1), на камне №1 горы Джингирдаг, на Гемигая № 30, 268, 352, 424а (рис.2), на Умид-гая (сел. Нардаран, Апшерон), на мегалитах Абшерона: на древней стоянке в сел. Келезах [2, с.31]. Подобные изображения обнаружены на каменном полу святилища Гявур-гала [26, с. 228] и пещеры Абдат-дама недалеко от сел. Гушчу (Шемахинский р-н), [19, с. 93-103].

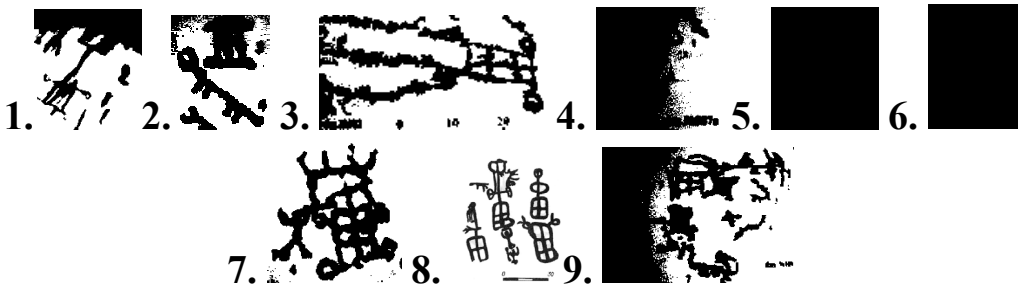


Рис.3. Гемигая [20]**. 1 – кам. 179а; 2 - кам. 310; 3 - кам.352; 4 - кам. 387а; 5 - кам.424а; 6 - кам. 467; 7 - кам. 268 ; 8 – кам. 30; 9- кам.109.**

Рис. 4. a.Агсу. b. Фрагмент надгробия. Гобустан. Апшерон. с. Сел. Гала. Апшерон

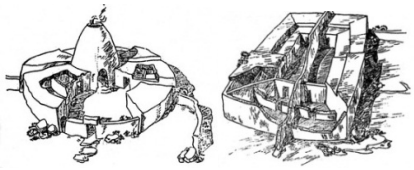


Рис.5. Изображения жилых домов на скалах Гобустана. Реконст. Д.А. Ахундова [7]

Д.А. Ахундов отмечает сходство изображений на скалах Гобустана и планировочных решений древних сельбищ (Шому-тепе, Тойре-тепе [6, с.15-30].

К идее рассматриваемых изображений как образу сооружений - «жилищ» или «жилищ духов» приходит и Килуновская М.: «Жилища» – геометрические фигуры прямоугольной формы, заполненные внутри линиями или точками, которые можно рассматривать в контексте каменных сооружений, распространенных в Центральной Азии в эпоху поздней бронзы [16, с. 46]. В тоже время, в Шолде-Тея (Тува) обнаружен на поверхности земли правильный прямоугольник из небольших вертикально поставленных камней, разделенный дорожками на отсеки; центральная дорожка которого на северо-востоке заканчивается кругом [16, с. 46; 17, с. 77-109]. По мнению исследователей, интерпретировать такие сооружения можно, как «дома духов» [13, с. 32]. На Мугур-Сарголе и Алды-Мозага известны многочисленные геометрические фигуры в виде прямоугольников, разделенных внутренними линиями на несколько частей [17, с. 77-109]. Аналогии им известны на Горном Алтае и во Внутренней Монголии [14]. В корнях подобной композиции можно рассматривать и выражение концепции Бога Тенгри, отражающей троичность духовного мира.

Следует отметить, что изображения «вавилонов» в основе своей являются схемой плана храма-зиккурата. Зиккураты сохранились в Ираке (в Борсиппе, Вавилоне, Дур-Шаррукине - I тысяч. до н.э.) и Иране (Чога-Занбиль, II тысяч. до н.э.).

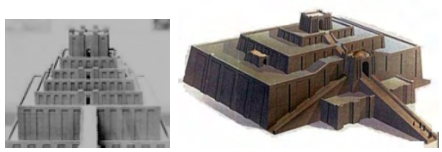


Рис. 6. Зиккурат Этеменанки в Вавилоне (Вавилонская башня). Серед. 7 в. до н. э. Реконстр.

Согласно законам древних религий, человек представлял себе картину мироздания в виде многоступенчатой структуры. И естест-

венно, на основе миропознания, он и создавал свои культовые сооружения. У древних иранцев использование трех концентрических кругов для организации сакрального пространства воплотилось в мифологеме об одном из подвигов солнечного героя Йимы, трижды расширившего землю. Подобную композицию мы видим в архитектуре Аркаима (средняя бронза III-II тысяч. до н.э). [4] Почти идентичную планировку представляет собой Гёбекли-Тепе (Турция).

Рис.7. Аркаим, III-II тысяч. до н.э.

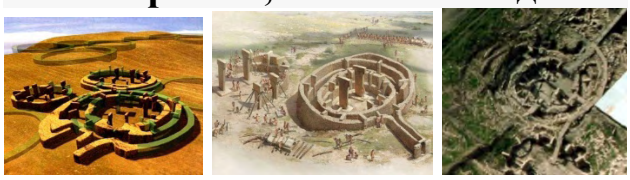


Рис.8. Гёбекли-Тепе (Gobekli Tepe)

a. **b.** **c.**

Рис. 9. a. Расписная керамика культуры Далма-тепе. Близ Хасанлу. Юж. Азербайджан. (Иран);
b. Древнеперсидская мандала; c. Булгары. Таблица

Сходная, малоазийская по своему происхождению, традиция связана с этрусским темплумом - храмом, состоявшим из трех ярусов - небо, земля и подземный мир, соединенных вертикальной осью Вселенной.

Некоторые исследователи изображения «вавилонов» считают родственными лабиринтам [5, с. 21-23]. По одной из версий, вавилоны - это знаки, которыми пользовались зодчие при разметке зданий. Так, по мнению Рыбакова, геометрическая структура «вавилонов» содержит в себе гармоничные отрезки золотого сечения и, вероятно, использовалась в качестве канона, инструмента пропорционирования при строительных работах. «Вавилоны» попали в Восточную Европу в IX веке, вероятно, с Востока [21, с.108]. Этой же версии придерживаются исследователи булгарского зодчества Г.М. Давлетшин, Ф. Ш. Хузин: «вавилоны» (рис. 9 с) для булгарских зодчих были своего рода универсальными логарифмическими линейками, используя которые, они достигали гармонии, пропорциональности будущих соору-

жений [11]. В Дунайской Болгарии «вавилон» изображен на надгробной плите знатного вельможи Мостича (серед. X в.), а квадратный «вавилон» составлен из обработанных камней в Плиске (конец VII-IX вв.) [11].

Символика некоторых изображений дает основания предположить и другую семантическую параллель - с символикой мандал. Мандала (рис. 9b) с орнаментом типична для ковров древней Персии [12]. Следует отметить, что ковроткачи Кубы (Азербайджан) называют медальоны - гели средних размеров «чарховуз» (бассейн), а расположенные на нем элементы - «ордэк» (утки) [15]. Это неудивительно, ведь главным божеством Среднего мира тенгриан, где по воле Тенгри были расселены «…сыны человеческие, считается «Священная Земля - Вода» [8]. Орхонские рунические тексты свидетельствуют, что каганы правили не только силою Неба, но и силой «Земли-Воды» [18, с. 8-9]. В персидской мифологии обитель праведников Вара имеет форму квадрата; в этом образе нашла отражение идея о квадратном ограждении, внутри которого располагается упорядоченный мир, противопоставляемый внешнему, исполненному хаоса и смерти. Такая композиция наиболее часто встречается на коврах ширвано-кубинской школы.

1. **2.**

Рис.10. Мавз. Саманидов. Бухара. Фрагмент портала

В Дагестане вавилоны встречаются на скалах, на жилых зданиях - а также, с небольшой модификацией используются для игр [3].

Рис.11. Игра в «Дуьзар», выбитая на камне кима в с. Миджах. Дагестан. [3]

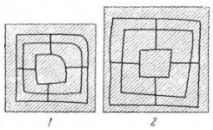
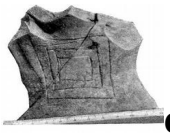
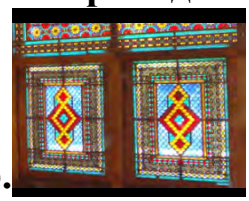
a.  **b.** **c.**  **d.**

Рис. 12. Кирпичи IX в. со знаком «вавилона» (Саркел); IX в. Таманское городище; c. XI в. часть амфоры с тамгой строителей. Таманское городище (1954 г.); d. «Вавилон» на надгробной плите болгарского вельможи Мостича. Середина X в. [24]

Сегодня трудно говорить о сущности знаков и петроглифов. Мы можем лишь строить предположения. Вполне возможно, что этот знак выразился в дальнейшем в материальной культуре Азербайджана. Мы также можем говорить о том, семантика многоярусных культовых сооружений восходит к фундаментальному общечеловеческому представлению о делении мира и воспроизводит тройственную структуру организации космоса.

Ковры Азербайджана

a. **b.**  **c.**

Дворец шекинских ханов. Шеки. a, b- шебеке, c – орнамент

Литература:

1. *Алиев В.Г.* Новые материалы о культуре расписной керамики в Азербайджане // С.А. 1967. №1

2. *Алиев И.Н.* Результаты археологических работ на Абшероне. Тез. докл. конфер. "Великий Октябрь" и развитие археол. и этнограф. науки в Азербайджане. Баку: «Элм», 1988

3. *Алимов М.* Новая версия предназначения обнаруживаемых в Дагестане «Вавилонов». http://www.lezghins.com/

4. Аркаим - древний город с удивительно высоким уровнем организации и развитой культурой. http://gorodkazan .info/ arkaim-drevnijj-gorod-s-udivitelno-vy/

5. Артамонов М.И. Средневековые поселения на Нижнем Дону. Л., 1935

6. *Ахундов Д. А.* Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана. Б., 1986

7. *Ахундов Д.А*. Храмовые огни в Азербайджане // Митра

8. *Бисенбаев А.К*. Мифы древних тюрков. Алматы, 2008.

9. *Голан А*. Миф и символ. М., 1994

10. *Давлетшин Г.М., Хузин Ф. Ш*. Булгарская цивилизация на Волге. Казань, 2011

11. *Давлетшин Г.М., Хузин Ф. Ш.* Булгарская цивилизация на Волге. Казань, 2011. Гл. 2. Булгарская цивилизация: ислам и народная культура

12. Научные знания. Интернет-ресурс: http:// tatar-duslyk.ru/ glava-2-bulgarskaya-civilizaciya-islam-i-narodnaya-kultura-6-nauchnye-znaniya/

13. http://www.rgo-sib.ru/book/articles/42.htm

14. *Дэвлет М. А*. Каменный «компас» в Саянском каньоне Енисея. М., 2004

15. *Дэвлет М. А*. Петроглифы на дне Саянского моря. М.,1998. Из ст. Килуновская М. Е. Рисунки на скалах Тувы

16. http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000040/st001.shtml Керимов Л. Азербайджанский ковер. В 3-тт. Том 2. Баку, 1983

17. *Килуновская М. Е*. Колесницы эпохи бронзы в наскальном искусстве Тувы. В сб. «Наскальное искусство в современном обществе». Вып. VIII. Том 2. Кемерово, 2011

18. *Килуновская М. Е*. Рисунки на скалах Тувы. Сб. научных трудов в честь 60-летия А. В. Виноградова. СПб, 2007

18. *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб: Фарн, 1994.

19. *Мурадова Ф.М*. Знаки и тамги на территории Ширвана (на азерб. яз.). Баку, 1976

20. *Мусеибли Н*. Гемигая. Баку, 2004 (на азерб. яз.)

21. *Рыбаков Б.А*. Архитектурная математика древнерусских зодчих // М: Советская археология. 1957. № 1

22. *Рыбаков Б.А*. Из истории Древней Руси. XII век. М., 1980

23. Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины XI-XV веков (из истории народных знаний) // СЭ. 1949. №1

24. *Рыбаков Б.А.* Архитектурная математика древнерусских зодчих. Советская археология. 1957. № 1,

25. *Семенов В.А.* Монгун-Тайга. СПб, 1997

26. *Фараджева М*. Наскальное искусство Азербайджана. Баку, 2009

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОГО И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Спивак Д.Л., Венкова А.В., Степанов М.А.
(Россия, Санкт-Петербург)

В XXI веке проблемы культурного и религиозного сосуществования неизменно находятся в центре внимания общественности, как на локальном, так и на глобальном уровнях. Культурное многообразие является неотделимым модусом существования культуры любого общества, состоящий в одновременном и/или разнесенном во времени и пространстве существовании в нем других, типологически сходных или различных культурных традиций и/или практик, в первую очередь этнорелигиозных, воплощающих в себе отличные от данной культуры картины мира и способы упорядочения менталитета. Во многом пристальное внимание к проблеме межкультурного и межрелигиозного диалога связано с изменением отношения в разных странах и государствах к формам совместного существования людей и культур в условиях глобализации, динамикой информационных процессов и общей трансформацией социокультурной среды, переоценкой места образования и художественного творчества в жизни людей [2]. Это находит отражение, как в стратегиях ЮНЕСКО, так и положениях культурной политики отдельных государств.

Целевые ориентиры современной культурной политики Российской Федерации направлены на распространение в разных сегментах обществах нового отношения к культуре, основанного на всемерном поощрении, поддержке и развитии творческого потенциала личности, воспитание гражданина на основе традиционных ценностей нашего общества - и объединение страны единой культурой по средством ревитализации материального и нематериального культурного наследия. Это означает, что общество стремится освободить культуру от давления экономического или политико-идеологического детерминизма, и направлено на укрепления гражданского единства российской нации, гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений, этнокультурного развития народов России. Это отражено в государственных документах, таких как «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (утв. Указом Президента РФ от 19 декабря 2012 г. N 1666), ФЦП «Укрепление единства российской нации и эт-

нокультурное развитие народов России (2014-2020 годы), «Развитие культуры и туризма на 2013 - 2020 годы» [4].

Доминантой современной культурной политики в области межкультурного и межрелигиозного диалога становится поиск путей сохранения, актуализации и ревитализации как материального, так и нематериального культурного наследия в новых, постоянно изменяющихся условиях, диктуемых практически уже неконтролируемым развитием медиатехнологий информатизации, модернизации и глобализации - то есть форм и методов конструктивного «продления прошлого в будущее».

Цифровые медиатехнологии являются эффективными инструментами поддержания культурного разнообразия и устойчивого развития. Положительная роль, которую они могу сыграть в достижении взаимопонимания между людьми - позволить более наглядно представить различие культур, с целью показать истинное лицо различных культур и традиций, продемонстрировать пагубность воздействия и предостеречь людей от предрассудков, проясняя важность культурного разнообразия. Это возможность открыть культурное разнообразие другим и таким образом показать реальное богатство культурного мира. Культура мира, базирующаяся на принципах межкультурного диалога, способствует сохранению культурного наследия, материального и нематериального и является условием устойчивого поддержания культурного разнообразия, в том числе через создание всё новых и новых средств и способов репрезентации культурного наследия, как совокупность новых инновационных элементов диалога культур.

Наблюдаемое последние десятилетия появление и динамичное развитие медиа- и гео-пространственных технологий привели к их активному распространению и проникновению во все сферы современной жизни. Современный мир уже не представить без экранных и медиа технологий, устройств спутникового позиционирования и компьютерной графики, которые не только создают новые инструменты для изучения прошлого и настоящего, нового отображения результатов исследований географии, истории, культуры, но оказывают также непосредственное влияние на сами исследования, тематические области, и прежде всего, изменяют понимание и положение аудитории [1]. Цифровые технологии на службе межкультурного и межрелигиозного диалога - это, прежде всего цифровые способы визуализации, шире - репрезентации, пространственно-временных данных, исторических событий, культурных движений, социальных и

этнических групп, языковой динамики, воображаемой географии; способствующие выработке конкретных подходов к точной дескрипции доминант культурного многообразия и оптимальных путей налаживания конструктивного межцивилизационного, межкультурного и межрелигиозного диалога.

Цифровые инструменты и среды, новые методы исследования, которые предлагают цифровые технологии, позволяют изучать и репрезентировать широким слоям общества многослойную и поликультурную историю - пространство, в котором сосуществовали различные этнические, религиозные сообщества, социальные группы и переплетались разные культуры - как стран, регионов, городов, так и локальных мест и районов в динамике, без авторитарных линейных нарративов, что соответствует глобальной цели - сохранение и ревитализация аутентичного культурного и природного наследия, обеспечение устойчивого развития, охрана «живых культур». В частности, доступные цифровые технологии создали практически неисчерпаемые возможности для создания виртуальных событий и процессов, которые имели или имеют место в городском пространстве - это может быть город разных религий, культур, разных исторических эпох, а также фольклорный, литературный, кинематографический, спортивный, город в фотографиях или в воспоминаниях и т.д., что дает импульс для организации и развития культурно-образовательного туризма.

В этом контексте перспективной оказывается всемерная поддержка как профессионального, так и полу- и непрофессионального творчества во всех его ипостасях, от фольклора до актуального искусства, с главной задачей отслеживания и продвижения всех модусов культурного наследия, в совокупности заполняющих русло современного художественного процесса. Сюда, в частности, входит и сфера виртуального творчества - или того, что в современных программах все чаще проходит под рубрикой «eCulture and DigiArts» - причастной начавшемуся уже общему переосмыслению и переработке динамики и структуры «пространства традиции и инновации». В свою очередь, указанная задача предполагает переоценку значения и так называемых креативных индустрий, составляющих «точку роста» в деле обеспечения устойчивого развития в самых разных территориях.

Трудно переоценить значение технологий медиа в области стратегий и тактик проведения межрелигиозного, межкультурного и межцивилизационного диалога как ключевого средства обеспечения

культурного многообразия — в особенности в пре- или пост-кризисных, и/или пре- и пост-конфликтных ситуациях. Разработка этого комплекса актуальных задач, заметно активизировавшаяся в отечественных науках о культуре под влиянием принятого у нас недавно общегосударственного курса на ускоренную модернизацию и инновационное развитие, подразумевает достройку и собственно культурологического инструментария, от уточнения философско-культурологического определения медиальности, учитывающего последние достижения в ее понимании, достигнутые в рамках наук психобиологического цикла - до разработки поля одноуровневых ей понятий (к примеру «когнитивное - имагинативное»).

Обращение к междисциплинарному подходу способствовало решению серьезных исследовательских задач, связанных с анализом информационно-коммуникативного контента культурной политики, выявлением дискурсов, формируемых средствами массовой коммуникации, социальными сетями, а также другими ее субъектами. Укрепление коллективной идентичности и становление единого социокультурного пространства в условиях глобализирующегося мира, как цель культурной политики различного уровня (прежде всего территориальных образований - стран, регионов, а кроме того, социальных сообществ, групп, организаций и пр.) находится в центре внимания научных исследований, обращающихся в поисках механизмов их достижения к осмыслению перспектив этнокультурного разнообразия, слагающих позитивного имиджа современного социума, вбирающего потенциал многообразия культур [3].

В заключении хотелось бы обратить внимание на то, что реализация принципов межкультурного и межрелигиозного диалога должна происходить в контексте междисциплинарного подхода, в сотрудничестве с общественным организациями, государственными структурами, учеными, гражданским обществом и местным населением. В этой связи отметим, что социальная инклюзивность и межкультурный диалог - приоритетные цели ЮНЕСКО в Проекте 37 С/4 Среднесрочной стратегии 2014-2021 гг. [5]

Таким образом, научные проблемы, затронутые в данном докладе, являются удачным продолжением обсуждения межкультурного диалога – одной из самых востребованных и многогранных тем современной культурологии, развивающей как свой теоретический, так и сугубо практический потенциал.

Литература:

1. Медиа: между магией и технологией. / Под ред. Н. Сосна и К. Федоровой. Москва; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2013. - 327 с.

2. Международный журнал исследований культуры. № 3(16): Динамика современного мультикультурализма. - 2014.

3. Современная культурная политика как креативная деятельность: управление и инновации. Коллективная монография в 2 частях / Под общ. ред. Астафьевой О.Н. СПб: Эйдос, 2014. - 639 с.

4. Правовые документы РФ: http://www.pravo.gov.ru/

5. Проект ЮНЕСКО 37 С/4 Среднесрочной стратегии 2014 - 2021 гг. http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002200/220031R.pdf

САКРАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ: ФАКТЫ, ФАЛЬСИФИКАЦИИ И РЕАЛЬНОСТЬ

Тагиев С. П. оглы (Азербайджан, Баку)

Термин «сакральные памятники» имеет очень широкое значение. Но мы в этой статье будем иметь в виду исторические памятники на территории Азербайджана, Башкортостана и Венгрии, относящиеся к древнему периоду. На их примере постараемся в сжатом виде освещать факты, фальсификации, реалии.

При исследовании официального государственного документа, указывающего «Распределение по значимости недвижимых исторических и культурных памятников, взятых на государственную сохранность на территории Азербайджанской Республики», утвержденного постановлением Кабинета Министров Азербайджанской Республики № 132 от 2 августа 2001-го года, становится ясно что, в 2001- м году было зарегистрировано всего 7416 памятников. А нами в 2011-м году в Шамкирском районе в 63 населенных пунктах, кроме зарегистрированных 53 памятнико, установлены 532 новых памятника, в 2012-м году в 34 населенных пунктах Газахского района, кроме 112 зарегистрированных памятников установлены 595 новых памятников, в 2013-м году в 39 населенных пунктах Агстафинского района, кроме 51 зарегистрированных памятников установлены 1338 новых памятников, в 2014 году в 109 населенных пунктах в Гедебекском районе, кроме 106 зарегистрированных памятников установлено более 1200 новых памятников. Эти факты указывают на то обстоятельство, что ещё множество памятников в Азербайджане не зарегистрировано.

Среди всех памятников мы хотели бы затронуть курганы и надгробные памятники. В Щамкирском, Товузском, Газахском, Агстафинском и Гедебексом районе мы обнаружили в огромном количестве курганы и древние тюркские кладбища. В 2011 году, исследуя памятники архитектуры в Шамкирском районе, обращаясь к источникам, наше внимание привлекло произведение Н.Велиханлы «Арабские географы-путешественники IX-XII веков об Азербайджане». Автор отмечал: «… эти венгры (впоследствии приняв христианство армянизировались)…» [2, с. 48]. Он ссылался на произведение «Об управлении империей» византийского императора К. Багрянародного [1]. Вслед за этим произведением я смог дойти до IV Курултая Тюркских Народов в Венгрии. На Курултае мое случайное знакомство с Фирдаусом Хисамитдиновым, директором Института Истории, языка и Литературы Научного Центра Республики Башкортостан РАН, сыграло огромную роль для выявления многих сакральных фактов, фальсификации и реальности параллельных точек исторических связей Азербайджана - Венгрии - Башкортостана.

Многое дала встреча с директором Национального музея Венгрии Фодором Истваном. Благодаря ему я получил не только интересующие меня материалы, но и дельные советы. У меня уже есть основной вариант сочинения византийского императора на греческом языке и переводы на английские и русские языки [1, с. 159-161[Параграф 38]]. При их сравнении все четко отражается, как в зеркале. Можно сказать что, здесь дополнительные комментарии излишни. Вво всех трех экземплярах и речи нет про арменизацию. Предположение об арменизации тюрков, принявших христианство, указывается в произведениях только у В.Ф.Минорского и Н. Велиханлы. В произведении В.Ф. Минорского, в примечаниях и комментарияхх говорится: «… что старым именем турок (как византийцы называли венгров) было *сабартой асфалой* «белые сабарты»… Эти венгры (позже принявшие христианство и арменизировавшиеся) являются народом, который по-армянски называют «*Севордик*» («Черные сыны» (народная этимология)» [4, с.214].

38 глава произведения К. Багрянародного «Об управлении империей», переведенного на русский язык и напечатанного в Москве, состоит всего из одной страницы [1, с.1 59-161[Параграф 38]]. Там 22 раза используются такие слова как «турки», «турок», «турками», и ни один раз не встретишь таких слов, как «мадьяр», «мадьяры». Относительно данной главы существуют так называемые «комментарии», примечания и изложения на четырех страницах из 28 пунктов.

Вот в них 45 раз используются такие слова как «мадьяр», «мадьяры»[1, с. 391- 394].

А.П.Новосельцев и Г.Г. Литаврин писали: «По всей вероятности, это имя связано с этниконом сабиров и означает «непоколебимые сабарты», то есть тюрки - «непоколебимые сабарты», но нигде это не подчеркивали, просто оказавшись вынужденными это написать, они обходило это молчанием»[1, с. 391-394].

Нужно учитывать что, тюрки - «непоколебимые сабарты», после своего поражения родственникам, то есть «печенегам», могли бы отойти только в недоступные, непроходимые места: вершинам гор Нюзгяр, Чардахлы, Ченлибел, Барумшен, Барсумшен, Ирмашлы, Яныхлы, Асирлик, Авей, Гоязань, Кешикчи и других и поселится там в пещерах. А своих умерших хоронили на кладбищах на указанных территориях, включая Венгрию и Башкортостан, в могилах с каменными плитами, которые и поныне в Башкортостане охраняются, как сакральные места [6, с.155]. Они могли принять впоследствии христианство, как это произошло в Венгрии [6, с. 148]. В это период между тюрками в Венгрии и тюрками на Кавказе существовали дипломатические связи [1, с. 161]. Благодаря этому они должны были построить как на Кавказе, так и в Венгрии свои христианские храмы. Поэтому храмы христианской религии в горах Шемкира, Гедебека, Товуза, Агстафы и Газахских районов могли принадлежать только древним тюркам, непоколебимым сабартам. Широкая научная общественность и простые люди должны это знать.

Курганы в Азербайджане

Картина 1. *Агстафинский район, территория Государственного Историко-Культурного Заповедника «Кешикчидаг». Вскрытие курганов, принадлежащих древним тюркам*

Картина 2. *Агстафинский район, территория Государственного Историко-Культурного Заповедника «Кешикчидаг». Вскрытие курганов, принадлежащих древним тюркам*

Картина 3. *Агстафинский район, территория Государственного Историко-Культурного Заповедника «Кешикчидаг». Могила, найденная во вскрытом кургане, принадлежит древним тюркам*

Картина 4-5. *Часть десятка курганов на территории Ахуновской менгири*

Надгробные памятники в Азербайджане

Картина 6. *Надгробный памятник, принадлежащий древним тюркам в селе Верхний Чайкенд (Барсум) Шамкирского района.*

Картина 7. *Надгробные памятники, принадлежащие древним тюркам в селе Атабей Шамкирского района*

Картина 8. *Обнаруженное впервые С.Тагиевым и не зарегистрированное до сих пор, древнетюркское кладбище на склоне горы Гоязан Газахского района.*

Картина 9. *Надгробные памятники, принадлежащие древним тюркам. Село Захмет Гедебекского района*

Надгробные памятники в Башкортостане

Картина 10. *Башкортостан. Надгробные памятники в Ахуновском менгире, принадлежащие древним тюркам.*

Картина 11. *Башкортостан. Надгробные памятники в древнем архитектурном комплексе Бакшай, принадлежащие древним тюркам.*

Надгробные памятники в Венгрии

Картина 12. *Венгрия. Полуостров Тихан. Надгробный памятник принадлежащий древним тюркам, относящийся XII-XIII векам, привезенный с села Фарши Гьердиче аббатства Бенедикта.*

Литература:

1. *Багрянородный К.* Об управлении империей / Под ред. Г.Г. Литаврина, А.П.Новосельцева. Греческий текст, перевод, комментарии. Изд. 2-е, исправл. М., Наука, 1991. 496 с. (Древнейшие источники по истории народов СССР)

2. *Велиханлы В.* Арабские географы-путешественники IX-XII вв. об Азербайджане. Баку, 1974

3. *Гараджа Б.* Венгерская рапсодия. Газета «Азербайджан», 13 ноября 2011-го года

4. *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербента. Москва, 1963

5. *Самуэль А.У.* Тайны «христианской» страны террориста - Армении (Перевод с английского З. Агаева). Баку, 2004

6. *Тагиев С.* Тюркские памятники христианской религии в Азербайджане (на азербайджанском, тюркском, русском, английском языках). Баку, 2013.

КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В ДАГЕСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ, КАК ОДИН ИЗ ФАКТОРОВ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА (XIX - нач. XX в.)

Халидова О.Б. (Россия, Махачкала)

Религиозная жизнь современного общества привлекает многих отечественных исследователей. После Октябрьской революции 1917 г. религия предалась забвению. И только с начала 90-х гг. XX века, произошедшие трансформации в духовной жизни общества позволили серьезно изучать религиозную жизнь прошлого, которая дает нам ценный опыт формирования поликонфессионального пространства.

Начиная со второй половины XIX - начала XX вв. происходит трансплантация в северокавказскую культуру российского просвещения и русской национальной культуры. Наряду с традиционалистским ядром развиваются образование, наука, литература, искусство и другие области культуры, пришедшие из России. При поддержке государства и российской общественности происходит становление этнической горской интеллигенции. Начинается процесс становления русско-кавказской культуры или «русификации» края, охватившей элитные, часть средних слоев горского общества и русского населения края [15].

С присоединением Дагестана к России основным стремлением последней являлось включение национального края, его народов в общероссийское экономическое и культурное пространство. Одним из значительных явлений в данном процессе явилось открытие светских школ. Отметим, что организация образования для различных этнических групп в полиэтничном государстве являлась одной из сложных составных частей внутренней и национальной политики. Учитывая, что основной формой образования горского населения были арабо-мусульманские школы, являвшиеся бесплатными и сравнительно доступными, а также обязательными для всех мусульман края, то появление альтернативных учебных заведений вызывало поначалу враждебное отношение.

Количество русских школ (как светских, так и церковно-приходских) значительно увеличивается после окончания Кавказской войны (1816-1864 гг.). На территории Дагестанской области первая стационарная русская школа была открыта в 1838 г. в Дербенте специально для обучения детей русских чиновников и офицеров, служащих в крае [6, с. 21].

Попытки привлечь горцев в светские учебные заведения на первых порах встречали религиозное неприятие. В этой связи в 1849 г. в г. Дербенте стало открытие мусульманского училища, которое в 1855 г. было переведено в Темир-Хан-Шуру. За период существования Дербентской мусульманской школы на ее содержание было израсходовано 13404 рубля [2, с. 75, 79]. В отличие от уездного училища, в эту школу принимались только дети мусульман как говорилось в уставе, «всех свободных состояний». Мусульманские школы призваны были вооружить детей-мусульман знаниями «…по законам их веры» и помочь им «…изучить русский язык в объеме, потребном для них в общежитии». Обучавшие здесь представители коренных народностей Дагестана имели возможность помимо арабского, изучать и русский язык, что явилось важным шагом привлечения дагестанцев в новое образовательное пространство [1, с. 11]. В 1861 г. мусульманская школа вошла в состав открывшейся в Темир-Хан-Шуре горской школы.

Создавая мусульманские школы, власти преследовали лишь одну цель - это подготовить новое поколение горских мусульманских мулл, которые будут способствовать проведению государственной политики среди горского населения. Перед выпускниками школ стояла негласная задача «…внушать горцам доверие к русским» [7, с. 87]. Таким образом, к концу XIX в. в Дагестане насчитывалось 26 русских светских школ, в которых обучалось 1896 учащихся, из них 495 девочек. В сельской местности Дагестана, где проживало около 95% населения области, обучением в школах было охвачено всего 493 ребенка обоего пола, или менее 26% от общего числа учащихся. В сельских школах обучалось всего 25 девочек [9, с. 68].

Процесс «русификации» в крае нельзя было отнести к разряду негативных явлений. Для горца получение светского образования означало повышение его социального статуса и давало возможность стать дагестанской русскоязычной интеллигенцией. Хотя нередко многие начальники округов высказывались о том, что «…для горцев не надо никакого образования, что, оставляя их в диком состоянии с ними легче справляться, чем вооружив их знаниями» [8, с. 548].

Нельзя умалчивать о том факте, что параллельно с образованными в крае светскими учебными заведениями, шло устойчивое образование православных церковно-приходских школ. На Кавказе, в том числе и в Дагестане имело место такое явление, как православизация края. Принятие православия горцами не только приветствовалось, но и предоставляло некоторые льготы. Исследователь право-

славного миссионерства С.А. Раздольский указывает на то, что «…принятие православия коренным жителям дает возможность поступать в учебные заведения Петербурга, Москвы, Казани…» [13, с. 20]. По всей видимости, здесь и имелось в виду вышеуказанное нами. Но прозелитизм в крае не получил широкого распространения. Тем не менее, миссионерско-просветительская деятельность православного духовенства являлась важным аспектом в деятельности РПЦ. Последняя, в свою очередь, оказывала действенную помощь в строительстве школ, материально поддерживала учащихся и формировала местную интеллигенцию.

Тем не менее, горцы обучались и в церковно-приходских школах. Часть церквей края имели церковно-приходские школы. Но они были немногочисленны, так как не все приходы могли их содержать, не хватало и специальных помещений. Бурное развитие светского образования поставило их в достаточно трудное положение. Их количество в целом по России сократилось с 1865 по 1881 гг. в пять раз. В 1892 г. появляются церковно-приходские школы в Темир-Хан-Шуре и Порт-Петровске (в них обучалось 169 учащихся), а с 1893 г. в Дербенте при православной церкви [12, с. 62]. Открытие этой церковно-приходской школы связано с именем дьякона Игнатия Васильевича Задворного-Громова. Прибыв в 1890 г. в Дербент, и вступив в должность, при городской церкви он возбудил перед епархиальным и городским начальством ходатайство о разрешении ему открыть церковно-приходскую школу.

К 1915 г. директор дербентского реального училища в своей докладной записке Его Императорскому Величеству сообщал, что в Дербенте было 10 учебных заведений и, естественно, во всех преподавался Закон Божий. Тут необходимо оговориться, что этот предмет был обязателен для православных учеников, остальные же могли посещать этот предмет по желанию своих родителей. В дербентской церковно-приходской школе (в начале XX в. заведующим здесь был священник С. Лукьянов, а учителем работал А.В. Левин) был один класс, 3 отделения, 4 учителя и 60 учащихся - 38 мальчиков и 22 девочки, из них 56 русских, 2 грузина и 2 армянина [6].

В целом же по Дагестанской области цифры увеличения церковно-приходских школ таковы: 1902 г. - 3, 1905 г. - 5, 1913 г. - 6. Количество учащихся увеличилось с 229 в 1902 г. до 379 в 1913 г. Количество учащихся приходящихся на одну школу колебалось от 76,3 в 1902 г.; 63 в 1905 г. и 63,1 в 1913 г.[11, с. 120]. Около 40 % всех учащихся были девочки, что дает основание сделать вывод о росте охва-

та православным образованием и женского пола. Однако церковно-приходские школы, как правило, продолжали оставаться одноклассными и по количеству учащихся значительно уступали светским. Характерно, что население рассматривало эти школы в качестве начальной ступени образования. Затем детей переводили в светские школы, где законоучителем, как правило, являлся местный священник. Адиль-Герей Гаджиев приводит в своей работе данные по личному составу учителей начальных училищ Дагестанской области на 1 января 1915 г. [4, с. 36-46]. Из 202 учителей 97(48 %) человек были православного вероисповедания. Из них 12 (12%) человек окончили различные духовные образовательные учреждения.

Как следует из вышеизложенного, российское правительство придавало немаловажное значение распространению грамотности среди населения Дагестанской области. Большое внимание царским правительством было уделено духовно-просветительской работе. Тем не менее, параллельно со светскими школами в крае действовали и мусульманские школы, которые составляли определенную конкуренцию первым. В начале XX века на северокавказской окраине при мечетях действовало более 2 тыс. мектебев и медресе, из которых 45 % приходилось на восточную часть [10, с. 65]. К 1917 г. в Дагестане насчитывалось более 700 религиозных школ с охватом 7,5 тысяч учащихся [3].

В конце XIX века появилась первая попытка организовать нетрадиционную еврейско-светскую школу, которая связана с именем И.Черного. Данная инициатива встретила большое сопротивление со стороны главного раввина евреев Якова Ицхаки. И только в 1904 г. в г. Дербенте открылось светское «Горско-еврейское училище» [5, с. 116]. Таким образом, несмотря на проведение русскими властями политики по «русификации» края, здесь сохраняло и развивало свои позиции исторически сложившееся поликонфессиональное общество.

Литература:

1. *Абдуллаева М.Ш.* Практика многокультурного образования в Дагестане: культурологический аспект // Известия государственного педагогического университета им. А.И.Герцена. 2009. № 115

2. *Адухова А.М.* Русско-дагестанские педагогические связи: втор. пол. XIX - начало XX вв. Дис. …канд. пед. наук. Махачкала, 2007

3. *Аюбова Ш.И.* Становление и развитие образовательной сферы Дагестана в условиях российских трансформаций (конец XIX – 30-е гг. XX в.): Автореф. Дис. … к.и.н. Нальчик, 2012.

4. *Гаджиев А.-Г.* Прогресс культуры и духовной жизни народов Дагестана в конце XIX - начале XX веков (для 10 класса). Учебное пособие. Махачкала, 1997

5. *Махмудова З.У.* Дербент в XIX - начале XX века: этническая мозаичность города на вечном перекрестке. Махачкала, 2006

6. *Данилюк М.Ю., Зуева О.Б.* Православная система образования как фактор приобщения народов Дагестана к христианской культуре (вторая половина XIX - начало XX в.) // «Культурная жизнь Юга России». 2009. № 2(31)

7. *Зульпукарова Э. М-Г.* Формирование и деятельность дагестанской интеллигенции конца XIX - начала XX вв. Махачкала, 2005.

8. *Ибрагимова З.Х.* Кавказцы. М., 2010

9. *Исаев С.-А.А.* Просветительская роль России на Северном Кавказе на примере Чечни и Ингушетии // Чеченцы в истории, политике, науке и культуре России: исследования и документы. М., 2008

10. *Каймаразов Г.Ш.* Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989

11. *Матвеев В.А.* Российский универсализм и этничность на Северном Кавказе (вторая половина XIX в. - 1917 г.). Ростов-на-Дону, 2008

12. *Муртузалиев С.И., Рагимова П.Ф.* История конфессиональных систем образования Дагестана и общероссийские проблемы теологизации системы образования / Под общ. ред. С.И.Муртузалиева. Махачкала, 2005

13. Обзор Дагестанской области за 1892 г. Темир-Хан-Шура. 1893.

14. *Раздольский С.А.* Миссионерская деятельность православной церкви на Северном Кавказе в XIX – нач. XX в.: Автореф. дис. … к.и.н. Краснодар, 1997

15. «Россия и Северный Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога» // Электронный ресурс: http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/19905/ (дата обращения: 02.10.2014 г.)

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ДАГЕСТАНСКИХ НАРОДОВ В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Шахбанова М.М. (Россия, Махачкала)

Постсоветской России характерно усиление роли религии и религиозных организаций в общественно-политической жизни российского общества и она «…становится существенным фактором социальной жизни… восстанавливает некогда утраченные ее функции - регулятивную, коммуникативную, интегративную, мировоззренческую, компенсаторную» [1, с. 107]. Мы являемся свидетелями массового восстановления ранее существовавших и открытия новых культовых учреждений, центральные СМИ показывают религиозные службы, дни религиозных праздников (Рождество, Ураза-байрам, Курбан-байрам) объявляются выходными. Усиление религиозного компонента на постсоветском пространстве требует глубокого исследования значимости конфессионального фактора в массовом сознании и поведении дагестанских народов. В данной статье на основе результатов социологического исследования излагается место религиозной идентичности дагестанских народов в структуре социальной идентичности, соотношение этнической и религиозной принадлежности в установках дагестанских народов.

Характеристика выборки социологического опроса. Социологическое исследование по изучению религиозной идентичности и религиозного поведения дагестанских народов проведено в 2014 г. в Ботлихском (*с. Ботлих*), Дербентском (*п. Белиджи*), Казбековском (*с. Дылым*), Кизилюртовском (*с. Зубутли-Миатли*), Хасавюртовском районах (*с. Муцалаул*), гг. Дербент, Кизляр, Кизилюрт, Махачкала, Хасавюрт. N - 904. При выявлении места религиозной идентичности дагестанских народов в структуре социальной идентичности необходимо установить иерархию этнообъединяющих маркеров и место индикатора «религия» в этой системе (см. таб. № 1).

Приведенные в таблице № 1 результаты опроса показывают, что для «убежденно верующих» и «верующих» маркер *«религия»* имеет большое значение, в то время как в других подгруппах, ее важность заметно ниже. В то же время можно констатировать, что независимо от уровня религиозности респондентов, так называемые этнические признаки доминируют над индикатором *«религия»*.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос *«Какие признаки объединяют Вас с представителями Вашего народа?» (варианты ответов даны по группам верующих в % от общего количества опрошенных)*

Варианты ответов // Уровень религиозности	**Убежденно верующий**	**Верующий**	**Колеблющийся**	**Неверующий**	**Убежденно неверующий**	***Всего:***
Национальный язык	66,4	66,3	56,3	47,6	50,0	***65,2***
Национальные традиции и обычаи	64,9	73,8	56,3	47,6	25,0	***68,5***
Совместная жизнь на определенной территории	43,8	41,4	29,2	33,3	25,0	***41,4***
Религия	58,6	54,6	37,5	28,6	0	***54,3***
Национальная литература, народное творчество, национальная музыка	23,8	29,5	35,4	42,9	0	***27,8***
Национальная одежда, жилище, быт	14,9	12,8	2,1	9,5	25,0	***13,0***
Историческая территория моего народа	27,4	25,6	27,1	9,5	25,0	***26,0***
Общность характера, схожесть поведения	24,1	27,3	22,9	23,8	25,0	***25,7***
Историческое прошлое	30,1	31,7	35,4	19,0	50,0	***31,1***
Ничего не объединяет	0,9	1,8	6,3	9,5	0	***1,9***

При этом доля выбравших суждение *«ничего не объединяет»*, относительно больше в подгруппах «колеблющихся» и «неверующих». Таким образом, для опрошенных дагестанских народов важнейшими этноинтегрирующими маркерами являются этнические признаки и тип религиозности не влияет на выбор того или иного индикатора, несмотря, например, на отсутствие в исламском вероучении дефиниции «этнос», при значимости понятия «умма», основанное именно на конфессиональной принадлежности человека. Установление компонентов воспроизводства этнической идентичности предполагает выявление соотношения типов социальной идентичности и их выраженность в массовом сознании дагестанских народов (см. таб. № 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос *«Кем Вы ощущаете себя, в первую очередь, на территории Республики Дагестан?»* (варианты ответов даны по группам национальностей в % от общего количества опрошенных)

Варианты ответов // Национальности	**Представителем своего народа**	**Представителем дагестанского народа**	**Россиянином**	**Представителем Кавказа**	**Представителем своей религии (ислама, православия и т.д.)**
Аварцы	16,4	26,9	33,0	4,6	20,4
Азербайджанцы	21,7	33,3	31,7	10,0	5,0
Даргинцы	19,5	37,7	19,5	5,2	18,2
Кумыки	14,8	44,3	18,0	6,6	14,8
Лакцы	22,2	33,3	22,2	11,1	18,5
Лезгины	16,8	32,8	30,7	10,2	12,4
Русские	24,1	24,1	48,1	5,6	3,7
Чеченцы	16,2	18,9	29,7	13,5	18,9
Другие	16,4	42,5	24,7	12,3	9,6
Всего:	***18,0***	***31,1***	***31,1***	***7,3***	***14,6***

По всей совокупности опрошенных, равные позиции имеют осознание себя на территории Дагестана *«представителем дагестанского народа»* и *«россиянином»*, и по сравнению с социологическим опросом 2013 г., национально-государственная идентичность вплотную приблизилась к республиканской. Также можно заметить и укрепление позиций этнической идентичности. В то же время религиозная идентичность, *«осознание себя представителем своей религии»*, занимает предпоследнее место, пропустив вперед другие типы социальной идентичности. Практически все опрошенные последовательны в своих позициях - подчеркнув важность маркера «религия» как этноопределителя, они, хотя и не столь ярко, самоидентифицируются как последователи определенной конфессии. Из общего массива выделяются респонденты-азербайджанцы: каждый второй из опрошенных выделил *«религию»* как этноинтегрирующий маркер, однако среди них меньше всего осознающих себя *«представителем своей религии»*, хотя доля «убежденно верующих» и «верующих» среди азербайджанцев довольно высока – 38,3 % и 48,3 %, соответственно, более того, позицию «неверующие» и «убежденно неве-

рующие» не отметил ни один из опрошенных азербайджанцев. Аналогичное респондентам-азербайджанцам противоречивое поведение демонстрируют опрошенные русские, у которых по значимости маркер *«религия»* в иерархии этнопризнаков занимает четвертое место, но осознают себя *«представителем своей религии»* статистически незначимая доля. С.В. Рыжова предложила классификацию типов православной идентичности: *первый тип - внеинституциональная* православная идентичность, носителями которой являются стихийно верующие, невоцерковленные христиане, которые, будучи крещеными, называют и считают себя православными, но не участвуют в таинствах церкви. Они отличаются тем, что отказывают или уходят от институциализации, по самым разнообразным причинам. Второй тип - *групповая* по форме православная идентичность, которая формируется в результате социализации в православном социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения. Благодаря своим институциональным рамкам она существенно поддерживает чувство психологической безопасности, давая возможность реализоваться многим социальным и экзистенциальным потребностям человека. Третий тип - *индивидуально-личностная* православная идентичность, которая складывается как результат личного общения христианина с Богом, вовлекает его в пространство мистического христианства и содержит крупицы индивидуального опыта, представленного в святоотеческой литературе и слагаемого собственными попытками следования аскетическому христианскому пути. Четвертый тип - *социально-личностная* православная идентичность, в отличие от предыдущей, нацеленная на деятельностное преобразование мира. Ее отличительная черта - открытость к любому социальному взаимодействию, принятие мира в его многообразии. Если индивидуально-личностная идентичность черпает силы в этике монашеского служения, то социально-личностная идентичность остро нуждается в «мирянской» социальной этике православного участия, ориентированной на современный мир, в богословской разработке которой, по оценкам экспертов, присутствует явный дефицит [2, с. 180 - 182].

Далее степень выраженности типов социальной идентичности показывает заданный респондентам «контрольный вопрос» (см. таб. № 3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: *«С какими группами Вы в наибольшей степени испытываете чувство общности?»* *(варианты ответов даны по группам национальностей в % от общего количества опрошенных)*

Варианты ответов // Националь-ности	**представителями своего народа**	**представителями всех дагестанских народов**	**россиянами**	**людьми моей религии**	**людьми одного возраста со мной**	**людьми близкими мне по политиче-**	**С людьми моей профессии**	**Ни с кем из пере-численных выше групп**
Аварцы	25,0	37,0	25,3	42,3	9,3	5,6	12,0	0,6
Азербай-джанцы	35,0	51,7	26,7	5,0	8,3	1,7	5,0	8,3
Даргинцы	26,0	49,4	20,8	29,9	11,7	6,5	6,5	1,3
Кумыки	26,2	59,0	13,1	14,8	4,9	4,9	4,9	1,6
Лакцы	25,9	63,0	14,8	25,9	14,8	0	14,8	0
Лезгины	30,7	51,1	28,5	19,7	13,1	8,8	2,9	1,5
Русские	27,8	37,0	22,2	10,2	30,6	13,0	20,4	2,8
Чеченцы	16,2	32,4	29,7	27,0	2,7	8,1	10,8	0
Другие	23,3	50,7	23,3	23,3	19,2	4,1	0	4,1
Всего:	***26,5***	***44,4***	***24,0***	***28,1***	***13,6***	***6,5***	***9,3***	***1,6***

Полученные на вопрос: ***«С какими группами Вы в наибольшей степени испытываете чувство общности?»*** результаты показывают совершенно иное поведение опрошенных. Если в вопросе ***«Кем Вы ощущаете себя, в первую очередь, на территории Республики Дагестан?»*** в массовом сознании дагестанских народов, в равной степени, проявились республиканская и национально-гражданская типы идентичности, то чувство общности опрошенные ощущают с *«представителями всех дагестанских народов»* и данный фактор, с заметным отрывом, доминирует над другими, на второй позиции располагается чувство общности *«с людьми моей религии»* и на третьей - *«с представителями своего народа»*, отодвинув на четвертое место ощущение чувства общности *«с россиянами»*. Выделяются респонденты-аварцы, поставившие на первое место важность чувства общности *«с представителями своей религии»*, у даргинцев на втором месте, у чеченцев - на третьем месте. Последовательны в своих позициях опрошенные азербайджанцы и русские, у которых

чувство общности *«с людьми своей религии»* находится на невысоком уровне и, если можно так сказать, ее идентификационный «вес» заметно ниже, по сравнению с другими типами социальной идентичности. В отличие от носителей мусульманской религии, для православных важным является поколенческая идентичность, в форме осознания общности с людьми одного с ними возраста, также среди них выше доля отметивших сопричастность с людьми одной профессии и близких им по политическим взглядам. По сравнению с православными, в идентификационных процессах мусульман чувства поколенческой, профессиональной и политической общности оказываются практически неважными - 11,3 %, 7,8 % и 5,7 %, соответственно. Далее каждый четвертый опрошенный, исповедующий ислам и православие, подчеркивает значимость этнической идентичности; среди мусульман, по сравнению с православными (10,2 %), в три раза больше осознающих свою сопричастность с представителями своей религии (30,5 %). Таким образом, можно сделать вывод о наличии у опрошенных дагестанских народов глубоких расхождений при выборе оснований в определении типа социальной идентичности и чувства общности.

В разрезе отношения к религии «убежденно верующие», как и следовало ожидать, подчеркивают свою общность *«с людьми своей религии»* (42,3 %), в отличие от «верующих», «колеблющихся», «неверующих» и «убежденно неверующих», для которых важнее чувство общности *«с представителями всех дагестанских народов»* - 49,8 %, 47,9 %, 42,9 % и 25,0 %, соответственно. При этом, по сравнению с другими подгруппами, большей части «колеблющихся» (29,2 %) и «неверующих» (38,1 %) характерна демонстрация национально-государственной идентичности через ощущение общности *«с россиянами»*. В этой связи актуально звучит мысль дагестанских исследователей, что «…с кризисом межнациональных отношений в Дагестане религиозное сознание все более активно выступает как средство возрождения и развития этнонационального самосознания коренного населения региона… Тенденции к интеграции населения по конфессиональным и национальным признакам в последние годы проявляется все заметнее, но, тем не менее, пока не стала определяющей. Этому препятствуют политические, социально-экономические интересы определенных групп и этносов, сложные миграционные процессы. В результате осложнились отношения между различными этническими группами, в том числе принадлежа-

щими к одной конфессии, что нередко ведет к конфликтным ситуациям» [3, с. 60].

Безусловно, исторически сложившееся переплетение религиозной и этнической принадлежности, следует учитывать при анализе отношения дагестанских верующих к национальным проблемам, поэтому в ходе исследования религиозной идентичности была поставлена задача определить статусы (значимость/незначимость) религиозной и национальной принадлежности и их соотношение в массовом сознании дагестанских народов (см. таб. № 4).

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос: *«Какое из суждений для Вас важнее?» (варианты ответов даны по группам национальностей в % от общего количества опрошенных)*

Варианты ответов // Национальности	**Для меня очень важна только моя религиозная принадлежность**	**Для меня очень важна только моя национальная принадлежность**	**Для меня очень важны моя религиозная и национальная принадлежности**	**Для меня вообще не важны моя религиозная и национальная принадлежности**
Аварцы	19,4	3,1	62,7	7,1
Азербайджанцы	20,0	10,0	48,3	13,3
Даргинцы	16,9	7,8	63,6	6,5
Кумыки	11,5	6,6	68,9	8,2
Лакцы	14,8	14,8	51,9	18,5
Лезгины	24,1	5,8	52,6	12,4
Русские	9,3	9,3	31,5	38,0
Чеченцы	37,8	5,4	40,5	8,1
Другие	19,2	5,5	54,8	9,6
Всего:	***18,8***	***6,0***	***55,1***	***12,6***

Полученные результаты опроса показывают характерную опрошенным «множественную» идентичность, т.е. желание одновременно демонстрировать важность *«национальной и религиозной принадлежности»*. Каждый второй опрошенный подчеркивает, что для него *«очень важны религиозная и национальная принадлежности»* и таковых больше среди аварцев, даргинцев, кумыков, лакцев и лезгин. Придерживающихся позиции *«для меня очень важна только моя национальная принадлежность»* меньше всего среди опрошенных аварцев и чеченцев. Сравнение полученных результатов показывает

существующую в массовом сознании опрошенных противоречивость: с одной стороны, наблюдается актуализация этнической идентичности дагестанских народов, важность осознания чувства общности с представителями своего народа; с другой стороны, респонденты подчеркивают незначимость конкретно национальной принадлежности, при превалировании позиции *«для меня очень важны мои религиозная и национальная принадлежности»*, сопровождающийся тесной связью между этими двумя типами социальной идентичности. Иными словами, наше исследование демонстрирует яркое проявление этноконфессиональной идентичности у дагестанских народов. Исторически российским народам, в нашем случае дагестанским, характерно демонстрировать, вернее, отождествлять эти два фактора - национальный и конфессиональный: «…часто на уровне обыденного сознания, понятие "мусульманин" приобретает не только религиозное, но и этническое содержание» [4, с. 61]. Акцент на значимости своей национальной принадлежности делает статистически небольшая группа опрошенных среди «убежденно верующих» (5,4 %) и «верующих» (4,6 %); доля подчеркивающих важность этнической принадлежности среди «колеблющихся» и «неверующих» почти в 2 - 4 раза выше - 10,4 % и 19,0 %, соответственно.

Заметны расхождения между суждениями о важности национальной и религиозной принадлежности в разрезе отношения к религии. Подгруппы «убежденно верующих» (56,3 %) и «верующих» (59,7 %) подчеркивают важность *«религиозной и национальной принадлежности»*, в отличие от «колеблющихся» (39,6 %), «неверующих» (47,6 %) и «убежденно неверующих» (100 %) придерживающихся позиции *«для меня вообще не важны мои религиозная и национальная принадлежности»*. Подгруппы мусульман (58,3 %) и православных (31,5 %) отмечают важность *«национальной и религиозной принадлежности»*, хотя каждый пятый опрошенный среди мусульман подчеркивает важность только *«религиозной принадлежности»*, а таковых среди православных каждый одиннадцатый опрошенный.

С целью более глубокого изучения значимости религиозной идентичности респондентам был задан «контрольный вопрос» (см. таб. № 5).

Уточнение вопроса показывает изменение в суждениях респондентов: каждый второй опрошенный из всего массива подчеркивает суждение *«для меня очень важна моя религиозная принадлежность»*.

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос: ***«В какой степени для Вас важна Ваша религиозная принадлежность?»*** *(варианты ответов даны по группам национальностей в % от общего количества опрошенных)*

Варианты ответов // Национальности	**Для меня очень важна моя религиозная принадлежность**	**Для меня не очень важна моя религиозная принадлежность**	**Для меня совсем не важна моя религиозная принадлежность**
Аварцы	71,9	6,5	1,5
Азербайджанцы	46,7	21,7	1,7
Даргинцы	58,4	11,7	3,9
Кумыки	67,2	14,8	1,6
Лакцы	59,3	25,9	0
Лезгины	51,1	17,5	2,9
Русские	29,6	24,1	22,2
Чеченцы	62,2	5,4	0
Другие	57,5	17,8	2,7
Всего:	***58,6***	***13,7***	***4,4***

В разрезе отношения к религии, «убежденно верующие» (70,8 %) и «верующие» (57,5 %) обозначают важность своей религиозной принадлежности, в то время как «колеблющиеся» (41,7 %) и «неверующие» (38,1 %) последовательны в своих позициях и отмечают – *«для меня не очень важна моя религиозная принадлежность»*; «убежденно неверующим» (75,0 %) ближе суждение *«для меня совсем не важна моя религиозная принадлежность»*. Респонденты, исповедующие мусульманство, подчеркивают важность «религиозной принадлежности» (62,6 %), а среди православных доля таковых в 2 раза меньше (29,6 %). Разделяющих позиции *«для меня не очень важна моя религиозная принадлежность»* 12,3 % и *«для меня совсем неважна моя религиозная принадлежность»* (2,0 %) среди мусульман, по сравнению с православными, значительно меньше.

Выводы: 1. Заметных отличий в проявлении приоритетности различных типов социальной идентичности между дагестанскими мусульманами и дагестанскими православными не выявлено. Для первых определяющим типом социальной идентичности является республиканский и этнический, в то время как для православных государственно-гражданская (каждый второй опрошенный), этническая и республиканская. Однако среди православных, по сравнению

с мусульманами (30,5 %), в 3 раза меньше ощущающих свою сопричастность с последователями одной с ними религии (10,2 %). При этом носители исламской религии слабо ощущают общность с людьми своего поколения, придерживающихся схожих политических взглядов и профессии. Наоборот, среди православных в 3 - 4 раза больше ощущающих чувство поколенческой, политической и профессиональной общности. Такая подмена может быть обусловлена сохранением у исповедующих мусульманство традиционных семейных устоев и родственного единства поколений, которые, видимо православные в полной мере не сумели сохранить. Последователи ислама, в отличие от православных в меньшей мере, придают значение политическим взглядам, в то же время, обозначая значимость общности с представителями своей религии. 2. Опрошенные дагестанские народы демонстрируют противоречивое этноконфессиональное поведение: с одной стороны, они обозначают значимость индикатора «религия» как этноинтегрирующего компонента (третье ранговое место), с другой, в идентификационных процессах показывают наибольшую склонность к республиканскому типу идентичности, при этом своей значимости не теряет «ощущение чувства общности» с самыми разными социальными образованиями. Очень важным в исследовании является установление того, что индикатор «религия» не является приоритетным интегрирующим и дифференцирующим маркером, хотя в процессах становления этнической идентичности религиозный компонент играет важную роль.

Литература:

1. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М., 2013

2. *Рыжова С. В.* Этническая идентичность в контексте толерантности. М., 2011

3. *Курбанов М. Р., Курбанов Г. М.* Религия в культуре народов Дагестана. Махачкала, 1996

4. *Курбанов М. Р., Курбанов Г. М.* Указ. работа.

СЕКЦИЯ 4.

ХРИСТИАНСТВО В РЕГИОНЕ. КАВКАЗ В ГЕОПОЛИТИКЕ РОССИИ

К ВОПРОСУ О ЛОКАЛИЗАЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВ. ЕЛИСЕЯ НА ТЕРРИТОРИИ КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ

Баширов С.Э. (Россия, Волгоград)

Христианство зародилось в I веке н.э. в Палестине, на территории тогдашней Римской империи. Со временем оно начало распространяться по региону, а затем и на других континентах. Одним из мест, куда дошли христианские проповедники, была Кавказская Албания, которая была государством, существовавшим на территории Азербайджана и юга Дагестана с III в. до н. э. по VIII в. н. э. [4, с. 240]. Первоначально проповедовать новую религию выпало св. апостолу Фаддею.

Об этом нам известно из книги средневекового автора Моисея Каланкатуйского, который писал: «Нам, жителям Востока, достался святой апостол Фаддей, который, прибыв в Армению, в гавар Артаз, принял там мученическую смерть от Санатрука, царя армянского» [5, с. 27]. Как видно из этого отрывка, св. апостол Фаддей не сумел дойти до Албании. После смерти апостола, его ученик - св. Елисей вернулся назад в Иерусалим, где был рукоположен «святым Иаковом - братом Господним, первым патриархом». Оттуда он отправился в Персию, и, минуя Армению, пришел к маскутам и стал проповедовать в (стране) Чола.

Отметим, что Св. Елисей проповедовал во многих местах, а затем с тремя учениками направился в город Сахарн в гаваре Ути (иногда упоминается в форме Срхарн). Вскоре один из учеников был убит своими родственниками, которые погнались за святым. После этого оставшиеся двое учеников оставили святого и погнались за «надменными мужами-убийцами». Св. Елисей же направился в местечко Гис, где основал первую церковь, считавшуюся «матерью церквей Востока». После этого он продолжил свою миссионерскую деятельность и когда проходил через небольшую долину Зергуни, был убит [5, с. 27].

Таким образом, путь по которому следовал, св. Елисей выглядит так: Чола - город Сахарн в области Ути - Гис - долина Зергуни. По поводу локализации этих топонимов имеются различные мнения. На наш взгляд, их можно локализовать следующим образом. Чола находилась где-то в районе современного Дербента. [6, с. 264] Гис по традиции ассоциируется с селением Киш в Шекинском районе Азербайджана, где сохранилась церковь, носящая имя св. Елисея. Долину

Зергуни связывают с окрестностями с. Зараган Габалинского района Азербайджана. Локализация города Сахарн не известна. Таким образом, св. Елисей проследовал приблизительно по следующему маршруту: Дербент - город Сахарн в гаваре Ути - с. Киш Шекинского р-на - окрестности с. Зараган Габалинского р-на.

Однако есть ряд косвенных данных и данных других источников, позволяющих уточнить локализацию этих мест и опровергнуть точку зрения тех или иных ученых на этот счет. Так, например, ряд исследователей связывает с. Гис с селом Гиши бывш. Мартунинского р-на АзССР (ныне Ходжавендского р-на Азербайджана). Но данная точка зрения является неверной, т. к. в другом месте книги у Моисея Каланкатуйского топоним Гис показан в гаваре Ути [5, с. 61], который никогда не включал в себя территорию с. Гиши. В пользу локализации Гиса, как с. Киш, говорит и наличие устойчивых преданий, связанных с церковью, находящейся в этом селе [7, с. 231 - 234]. Эта церковь, ныне являющаяся музеем, почитается вплоть до наших дней, в том числе и местными мусульманами, чему был свидетелем и сам автор[1].

Епископ М. Бархударянц в своей книге «Страна Албания и ее соседи (Средний Дагестан)» пишет о церкви в с. Киш и называет ее церковью, основанной св. Елисеем. Само же село он называет Гис, при этом упоминает, что местными жителями оно называется Киш. [3, с. 269] С учетом того, что и город Сахарн, и Гис находились в гаваре Ути, возникает необходимость определить его территорию. Тут важно отметить, что по поводу локализации гавара Ути тоже возникают противоречия. Если внимательно прочитать труд Моисея Каланкатуйского, то можно заметить, что он упоминает о двух разных гаварах Ути, один из которых расположен в правобережье Куры (о нем пишет, когда приводит описание нашествия гуннов и мученичество св. Тагухи), а другой - в левобережье (о нем он упоминает о св. Елисее) [5, с. 63].

В пользу того, что гавар Ути, в котором проповедовал св. Елисей, находится в левобережье Куры, свидетельствует и тот факт, что он «…просветил лишь северо-восточную часть края, но не весь», что является верным лишь в том случае, если принять,что Гис находится

1 При посещении данной церкви автором, экскуровод задал ему такой вопрос: Вы пришли сюда посмотреть эту церковь, как музей или поклониться как святыне? (Ziyarətə gəlmişsiniz yoxsa muzey kimi baxmağa)? Причем, при посещении этой церкви, как святыни денег за вход не берут.

в гаваре Ути в левобережье Куры, близ склонов Кавказского хребта, и вместе с Чолой они действительно составляют северо-восточную часть Албании [5, с. 28]. В тоже время, если принять, что Гис находился в гаваре Ути в правобережье Куры, то это пространство охватит большую часть Кавказской Албании. Оно никак не может быть принято за северо-восточную часть этой страны.

К тому же стоит упомянуть, что М. Бархударянц при описании Гиса, показывает его в составе области Шаке[1] (приблизительно территория нынешнего Шекинского р-на Азербайджана), о которой говорит, что ранее она называлась Ути [3, с. 260]. Что касается топонима Сахарн, то для его локализации надо учесть два важных фактора: 1) то, что это был город, а городов в Албании не очень много; 2) то, что он находился на территории гавара Ути, то есть должен находиться не слишком далеко от Гиса / Киша. Так как в том регионе было два больших города - Шеки и Габала, то надо полагать, что Сахарн - это один из них, хотя вполне возможно, что это был какой-то другой город, еще ненайденный.

Укажем, что упомянутый выше М. Бархударянц отождествлял Сахарн с городом Габала [3, с. 254], развалины которого находятся близ с. Чухур-Габала Габалинского района Азербайджана [1, с. 3]. У Каланкатуйского при описании деятельности св. Елисея дан следующий интересный отрывок: «…с тремя учениками он прибыл в гавар Ути, в город Сахарн, однако родственники их, некие безбожники, погнались за ними. Один из учеников его [попал к ним в руки] и принял от них мученическую смерть»[5, с. 27]. В связи с этим возникает вопрос: имеются ли вообще какие-либо сведения об учениках св. Елисея, и где именно был убит этот ученик? Ответ на него дает книга «Страна Албания и ее соседи (Средний Дагестан)». В ней имеются сведения о местных преданиях, рассказывающих об учениках св. Елисея. Согласно этим преданиям, они стали мучениками и были похоронены вблизи с. Варташен[2], в с. Нидж Габалинского р-на и на горе Кёмрад, недалеко от этого села [3, с. 217].

Отметим, что на месте могилы, находящейся у окраины с. Варташен, расположен монастырь имени св. Елисея, также называемый в источниках «Егиш Аракел». В поселке Нидж Габалинского района, на месте гибели другого ученика, построена церковь имени св. Ели-

1 Село Киш как раз находится в 7-8 км от г. Шеки, от которого получила название эта область.

2 Ныне это г. Огуз в Азербайджане

сея[1]. Убийство последнего ученика произошло на горе Кёмрад. Сегодня на месте его могилы находится святилище, почитаемое как христианами, так и мусульманами. Интересно, что все три места находятся непосредственно на территории проживания удин, либо же недалеко от нее.

Примечательно, что удины - народ, от которого происходит название топонима Ути и который, являясь потомком населения Кавказской Албании, в отличие от других народов, сохранил свою религию [2, с. 210]. Учитывая, что могилы учеников св. Елисея в п. Нидж и на горе Кёмрад, расположены недалеко друг от друга, а третья находится довольно далеко, надо полагать, что Сахарн находился где-то между Шеки и Варташеном (Огузом), т. к. после смерти одного из учеников, св. Елисей направился в сторону Гиса, то есть на запад. Как писали, два других ученика были убиты и похоронены на территории Габалинского р-на, то есть, они пошли на восток, с сторону с. Варташена. А долиной Зергуни, на территории которой был убит св. Елисей, по-видимому является часть Алазано-Авторанской равнины на территории Габалинского р-на между Главным Кавказским хребтом и небольшим хребтом в центральной части Габалинского р-на. Таким образом, путь св. Елисея был следующим: окрестности Дербента - окрестности г. Огуз - с. Киш - часть Алазано-Авторанской равнины в Габалинском р-не.

Деятельность св. Елисея была первым опытом проповедования христианства на территории Кавказской Албании. Уже в IV в. христианство стало государственной религией страны. Св. Елисей, как первый просветитель пользовался большим почетом и уважением среди кавказских албан и их потомков - удин. Легенды и предания, связанные с его именем и именем его учеников, дошли до наших дней. Поэтому, не случайно, что сохранившиеся до сих пор церкви находятся в местах исконного проживания удин и носят имя св. Елисея.

Пропагандистская деятельность святого Елисея до сих пор является недостаточно подробно изученной страницей истории Кавказской Албании. По нашему мнению, изучение жизни и мученической смерти св. Елисея и других его последователей позволило бы про-

1 Построена в 1823 г. на месте более древней церкви. В народе называется «Чотари килсаь» - по названию рода, к которому принадлежал ее основатель и на земле которого она была построена

лить свет не только на историю распространения христианства, но и культуру, традиции народов античной Кавказской Албании.

Литература:

1. *Бабаев И.А., Ахмедов Г.М.* Кабала (историко-археологический очерк). Баку, 1981 г. (на азерб. яз). - 93 с.

2. *Джавадов Г., Гусейнов Р.* Удины: историко-этнографические исследования (на азерб. языке; резюме на англ. и русском языках) - Баку, 1999 г. - 253 с.

3. *Макар епископ Бархударянц*. Страна Албания и ее соседи (Средний Дагестан). Тифлис, 1893 г. (на арм. яз.). - 304 с.

4. *Мамедова Ф.* Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н. э. по VIII в. н. э.). Баку, 1986 г.

5. *Мовсес Каланкатуаци*. «История страны Алуанк» (в 3-х книгах). Перевод с древнеармянского Ш. В. Смбатяна. Институт древних рукописей им. Маштоца - Матенадаран. Ереван, 1984 г. - 258 с.

6. *Тревер К.В*. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании в IV до н.э. - VII в. н. э. - М.-Л., 1959 г. - 391 с.

7. *Ямпольский З.И*. Древняя Албания в III-I вв. до н.э. Баку, 1962 г. - 394 с.

ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКИЙ ЮБИЛЕЙ, НО СОВЕРШЕННО ИНОЙ…

(Вымышленные суждения и научные реалии в праздновании Юбилейной даты - 1100-летия Крещения алан и возникновения христианства в Алании)

Бесолов В.Б. (Россия, Владикавказ)

«Истина возникнет из земли, и правда приникнет с небес; и Господь даст благо, и земля наша даст плод свой». [Псалтырь 84:12,13]

До акта подготовки доклада и написания представленной вниманию читателя статьи, автор этих строк вновь тщательно ознакомился с содержанием книг и статей, в которых рассматриваются отдельные вопросы, конкретные аспекты и вся проблема истории христианства в Алании, как целостного историко-культурного явления. В сознании уже сформировалось довольно четкое, но, преимущественно, драматическое и удручающее представление о методах, приемах и способах истолкования представителями исторической и фи-

лологической науки проблемы возникновения и развития христианства в Алании. Из ныне существующих исследований вдумчивый читатель не получит довольно четкого представления или всесторонне аргументированной концепции по истории христианства в Алании.

Под ракурсом критического восприятия сложившихся в гуманитарной науке противоречивых суждений, я невольно обратил пристальное внимание на статью о некоторых фильмах одаренного режиссера и продюсера Тимины Давидовны Туаевой. Статья подготовлена журналистом Ольгой Резник и опубликована под весьма интригующим названием «Кино об истинной вере осетин» [1, с. 1, 3]. Мне важно выяснить суть и смысл истиной веры осетин в трактовке и изображении уважаемой Т.Д. Туаевой, ибо ныне в Осетии не раз приходится удивляться крайне парадоксальным и противоречивым суждениям, порой полярно противоположным и взаимоисключающим. Не могу понять, почему некоторая прослойка осетинского общества так озабочена отвержением традиционного язычества, уходящего вглубь Кобано-Тлийской древности, и раннего христианства Аланской эпохи во имя поиска какого-то мифически воображаемого и пресловутого арийского неоязычества. Более того, вполне обоснованно констатирует факты журналист Ольга Резник: «Каждый новый фильм режиссера и продюсера Т.Д. Туаевой становится, без преувеличения сказать, событием в нашем сообществе». Вероятнее всего потому, что «…Т.Д. Туаева является автором проекта, в рамках которого вот уже который год подряд создаются картины по истории Алании. Картины, не оставляющие никого равнодушным».

Весьма отрадно, что журналист, имея определенное представление о нынешнем этническом недоразумении и явно противоречивом социальном мнении, достаточно подробно оценивает фильм, при этом акцентируя внимание на то, что это «…довольно глубокое религиоведческое кино-исследование “Аланы. Новый завет” (автором идеи и концепции, а также продюсером картины является Тимина Туаева, а режиссером и автором фильма - известный российский режиссер, сценарист, художник-постановщик и продюсер Алексей Пищулин)». К тому же мотивируя это тем, что «…во-первых, фильм снят в преддверии 1100-летия крещения Алании, а во-вторых, сегодня нередки споры по поводу того, какое вероисповедание для осетин является истинным - собственное традиционное арийское или христианское. Причем сторонники и той, и иной точек зрения, как правило, не приходят к консенсусу».

Все же журналист Ольга Резник склонна к мысли, что авторы фильма «…пытались доказать, что древние народные традиции, которые священник Савва Гаглоев назвал своеобразным ветхим заветом осетин, отнюдь не противоречат христианскому богословию, они-то как раз и стали той благодатной почвой, на которой взошли ростки нового, ибо на смену ветхому завету пришел завет новый». И далее читаем: «Но христианство пускало здесь (на территории исторической Алании. - *В.Б.*) корни не в пересохшую землю духовной пустыни. Наследники арийской религиозной традиции оказались подготовленными к встрече с верой новой».

Отнюдь нет, ибо из всего процитированного нами складывается неверное представление о становлении и развитии новой идеологии и культуры средневековой Алании. Такое утверждение в корне неверно и абсолютно не соответствует исторической действительности, культурно-бытовым реалиям и образу жизни ираноязычного населения Алании эпохи раннего и зрелого средневековья.

Однако самым парадоксальным является последующее изложение журналистом концепции фильма: «Случилось это более 1100 лет тому назад. Согласно преданию, Алания являлась страной апостольской традиции. А это означает, что ученики и спутники самого Иисуса Христа - Андрей Первозванный и Симон Кананит - дошли до Кавказа, дабы проповедовать здесь. Причем те ценности, которые принесло христианство, не были чужды предкам осетин - более того, они переплелись с обычаями и традициями народа. Христианство так же свободно вошло в жизнь Алании, как свободно вошло в те далекие времена в жизнь языческой Древней Греции, менталитет которой оказался благодатной почвой для новой веры».

Поистине сенсационным является утверждение: «В древних армянских рукописях имеются сведения об аланских святых, известные как святые Сукиасянцы. Они приняли христианство от учеников святого апостола Фаддея и мученическую смерть за Христа на территории (исторической. - *В.Б.*) Армении еще до провозглашения новой веры официальной религией в этих краях». Да, 17 сопроводителей молодой царевны Сатенник из аланского племени приняли восточно-христианскую веру и, тем самым, уже не могли и не желали вернуться на родину своих предков, несмотря даже на просьбы своих земляков, которые были отправлены за ними. Поскольку главный представитель святой когорты, приближенный к царевне Сатенник, именовался Сукиас, поэтому их так и назвали «Сукиасянцы».

Во-первых, рассуждая об арийской религиозной традиции, хотелось бы узнать все же, как она именуется в народе, как отображается в народных ритуалах и светских церемониалах, и чем именно отличается от горно-языческих традиций современных осетин. Хотелось бы знать, донесли ли до нас исторические письменные источники и археологические артефакты, историческая этнология специфические особенности арийской религиозной традиции еще доаланской эпохи? Весьма интересно, что представляли собой эти древнейшие арийские религиозные традиции? Каков этноним наших доаланских предков, которые придерживались, Бог весть каких, арийских религиозных традиций?

Во-вторых, в чем выражается подготовленность к восприятию новой христианской религии наследниками арийской религиозной традиции? Как же так, при встрече новой идеологии со старой верой тысячелетние устои и вековечные мировоззренческие ценности моментально сменялись, и не было никаких столкновений и противостояний?

В-третьих, весьма поразительно и то, как могло так гладко и без противоборства христианство свободно войти в жизнь Алании, население которой неизменно и, надо полагать, столь упорно исполняло арийские религиозные традиции. Более того, хотелось бы узнать хоть одну страну, включая и языческую Грецию, в повседневный семейный и традиционный социально-бытовой уклад которой свободно входит христианство, т.е. сформированное на вековых традициях общество сенсорно переключается на иную, совершенно новую веру.

В-четвертых, столь же вольно трактуется информация о 17-ти сородичах Сатеник, которые, став первыми аланскими христианами, впоследствии за это приняли мученическую смерть, только не на территории Армении, как утверждают журналист и автор фильма, а гораздо южнее, в одной из стран Древней Восточной Церкви - Верхней Месопотамии, где над их могилами позднее возведен храм Креста.

В-пятых, апостолы Андрей Первозванный и Симон Кананит дошли до Кавказа не 1100 лет тому назад, а гораздо раньше. Первые зачатки христианской веры стали проявляться на Северном Кавказе, именно в Алании еще в I веке благодаря апостольской деятельности святого Андрея Первозванного. По церковному преданию, св. апостол Андрей в 40-м году нашей эры успешно проповедовал христианское вероучение среди горских народов: алан, абазгов и зихов. «Таким образом, - пишет митрополит Гедеон,- по всем указанным

здесь (в его книге. - *В.Б.*) источникам, апостол Андрей Первозванный первым возвестил Слово Божие в горах Северного Кавказа». Из содержательной статьи о жизни и миссионерской деятельности апостола Андрея Первозванного следует: «В последнем, 3-м, путешествии апостол Андрей Первозванный продолжил свою проповедь в Тао, Кларджети, Мегрелии, Абазгии и Сванети, после чего направился на север проповедовать христианство **аланам (**выделено нами. - *В.Б.*) и зихам; дойдя до города Фостафор в Алании, он совершил много чудес и крестил алан» [3, с. 60; 4, с. 372].

Думаю, что проповедническую деятельность Андрея Первозванного на территории Алании следует принять как неопровержимый факт, как истину. Хотя там, в этой горной местности, христианская вера введена была гораздо позже. Духовная литература свидетельствует «…об учреждении в V веке христианской иерархии на Северном Кавказе» [5, с. 88; 106]. Кстати, 19-21 ноября 2013 года, нынешней Владикавказской и Аланской епархией Вторые Свято-Георгиевские чтения проводились в рамках празднования 1100-летия Крещения Алании. Отрадно ли это или же печально, ныне судить приходится нам, прямым потомкам аланских племен - обитателей Центрального Кавказа и прилегающих к нему с севера и юга обширных территорий в эпоху раннего и зрелого средневековья. И это во время расцвета того государства, статус которого подкреплялся многочисленными брачными союзами княжеских, а впоследствии и царских сыновей и дочерей. Именно нам самим, ираноязычным индоевропейцам-осетинам, представителям самостоятельной фундаментальной отрасли гуманитарного и комплексного знания, - аланистики и осетиноведения, - и в достаточной степени постигающим факты религиоведческой науки, остается все же выяснить, насколько, казалось бы, столь Юбилейная дата актуальна, научно обоснована и исторически правдива?

Более того, в данном контексте крайне важно принять во внимание и учесть столь значимые в классической ориенталистике и кавказоведении исторические факты относительно начальной даты христианизации стран Южного Кавказа и прилегающих территорий Передней Азии. В 301 году восточно-христианская религия стала официальной государственной идеологией Армении а, позднее, в стране восторжествовало сакральное учение Армянской Апостольской церкви. Чуть позже, в 313 году восточно-христианская религия стала официальной государственной идеологией Агвании, или, иначе, Кавказской Албании. Несколько позднее, восточно-христианская рели-

гия стала официальной государственной идеологией в Иверии, т.е. Восточной Грузии, в 337 году, а гораздо позднее, и в Лазике, т.е. Западной Грузии, в 523 году. Абхазия в 532-535 годах уже была страной, где восточно-христианская религия стала официальной государственной идеологией.

В свете приведенных историко-конфессиональных фактов, нельзя не обратить особого внимания на крайне нелепые суждения и неуместные заключения относительно времени начала христианизации алан. Еще более удручает современный факт празднования юбилейной даты, якобы, с момента Крещения Алании. Если даже принять во внимание проведенные в 2014 году во Владикавказе, Моздоке, Алагире, Ардоне и других городах Республики Северная Осетия-Алания социально-религиозные торжественные мероприятия, приуроченные к 1100-летию Крещения Алании, нельзя расценить иначе, как начало новой волны миссионерской деятельности священнослужителей Владикавказской Аланской епархии Русской Православной церкви во главе с архиепископом Зосимой.

Наблюдая за парадоксом всего происходящего на протяжении 2014 года, мы вынуждены были глубоко призадуматься над некоторыми историческими фактами. Достаточно известно о том, что передовое Аланское общество эпохи раннего средневековья (IV - перв. пол. IX вв.) и могущественное Аланское государство эпохи зрелого средневековья (втор. пол. IX - нач. XIII вв.) при получении сигнала из соседних стран о надвигающейся опасности вражеского вторжения, моментально являлось на помощь 30-ти (!) тысячной превосходно экипированной конницей. В сражениях с врагами смелым, храбрым, воинственным и блестяще вооруженным аланским всадниками не было равных на поле битвы!

Могло ли столь развитое общество и государство, каковым являлась Аланская держава, имеющая тесные дипломатические, политические и социально-экономические взаимоотношения с соседними христианскими странами, оставаться языческой до начала X века? Иными словами: учитывая имманентный дух, интеллект и этнический менталитет ираноязычных алан, можно ли допустить такое, что только лишь минуя почти четыре столетия, после христианизации соседних стран, а точнее, в 914 году, была Крещена Алания? Возможно ли, даже теоретически, предположить, что к отсталым по языку и культуре, примитивно мыслящим и нерасторопным, но воинственным и доминировавшим на Центральном Кавказе, аланам

якобы чудом явилось восточно-христианское вероучение, т.е. нормы литургии и православный обряд богослужения [6, с. 440-444].

И столь нелепое будто бы творилось в столь передовом, великолепно организованном и превосходно вооруженном аланском обществе и государстве на Центральном Кавказе, которое находилось в интенсивных этнических, культурных, социальных, конфессиональных, экономических, политических и дипломатических взаимоотношениях со всеми странами Христианского Востока и Византии, народами Крыма и Древней Руси. Оказывается, вот где таится причина того, что представители сословных фамилий и царских династий высокоразвитых и просвещенных христианских стран Передней Азии и Южного Кавказа считали за высокую честь и всегда стремились породниться с князьями средневековой, но все еще, простите, языческой, Алании.

Аланы имели особое значение в социально-политической, торгово-экономической и дипломатической жизни стран и народов Кавказа и Передней Азии, им также принадлежала ведущая военно-политическая роль в обитаемом пространстве Северного Кавказа, Среднего Предкавказья и всего Юга России.

Процесс восприятия христианства аланским обществом не представляется единовременным конфессионально-политическим актом. Коренное горское ираноязычное население раннесредневековой Алании изначально было не подготовлено к христианизации, поэтому оказывало упорное сопротивление миссионерам, проповедующим основы христианского вероучения.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что в традиционных обществах таких стран Древних Восточных Церквей, как Агвания, Армения, Грузия и Абхазия, вполне приемлемы и горно-языческие обряды, и восточно-христианские ритуалы, которые иной раз являют столь органичный симбиоз, что трудно бывает их различить, разъединить. В этом ничего удивительного нет, ибо обе традиции: горно-языческие обряды и восточно-христианские ритуалы, сосуществуют на протяжении 1500–1700 лет, и это стало жизненной нормой, культовой реальностью древних национальных обществ Кавказа и Передней Азии.

На исходе эпохи древности и с самого начала раннесредневекового периода (I - IV вв.), правители и церковнослужители соседних государств безуспешно пытались вовлечь алан в орбиту привития им восточно-христианской идеологии и культуры и, тем самым, в сферу своего стабильного социально-экономического и военно-

политического влияния и дипломатических интересов. Это и понятно, ибо для окружающих стран языческая Алания представляла не только конфессиональный, но и значительный военно-политический интерес, как возможный союзник, обладавший значительной военной силой и занимающий выгодное стратегическое место в центральной части Кавказа; по стране и вблизи от неё функционировали основные караванные пути и перевальные дороги.

В вопросе *христианизации* Алании мы же, как и некоторые другие исследователи и религиозные деятели, придерживаемся иной концепции. Вопреки существующему мнению большинства ученых, имеющиеся в науке исторические сведения и археологические материалы воспринимаются нами как следы успешной миссионерской деятельности в I - VII веках, непосредственно связанные с образованием самостоятельных очагов христианства в западной и восточной частях раннесредневековой Алании. Наряду с непрерывным существованием традиционного аланского политеизма, повсеместно не изживаемого у горных народностей, веками и тысячелетиями обитающих в особой экологической среде - горных изолятах или, иначе, естественных резерватах Большого Кавказа, тем не менее, аланское общество постепенно приобщилось к восточно-христианской религии. Постепенная христианизация аланских племен выразилась в слиянии элементов восточно-христианской веры с внешне близкими местными горно-языческими верованиями. Происходящее в гомогенной этнической среде нельзя назвать «двоеверием», скорее оно по смыслу напоминает христианизированное язычество [7, с. 257-259].

Имманентным фактором процесса христианизации явилось ускоренное становление и совершенствование на протяжении V, VI и VII веков аланского класса феодалов - социальной базы и опоры христианской идеологии, а также интенсивные внешнеполитические связи, социально-экономические отношения, военные и дипломатические контакты Алании. Отнюдь не прав В.А. Кузнецов, который убежден в следующем: «Именно первое десятилетие X века и нужно считать началом христианизации алан» [8, с. 35-36; 86-88; 639-640]. Однако для нас такое утверждение отнюдь не убедительно и, более того, воспринимается как *сознательное умаление* семантической значимости и символической роли восточно-христианского архитектурного наследия, как настойчивого и планомерного *омоложения* конкретной даты крещения алан.

В связи с тем, что высокопочтеннейший Зосима - архиепископ Владикавказской и Аланской епархии Русской Православной Церк-

ви, ректор Владикавказского Православного духовного училища, с минувшего года готовится торжественно отметить Юбилейную дату - 1100-летие Крещения Алании, решительно заявляем: *нет никаких оснований для объявления такого религиозного праздника, ибо оно в корне неверно* [9, с. 2]. Поэтому обращаюсь к здравомыслящим, передовым представителям осетинской интеллигенции и довожу до всех и каждого о предстоящем праздновании мнимой, не имеющей прямого отношения к крещению алан, даты. В острой полемике со священником Саввой - секретарем Владикавказской и Аланской епархии РПЦ, наконец-то нам удалось достичь общего мнения и прийти к конкретному выводу: недавно обнаруженный палеографический факт имеет прямое отношение к открытию в Алании, в очередной раз, всего лишь византийской кафедры, но не более того [10]. Еще конкретнее: ныне можно отметить Юбилейную дату - 1100-летие со дня создания последней Византией архиепископской кафедры в Алании, но отнюдь не акта крещения алан, не отсчета истории христианства в Алании и не создания Аланской Апостольской Церкви [11, с. 15-58]. Вполне ясно, что организация у алан своей архиепископской кафедры, подчиненной Константинополю, по времени совпадает с началом третьей волны активной, массовой христианизации Алании целой группой миссионеров и явным усилением византийских интересов в Алании. В первое патриаршество константинопольского патриарха Николая Мистика в 901 - 907 годах в Аланию были отправлены византийские миссионеры. Во второе патриаршество константинопольского патриарха Николая Мистика в 912 - 925 годах была создана Аланская христианская кафедра. По возвращении проповедников в Константинополь патриарх Николай Мистик рукоположил в архиепископы Алании Петра, который вскоре отправился в Аланию и совершил восшествие на престол - в 914 году возглавил вновь созданную Аланскую архиепископскую кафедру [12, с. 135-148 и 178-183].

Немеркнущими показателями и зримыми, телесными определителями сакрального характера горно-языческого верования и культовой системы восточно-христианской религии являются, в контексте исторической закономерности этнокультурного развития автохтонного ираноязычного общества, безмолвные свидетели Кобано-Тлийской и Аланской эпохи - это, прежде всего, творения местных мастеров: 1) квадратные в плане и утоняющиеся к вершине объемы башенных сооружений, а также 2) квадратные в плане, утоняющиеся по вертикали объемы, завершающиеся пирамидально-ступенчатой

формой покрытия склеповые сооружения - оба на территории Центрального Кавказа; 3) произведения декоративно-прикладного искусства, отличающиеся пластичной формой, изобразительным сюжетом и орнаментальным мотивом; 4) пирамидально-ступенчатой формы с рудиментарным внутренним пространством святилища в горах и предгорьях Центрального Кавказа; 5) гробница зально-сводчатой архитектуры монастыря Иоанна Крестителя (середина VII века); 6) усыпальница зально-сводчатой архитектуры в древнем поселении Нузал Алагирского ущелья, вероятно, пристанище последнего воинственного лидера аланов Ос-Багатара; 7) церкви зально-сводчатой архитектуры в Восточной Алании: Зруг, Тли, Регах и другие - в Тулетии, а также: Тхоба-Ерды, Алби-Ерды, Таргим и другие в Ассинской котловине - в Ингушетии; 8) храмы центрально-купольной архитектуры в Западной Алании: 8.1. крестовидной композиции храм св. Богородицы монастыря Иоанна Крестителя (середина VII – IX вв.) на плато горного отрога Сенты, по левому берегу реки Теберда; 8.2. крестово-купольной структуры храм Шоана на горном хребте южного отрога горы Монах, по левому берегу реки Кубань; 8.3. крестообразной композиции Южный храм; 8.4. крестовидной композиции Средний храм; 8.5. крестово-купольной структуры Северный храм - все три храма на территории изумительной горизонтальной плоскости Аланской Митрополии, примыкающей справа к реке Большой Зеленчук. В интерьерах почти всех указанных нами храмов сохранились следы монументальной живописи [13, с. 16]. Кстати, важно отметить, что два выдающихся творения горно-кавказского архитектурного синкретизма, - Сентийская гробница и Нузальская усыпальница, - вобрали в себя ведущие особенности и черты, как предшествующего традиционного зодчества языческой эпохи, так и признаки новой восточно-христианской мемориальной архитектуры [14; 15].

Так же нас, представителей осетинской интеллигенции, не устраивают повсеместно установленные на территории республики освященные кресты, являющиеся символическим выражением православного духа народа и восточно-христианской идеологии страны. Для нас крайне важно, чтобы Владикавказская Аланская епархия устанавливала присущие для Аланской Апостольской церкви кресты с равноконечными рукавами, документальным свидетельством которого является поныне сохранившийся крест восточного фасада Зругского храма, а также и крест, изображенный в монументальной фресковой живописи апсиды храма св. Богородицы монастыря Иоанна

Крестителя, локализованного на плато горного отрога Сенты, поэтому ныне именуемого Сентийским храмом. Отношение священнослужителей Владикавказской Аланской епархии к столь сомнительной и якобы Юбилейной дате, ввело в заблуждение и Главу Республики Северная Осетия-Алания Т.Д. Мамсурова, с легкой подачи которого дата крайне нелепого и надуманного юбилея увековечена в образе уже отчеканенной и выпущенной в обращение памятной серебряной монеты номиналом 3 рубля.

Литература:

1. *Резник О*. Кино об истинной вере осетин // Газета «Пульс Осетии», 2014. - № 27 (520) от 15 июля 2014 года, стр. 1 и 3. Эта и все остальные цитаты, не обозначенные конкретной ссылкой, извлечены из этой статьи.

2. См. источниковедческие исследования: Мученичество и жития святых Армянской Апостольской церкви. Ер.,1992; Драсханакертци И. История Армении / Пер. с древнеарм. яз. М.О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 2011; Габриелян Р.А. Армяно-аланские отношения (I - X вв.). Ереван, 1989; Гаглойти Ю.С. Алано-Георгика. Владикавказ, 2007, а также позицию 4 в данном примечании

3. *Митрополит Гедеон*. «История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России». Москва-Пятигорск, 1992. С. 59-60.

4. Православная энциклопедия. Том II. М., 2001. С. 372.

5. *Архиепископ Макарий*. История христианства в России до равноапостольного Князья Владимира. 2-е изд. СПб, 1868. С. 88.

6. Даты в отдельных томах фундаментального энциклопедического издания «Православная энциклопедия». Том I. М., 2000.

7. *Марковин В.И*. К вопросу о язычестве и христианстве в верованиях горцев Кавказа // Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Нальчик, 1972. Вып. VI. С. 257-259. Весьма отрадно, что известный московский историк и археолог обратил внимание на специфические особенности проявления язычества у коренных горских народностей Центрального Кавказа.

8. *Кузнецов В.А*. Христианство в Алании до X века // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Цхинвал, 1978. Вып. XXIII. С. 35-36. См. также: Кузнецов В.А. О распространении христианства в Алании // Литературная Осетия. Владикавказ, 1988. № 72. С. 86-88; Кузнецов В.А. Христианство у алан // Осетинская этнографическая энциклопедия / Составитель Л.А. Чибиров.

Владикавказ, 2012. С. 639-640: ил., а также см. позицию № 4 настоящих Примечаний.

9. Текст «Посвящается грядущему 1100-летнему юбилею Аланской Церкви (914-2014)» на контртитуле книги, см.: Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М., 2011

10. Автор этих строк 19 февраля 2014 года специально навестил в Резиденции Владикавказской Аланской епархии РПЦ отца Савву (Мориса Гаглоева) на предмет обсуждения столь важной проблемы. В итоге пришли к единому мнению, что это не может быть датой крещения алан, а скорее всего, - дата основания византийской Кафедры в Аланской епархии, что и состоялось в 914 году».

11. *Виноградов А.Ю*. Очерк истории аланского христианства в X - XII вв. // KANIEKION. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2006. С. 102-155.

12. См.: Nicolaus Mysticus. Epistulae / Ed. R. J. H. Jenkinsand L.G.Westerink // Corous Fontium Historiae Byzantinae. Washington (D.C.), 1973. Vol. 6;

13. *Кузнецов В.А.* Зодчество феодальной Алании. Владикавказ, 1977.

14. По сведениям византийских исторических источников в середине VII века в Алании функционировал монастырь Иоанна Крестителя, который автор этих строк склонен локализовать на плато горного отрога Сенты.

ПРОЦЕСС УПРАЗДНЕНИЯ АЛБАНСКОЙ ЦЕРКВИ В РОССИЙСКИХ И АРМЯНСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Гусейнов Р.(Азербайджан, Баку)

Данная статья посвящена драматическим страницам Албанской церкви, которая долгие века играла роль духовного центра для христианских народов Кавказа. По мере ослабления влияния Албанской церкви, она столкнулась с попытками Армянской церкви Эчмиадзина поглотить ее. В XVII-XVIII вв. между албанским Гандзасарским патриархатом и армянским Эчмиадзинским католикосатом шла ожесточенная борьба за власть и влияние на паству.

Патриархи Гандзасара долго боролись с Эчмиадзином, а когда все-таки на некоторое время были вынуждены подчиниться, то это вызвало серьезные волнения среди албанского населения Карабаха, не желавшего становиться паствой Армянской церкви Эчмиадзина. В результате, группа албанских церковников создала недалеко от Гандзасара новую албанскую резиденцию в монастыре «Трех Младенцев», где выбрала своего патриарха. Монастырь «Трех Младенцев» вел борьбу с Армянской церковью Эчмиадзина и с Гандзасарской патриархией, ставшей зависимой от Эчмиадзина. Относительно этих событий, в предисловии к переводу «Джамбра», армянский историк П.Т. Арутюнян отмечает: *«Гандзасарский престол с 40-х годов XIII в. до конца XVIII в. находился в руках хаченских феодалов Хасан-Джалалянов и вел самостоятельную, независимую от Эчмиадзина политику вплоть до 30-х годов XVII в., до перехода Эчмиадзина в руки патриархов - выходцев из Сюнийской пустыни. Тогда гандзасарские патриархи признали первенство Эчмиадзина и выразили готовность подчиняться ему. Этому способствовали также волнения среди населения, которые усилились и приняли наиболее острый характер в конце XVII в., когда в Карабахе, недалеко от Гандзасара, появился новый, самозванный патриарх, объявивший престольным центром монастырь «Трех младенцев»…»* [4, с. 11].

В период прихода царской России на Кавказ в XIX веке, Албанская патриархия Карабаха продолжала отстаивать свою независимость от армянского Эчмиадзина. Однако Армянская церковь, заручившись поддержкой России, смогла добиться упразднения Албанской Автокефальной Церкви и передачи всех албанских храмов, архивов и паствы в руки Эчмиадзина.

Армянский писатель XIX века Раффи (Акоп Мелик-Акопян) в своем труде «Меликства Хамсы», относительно Гандзасара писал: *«Известно, что католикосат Агванка существовал на протяжении пятнадцати веков, начиная от времен Григориса* (внук святого Григора Просветителя - Р.Г.) *до 1828 года. Резиденцией католикосам служили различные монастыри страны Агванк, а в последнее время - монастырь Гандзасар в провинции Хачен Карабаха* [3, с. 38]. *«Не следует забывать, что епархией католикосата Агванка являлся не только Карабах, но и Гандзак, Шемаха, Нуха, Дербент и другие провинции»* [3, с. 50].

Раффи писал об карабахских христианах: *«Этот народ привык жить независимо от Эчмиадзина, иметь свое особое духовное правление, каким был на протяжении веков католикосах Агванка»*[3, с.

74-75]. Раффи описывает тяжелую борьбу, которая разыгралась между албанскими католикосами с одной стороны и армянским католикосом с другой. В этой борьбе победителем вышел армянский Эчмиадзинский католикос, который при поддержке царской России прибрал к рукам все албанские храмы, их архивы и паству: *«Вскоре после возвращения католикоса Саргиса в Гандзасар между ним и Эчмиадзином возник новый спор. Причиной его было тщеславие католикоса… Во время своего пребывания в Грузии отправился в Эчмиадзин, где дал обещание не пользоваться титулом и печатью католикоса, а удовлетвориться титулом и печатью архиепископа... Но сразу же после возвращения в Карабах он вновь стал называть себя католикосом Агванка и пользоваться католикосскими правами... Из Эчмиадзина потребовали, чтобы он выполнил данное им обещание, но он не только игнорировал это требование, но, прибегнув к защите преемника Ибрагим-хана Мехти-хана, объявил себя полностью независимым от Эчмиадзина. Эта междоусобица продолжалась целых три года, до тех пор, пока высшее духовное управление Эчмиадзина с помощью русских властей принудило в 1815 году Саргиса отказаться от титула католикоса и принять титул митрополита с правами архиепископа. Так завершилась история католикосата Агванка, восходящая к временам Григориса - внука Просветителя»* [3, с. 93-94].

Из вышеприведенного текста становится ясно, что армянские церковники, заручившись поддержкой русского самодержавия, смогли свергнуть Албанского католикоса. То есть, армянский причт Эчмиадзина, пользуясь непосредственной поддержкой Святого Синода Русской Православной Церкви (РПЦ), фактически заставил Албанского католикоса Саргиса отречься от власти в пользу нового католикоса армян. Также Эчмиадзин с помощью русских властей принудил в 1815 году Саргиса отказаться от титула католикоса и принять титул митрополита с правами архиепископа. Именно здесь кроется разгадка того, каким образом армяне упразднили Гадзасарский католикосат в пользу Эчмиадзинского и стали по совместительству - «древними» жителями Карабаха. В российских документах [2, с. 79-81] есть письмо последнего албанского патриарха Израиля, который гневно отмечает факт постепенного упразднения Албанской церкви и переподчинения ее Араратскому (Эчмиадзинскому) католикосу, не имевшего никакого отношения до этого к албанам, чья патриархия находилась в Карабахе в Амараском монастыре (ныне оккупированный Ходжавендский р-н Азербайджана). Патриарх отмечает, что они

по вере армяне (монофизиты-григорианцы), и никогда не подчинялись и не относились к Араратской (Эчмиадзинской) патриархии.

«Письмо Агванского патриарха Израиля къ гр. Гудовичу, отъ 19-го августа 1806 года. Около 1400 летъ, какъ св. Григорія Великo-Армянскаго внукъ Григорій же былъ посвященъ Армянскаго монастыря, состоящаго въ Карабаге, патріархомъ, и все живущие Армяне въ Карабаге, Елисаветополе, Шеки и Ширване, то-есть область Агванская досталась ему въ епархію, – въ особое полное его распоряженіе, которое право для онаго монастыря и продолжалось до сего времени, и бывшіе Араратскіе патріархи никакого дела не имели и никогда до оной не касались, а всегда зависело въ полномъ распоряженіи одного Амарскаго патріарха…» [2, с. 79].Однако, несмотря на просьбы албанского патриарха, самодержавие осуществило переподчинение албанских церквей Эчмиадзину, в результате чего начался бунт, возглавленный албанским патриархом Израилем [1, с. 80]. В итоге самодержавие подавило бунт, албанские церкви и паства были подчинены Эчмиадзинскому католикосу, а албанский патриарх Израиль изгнан. Вскоре он скончался, после чего Эчмиадзинская церковь стала умолять самодержавие отдать ей в подчинение церкви и паству в Карабахе и Гяндже [2, с. 81].Таким образом, армяно-хайский этнос претендовал на древнее и богатое наследие различных христианских народов Кавказа, который в народе называли «армянами» за их григорианское вероисповедание. Просьба Эчмиадзина была выполнена - руками самодержавия Армянская церковь полностью присвоила и уничтожила наследие, храмы, культуру и народы Кавказской Албании.

Именно так армяно-хайиские церковники упразднили Гандзасарский албанский католикосат. Со стороны Эчмиадзина оказывалось всестороннее принуждение албанского католикоса отречься от своих законных прав в пользу Армянской церкви, где в итоге при поддержке царской России, армяне добиваются подчинения себе епархий албанского католикосата, снижения его сана до митрополита, а затем и вовсе упразднения Албанской Автокефальной Церкви. После этого, в течение XIX-XX вв. армяно-хайиские церковники и националисты смогли переписать богатое духовное, культурно-историческое и архитектурное наследие кавказских народов, исповедовавших армянское григорианство. Затем появилась «древнеармянская» историческая концепция, которая легла в основу идеологии армянских националистов, боровшихся за создание на Кавказе мифической «Великой Армении». Эта борьба обернулась кровопролит-

ными столкновениями и массовыми этническими чистками, а также почти полным забвением богатого наследия христианских народов Кавказа, которые много веков объединяла Албанская церковь.

Литература:

1. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК), под редакцией А.П. Берже. Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, Тифлис, АКАК, том II, 1868 г.

2. АКАК, том III, 1869 г.

3. *Раффи.* Меликства Хамсы, перевод с армянского Л. М. Казаряна. Издательство «Наири», Ереван, 1991г.

4. *Симеон Ереванци*. Джамбр. Памятная книга, зерцало и сборник всех обстоятельств Святого престола Эчмиадзина и окрестных монастырей. Изд. восточной литературы. М. 1958, © текст Арутюнян П. Т.

ДАГЕСТАНСКИЙ ВЕКТОР В КАВКАЗСКОЙ ПОЛИТИКЕ РОССИИ В НАЧАЛЕ XIX ВЕКА

Гапуров Ш.А. (Россия, Грозный)

В отличие от Кабарды и Чечни, где с конца XVIII в. царские власти взяли курс на установление своего контроля, жестко подавляя любое проявление непокорности, в Дагестане в это время царизм проводил осторожную политику, практически не вмешиваясь в его внутренние дела. В Петербурге исходили из того, что «…Дагестан, объемлющий пространство и неприступного порядка в горах Кавказских, представляет по наблюдению с нашей стороны особенный образ правления с сиими народами, различный от употребляемого с персиянами» [1]. Российские власти и в начале XIX в. действовали в Дагестане (за исключением Джаро-Белоканской области) дипломатическими средствами, проводя «политику ласканий», покупая лояльность местных владельцев чинами и высокими жалованьями. Именно порождением этой политики и был Георгиевский договор 1802 г. Он показал стремление России и дагестанских феодалов к сохранению ранее уже сложившегося между ними военно-политического союза. Наиболее последовательными союзниками России в Дагестане были шамхал Тарковский и остальные кумыкские князья. Считаясь официально на российской службе, они в 1805

г. изъявили готовность «усердствуя пользе России…, предохранять границу от хищнических покушений, начиная от Щедринской станицы даже за Кизляр» [17, с. 269] .

Князь П.Д. Цицианов был противником вассально-союзнических отношений между Россией и горскими владельцами, считая, что они только мешают установлению российской власти в регионе. Присоединение значительной части Закавказья к России в 1804-1805 гг., отдельные успехи русской армии в войне с Ираном вновь убедили его в универсальности военных средств при покорении Кавказа. С началом русско-иранской войны Цицианов, вопреки указаниям Петербурга о необходимости «кроткого и ласкового обхождения» с дагестанскими владельцами, переходит к тактике грубого и жесткого давления на них, требуя безусловной покорности. Подобная политика Цицианова не могла не вызвать резкое недовольство у дагестанских владельцев. Все действия П.Д. Цицианова и в Дагестане, и в целом на Кавказе были порождены глубокой убежденностью, что здесь единственное средство политики - внушение страха. В рапорте Александру 1 от 7 апреля 1805 г. он это выразил (имея в виду Дагестан) предельно четко: «Не могу … не повторить всеподданнейше пред Вашим Имп. В-м., что все сии уверения и покорность возрождены страхом, коего действия суть единственные средства к содержанию всех соседственных ханов в тишине и спокойствии, без чего никакие предприятия не могут иметь успеха» [2].

Просчетами, недальновидной политикой царской администрации на Северном Кавказе умело пользовалась ирано-турецкая агентура. Начиная войну с Россией в 1804 г., персидский двор большие надежды возлагал на антироссийское восстание в Дагестане, что поставило бы закавказскую русскую армию меж двух огней. С началом войны многочисленные иранские агенты стали подбивать дагестанских ханов к войне с Россией, обещая за это немалые деньги от имени шаха. «От персидского шаха ко всем дагестанским владельцам предписано было, - говорилось в донесении П.Д. Цицианова в октябре 1804 г., - чтобы они прислали нарочных к нему для получения денежных награждений из казны, почему Али-Султан, Ших-Али-хан и Хамбутай послали с уверениями, ежели они получат великое награждение, то будут служить ему верно» [10, с. 786]. В фирманах шаха к дагестанским владельцам активно использовался и религиозный фактор - защита ислама от «русских гяуров» [16]. Однако большинство дагестанских владельцев не поддалось на уговоры ирано-турецкой агентуры и сохранило верность России. Этому способство-

вали ряд факторов: к началу Х1Х в. было уже очевидно, что Иран и Турция в военно-экономическом отношении намного слабее России и последняя выигрывает борьбу за Кавказ; во-2-х, до 1805 г. Россия придерживалась с дагестанскими феодалами вассально-союзнических отношений, давала им чины и жалованье и не требовала исполнения никаких повинностей;[20, с. 56] их права и привилегии оставались неприкосновенными и была надежда, что это положение сохранится и впредь; в - 3-х, к началу XIX в. многие дагестанские территории были тесно связаны с Россией торгово-экономическими отношениями и просто не могли без них обходиться. Не зря царские власти использовали право торговли для горцев в российских пределах как поощрение за покорность.

Некоторые дагестанские владельцы к началу XIX в. чувствовали себя настолько тесно связанными с Россией, что пытались даже участвовать в решении вопросов, касающихся управления северокавказским регионом. Так, аксаевский владелец Хаджи Муса-Бек в мае 1806 г. писал в Петербург: «Что касается до народов: Андреевского, Аксаевского, Кумыкского и черкесского, преданных престолу империи всероссийской, то все они крайне желают определения в здешний край такого главного командующего, который бы подобно бывшему там графу Валериану Алексеевичу Зубову, не делал бы никакого различия в христианах и магометанах и все единодушно говорят, что есть ли бы должность сия была поручена знающему здешние обстоятельства Ивану Петровичу Горичу, то все они почли бы оное не иначе, как особенное к себе монаршею милостию и исполняли бы высочайшие повеления охотно» [3]. Однако российское командование на Северном Кавказе ни тогда, ни позже (вплоть до назначения наместником Кавказа князя А. Барятинского в 1856 г.) не хотело допускать представителей горской аристократии к решению вопросов о политическом статусе края и управления им.

И все же широко развернутая в Дагестане антироссийская агитация Ирана, подкрепленная золотом и щедрыми подарками, находила отклик среди отдельных феодалов, и ранее известных своей проиранской ориентацией, а также «среди одурманенной мусульманской религией части населения» [12, с. 34]. Наиболее открытую и активную проиранскую позицию заняли Ших-Али-хан Дербентский и Сурхай-хан (Хамбутай) Казикумухский, к которым примкнули Али-Султан Дженгутайский, родственник Султан-Ахмед-хана Аварского, старшина Алисканд и некоторые другие феодалы. Они стали призывать горцев Дагестана к «священной войне» с Россией. Когда этот

лозунг не нашел особой поддержки среди населения, они стали собирать наемные отряды.

В начале 1806 г. кизлярский комендант М.А. Гоколов сообщал Глазенапу, что «казикумухский хан Хамбутай как из родных горских деревень, так и некоторых подвластных андреевских владельцев собирает к себе людей с обещанием платить каждому по 45 рублей для приумножения при себе войска; а те, соединенно бы с дербентским Ших-Али-ханом - поставить себе не только в оборону против России, но и всю возможность употреблений приостановить дальнейшие действия г-на ген.- от- инф. и кав. кн. Цицианова с корпусом» [17, с. 270]. Для создания наемного войска из дагестанцев персидский двор отпустил в 1806 году 30 тыс. червонцев [21].

В начале 1806 г. иранское командование, терпя в Закавказье неудачи от российских войск, разработало план совместного с дагестанцами наступления. Согласно ему, Сурхай-хан, Ших-Али-хан, владельцы Шекинский и Шемахинский, а также примкнувшие к ним другие феодалы должны были открыть военные действия против российских войск и отвлечь их от Елизаветполя к Нухе, а от Алазани - к Джарам «…и тогда пересечь им сообщение и дороги к отступлению, истребить плоты, паромы и занять все переправы» [13, с. 30]. На помощь Сурхай-хану и его союзникам должны были прибыть иранские войска во главе с Аббас-Мирзой (иранский принц, наследник престола и командующий войсками Ирана) и грузинским царевичем Александром [13, с. 32]. Объединенные силы дагестанцев и иранцев должны были окружить и уничтожить российские войска прежде, чем подоспеет помощь из Тифлиса [18, с. 235-236] .

Н.А. Смирнов писал: «Многие видные представители класса феодалов (царевич Александр в Грузии, хан Кахикумухский Сурхай и др.) выступали в качестве инициаторов и организаторов движений, направленных против России. Поскольку эти движения ставили своей целью борьбу с колониальным режимом царизма, а крестьянские массы вносили в них идею борьбы против эксплуататоров, в том числе и против собственных феодалов, эти движения пользовались большой популярностью» [19, с. 181-182]. Вряд ли подобная оценка справедлива в отношении действий Сурхай-хана Казикумухского, царевича Александра, Ших-Али-хана Дербенсткого в 1806-1813 гг., которые фактически помогали Ирану захватывать свою родину. Именно потому их и не поддержали в массе своей даже собственные подданные, которые по обычаям обязаны были пойти за своими владельцами.

В.Г. Гаджиев совершенно справедливо указывал, что попытки Ших-Али-хана и Сурхай-хана в период русско-иранской и русско-турецкой войн начала XIX в. организовать сопротивление русским войскам не следует считать борьбой за сохранение независимости [11, с. 170]. Подобную же точку зрения высказывал и Г.А. Джахиев: «В конкретной исторической обстановке того периода борьбу Сурхай-хана и Ших-Али-хана против России нельзя рассматривать как борьбу за независимость. Они встали на сторону врагов своего народа. Их антирусская позиция скорее была продиктована борьбой за власть, ради которой они готовы были пойти на все» [12, с. 18]. Действительно, одно дело, когда северокавказские горцы и отдельные феодалы в периоды антиколониальных выступлений против России устанавливали связи с Ираном и Турцией, в надежде получить от них помощь оружием и финансами и совсем другое - когда оказывается прямая военная помощь Персии в захвате собственной страны. А именно такой характер носила деятельность Сурхай-хана и его союзников в 1804-1812 гг., когда шах открыто пытался захватить Закавказье и Дагестан. А что означало иранское господство и иранское завоевание - это хорошо было известно дагестанскому народу из своего исторического прошлого.

План совместных действий части дагестанских феодалов и иранских войск создавал серьезную угрозу для российской армии в Закавказье и в целом российским позициям на Кавказе. От кавказского командования требовались срочные меры, чтобы сорвать иранский план.

В Петербурге, как мы отмечали впереди, весной 1806 г., в соответствии с «Предначертаниями» А.Чарторыйского, решено было отказаться от наступательной тактики на Северном Кавказе. В особенности это относилось к Дагестану, которому в этом документе уделялось больше всего внимания. Это свидетельствовало о том, что в тот период царское правительство придавало этому региону исключительно важное стратегическое значение. В нем отмечалось, что большинство дагестанских владельцев считаются в российском подданстве, хотя оно и носит «токмо наружный характер» и «ни мало недействительно»[4]. «Из знатнейших дагестанских владельцев Сурхай-хан Хамбутай Казы Кумыцкий, есть един непокорившийся под российскую державу», - подчеркивалось в «Предначертаниях». В то же время А. Чарторыйский советует быть осторожным по отношению к Казыкумухскому владельцу, поскольку тот имеет значительное влияние в Дагестане. «Благоразумие и храбрость его, - отмечает-

ся в документе, - привели к нему почтение … всех горских народов. Неоднократно испытал он силы свои бесчетные против русского оружия. Должно ожидать, что со временем необходимость заставит его прибегнуть к Российскому покровительству…» [5]. Здесь нужно обратить внимание на то, что, несмотря на известные антироссийские настроения Сурхай-хана, в Петербурге его не считают явным врагом России и выражают надежду на установление с ним подданнических отношений. Тем самым для кавказской администрации оставляется поле для политического маневра в отношениях с этим непоследовательным, но влиятельным дагестанским владельцем.

В Петербурге в целом знали о попытках Ирана поднять в Дагестане антироссийское восстание, осознавали и возможные пагубные последствия в случае их успеха. Тем не менее, правительство не планировало введение войск в Дагестан, исходя из нескольких соображений: оно опасалось, что это может вызвать сопротивление у дагестанского населения; не было гарантий, что большинство дагестанских владельцев сохранят свою лояльность при вступлении российской армии в их владения.

Войск на Кавказской линии было мало и поэтому в Петербурге не решались оголить ее, направив в Дагестан их основной костяк. Не была исключена и возможность вторжения горцев из-за Кубани, из Кабарды и Чечни в российские пределы, так как и в этих районах активно работала ирано-турецкая агентура. Небольшой же экспедиционный отряд в случае вооруженного сопротивления дагестанцев мог быть разбит и тогда ситуация в Дагестане вообще вышла бы из-под контроля российских властей. Наконец, Россия пыталась начать мирные переговоры с Персией и прекратить с ней войну в виду осложнения российско-турецких отношений. В случае вступления российских войск в Дагестан и их неудачи здесь эта цель стала бы недостижимой.

Исходя из всего этого, Министерство иностранных дел во «всеподданнейшем докладе» от 16 апреля 1806 г. рекомендовало в отношении Дагестана иную тактику: «…Дагестан непременно и надолго еще нужно держать в блокаде, не поддаваясь ни мало во внутренность гор, хотя бы представилась к оному временная удобность. Ибо между могущей быть пользою и опасностью нет никакой соразмерности» [6]. Однако кавказское командование не стало прислушиваться к этим указаниям Петербурга. У него было свое видение военно-политической ситуации в Дагестане.

После убийства Цицианова среди кавказского командования некоторое время наблюдалось определенное замешательство. Тем не менее, командующий войсками на Кавказской линии г.-м. Глазенап, узнав об активизации антироссийских сил в Дагестане, решил предпринять срочные меры, не ожидая указаний из Петербурга. «Предвидя, что все дагестанские племена, воспользовавшись случаем, обрушатся на Грузию…», он в начале апреля 1806 г. (когда в Петербурге еще только обсуждали вопрос об изменении политики на Северном Кавказе) отправил с Кавказской линии к границам Дагестана Троицкий пехотный полк с 6 орудиями и стал готовить для похода туда экспедиционный отряд. Ситуация в Дагестане «…обязывает меня отвратить от общего предприятия, - доносил Глазенап в Петербург, - и сделать диверсию движением отряда войск из Кизляра ко владениям дагестанским» [7].

В середине апреля отряд перешел Терек и стал на Кумыкской равнине [15]. Только уже выступив в поход, Глазенап поставил об этом в известность Петербург. В рапортах от 24 апреля (к этому времени он еще не мог получить из столицы одобренные царем «Предначертания» Чарторыйского) и 20 мая 1806 г. генерал излагает цели похода и свое видение путей усмирения Дагестана. Глазенап всячески пытается успокоить Петербург, заявляя, что не собирается действовать силой против всех дагестанских владельцев, что его поход носит масштабно-ограниченный характер.

В рапорте от 24 апреля, отправленного сразу же после переправы через Терек, он докладывает А. Чарторыйскому: «…Ненужным полагаю раздражать дагестанских владельцев нашествием на их владения понеже хотя оные и посягнули поднять оружие, но не произвели ничего в действо на границах Грузии». Целью своего похода Глазенап называет наказание лишь одного Сурхай-хана Казыкумухского, «дерзнувшего сделать нападение обще с лезгинами на Александрийский редут» и которому надо «дать восчувствовать … силу российского оружия» [8].

В рапорте от 20 мая генерал пишет, что предпринятый им поход в Дагестан - это лишь демонстрация силы, чтобы удержать дагестанских владельцев от антироссийских выступлений. «…Сей поход не что иное, как диверсия для отвращения Дагестана от покушений на Грузию, который устрашен будучи якобы приближением многочисленной армии, с трепетом ожидает на кого падет ярость наказания и отказались от всех предложений Баба-хана и бакинского Гусейн-Кули-хана к содействию… Притом я чистосердечно осмелюсь пред

высочайшей особой Его императорского величества объяснить, что отряд столь малочислен, что никакого чувствительного вреда не может нанести Дагестану, огражденному трудностями местных положений. …А мне только дойти до Тарков, и отобрать от всех владельцев залоги верности… и под предлогом их покорности возвратиться на линию…» [8].

Эти донесения Глазенапа свидетельствуют, что он не ставил себе задачу военным путем покорить Дагестан. Очевидно, что чувствовал он себя весьма неуверенно и конец похода представлялся ему довольно туманно. Это была отчаянная попытка (действительно, очень смелая) при крайней малочисленности войск на Кавказской линии, небольшими силами удержать дагестанских владельцев от антироссийского восстания и, в крайнем случае - выступить против Ших-Али-хана и Сурхай-хана - если они не изъявят покорность. Поведение остальных дагестанских владельцев для Глазенапа казалось трудно предсказуемым, так как еще в июле 1805 г. П.Д. Цицианов предупреждал его, что шамхал Тарковский, Али-Султан Дженгутаевский и Ших-Али-хан Дербентский «отправили от себя посланца к Баба-хану сердарю с изъяснением о готовности их содействоать ему против России…» [10, с. 784].

Однако, как уже отмечалось выше, большинство дагестанских владельцев сохранило верность России в период русско-иранской войны 1804-1813 гг. и поход российских войск в Дагестан в 1806 г. превратился в самое настоящее «триумфальное шествие». Уже в апреле, в самом начале похода, Глазенап сообщает в Петербург, что шамхал Тарковский «истинно приверженный и верный подданный Е.И.В., во всех случаях оказывает свою помощь и усердие» [9]. Позже войско шамхала присоединилось к российской армии. 2 июня 1806 г. Глазенап доносит А. Чарторыйскому, что «по прибытии моем в Кизляр удостоверился я, что дагестанские владельцы вообще повергают себя к покровительству всемилостивейшего нашего государя за исключением дербентского хана…»[9]. Уцмий Каракайтагский и Табасаранские владельцы также предложили Глазенапу свою военную помощь. Всячески помогали русским войскам и жители Приморского Дагестана: строили и чинили мосты, дороги, изъявляли желание вступить в российскую армию и участвовать в войне с Ираном и поддерживающим его феодалами [14].

Литература:

1. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1807 г. Оп. 10. Д. 2. Л. 46

2. АВПРИ. Ф. СП ГА. 1-13, 1803 г. Оп. 10. Д. 9 (п. 6). Л. 4
3. АВПРИ. Ф. СП ГА. 1-13. 1801-1814 гг. Оп. 10. Д. 5. Л. 79, 79 об.
4. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1806 г. Оп. 10. Д. 2. Л. 87 об.
5. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1806 г. Оп. 10. Д. 2. Л. 46-46 об.
6. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1806 г. Оп. 10. Д. 2. Л. 88 об. – 89
7. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-9. 1801 г. Оп. 8. Д. 2. Л. 21.
8. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1806 г. Оп. 10. Д. 2. Л. 136 об.
9. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1806 г. Оп. 10. Д. 2. Л. 134 об.
10. АКАК. Т. 2.
11. *Гаджиев В.Г*. Роль России в истории Дагестана. М., 1965
12. *Джахиев Г.А*. Россия и Дагестан в начале Х1Х века. Махачкала, 1985
13. *Дубровин Н.Ф*. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 5. СПб, 1887
14. История Дагестана. В 4 т. Т. 2. М.. 1968
15. *Короленко П.П.* Двухсотлетие Кубанского казачьего войска. 1696-1896. Екатеринодар, 1896
16. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 4259. Ч. 1. Л. 164
17. Русско - дагестанские отношения в XVIII - нач. XIX в. Сборник документов. М., 1988
18. Утверждение русского владычества на Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1901
19. *Смирнов Н.А.* Политика России на Кавказе в ХУ1-Х1Х вв. М., 1958
20. *Хашаев Х.М.* Общественный строй Дагестана. М., 1961
21. ЦГИА РГ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 367. Л. 1-2.

ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКО-ЧЕЧЕНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЕДИНСТВА

Гапуров Ш.А., Бугаев А. М. (Россия, Грозный)

У кавказоведов нет единства взглядов об этапах российско-горских взаимоотношений до XX века. По нашему мнению, многовековая политика России на Северном Кавказе может быть разделена хронологически на четыре этапа:

1) вторая половина XVI - конец XVII века, когда происходит закладка ее основ, намечаются стратегические цели, путем «проб и ошибок» идет поиск оптимальных форм и методов установления

российского влияния в крае, форм взаимоотношений с местными народами, Россия закрепляется на дальних кавказских рубежах;

2) XVIII век - переходный период в кавказской политике России, когда она явственно начинает одерживать верх в борьбе с Турцией и Ираном за Северный Кавказ, а в отношениях с горцами происходит постепенный переход от «политики ласканий» к политике силового давления;

3) первая четверть XIX в., когда российское правительство начинает устанавливать свое реальное господство на Северном Кавказе предельно жесткими, военно-силовыми методами, что явилось основной причиной Кавказской войны 20-50-х годов XIX в.;

4) конец 1820-х годов - 1864 год, время российско-горской (Кавказской) войны, завершившееся окончательным присоединением Северного Кавказа к России, полным установлением здесь российского господства [5; с. 4, 146].

XVI - середина XIX в. - это время сложных, далеко не прямолинейных взаимоотношений между Россией и горскими народами, когда «…помимо войн, грабительских набегов, оборонительно-наступательных союзов и контр-союзов, существовали отлаженные торговые, политико-дипломатические, культурные связи на всех уровнях, династические браки, личная дружба и симпатии между правителями и пр. …Граница между Российским государством и местными раннеполитическими образованиями находилась в подвижном состоянии, представляла собой не только линию вооруженного соприкосновения (даже в период Кавказской войны), но и своего рода контактно-цивилизационную зону, где развивались интенсивные хозяйственные, политические, личные (куначеские) связи. Шел процесс взаимопознания и взаимовлияния народов, ослаблявший вражду и недоверие…» [6, с. 129].

Своеобразными вехами в становлении и развитии политических отношений между Россией и горскими владельцами (или обществами) становилось подписание соглашений о верности и подданстве горцев России, в которых оговаривались, как правило, права и обязанности сторон. Как известно, первыми акт о вступлении в российское подданство подписали кабардинские феодалы. В 1558 г., когда почувствовали резко возросшую турецкую угрозу для своей страны, они заключили с Москвой соглашение, ставшее «…образцом для последующих договорных грамот, заключаемыми Москвой с северокавказскими феодалами» [1, с. 44]. За российское покровительство и защиту своих интересов кабардинцы обязаны были выставлять вой-

ска против врагов России, от них требовалось полное и безусловное подчинение. Нарушение горской стороной взятых на себя обязательств предусматривало серьезное наказание. В российско-кахетинском документе, подписанном в 1589 г., указывалось: «Если какой-нибудь князь или мурза Шевкалов или Черкесов, или другого какого народа окажет непокорность воле царской, в таком случае князь Александр (кахетинский царь. - Г.Ш.) и его преемники должны соединить свои войска с войсками астраханского и терского воевод, чтобы совокупными силами укрощать таковых возмутителей» [2, с. 162].

В 1588 году в Москве побывало и вайнахское посольство во главе с Батаем, которое просило Москву о подданстве и покровительстве. Ходатайство было удовлетворено, и «…под власть Московского государства отошла очень важная в плане дальнейшего продвижения на Северный Кавказ и в Закавказье территория окоцкой (т.е. чеченской. - авт.) земли»[8, с. 15]. К концу XVI в. покровительство России признавали территории равнинной и юго-восточной Чечни, а также имевший важное торгово-экономическое и военно-стратегическое значение район Ингушетии - Дарьял и Ларсов кабак [8, с. 17].

В течение XVII века чеченские посольства неоднократно посещали Москву, развивая и укрепляя российско-чеченские отношения. Не ослабли эти связи и после смерти Петра I, хотя российское правительство в целом потеряло интерес к кавказским делам (это будет продолжаться вплоть до воцарения Екатерины II). В середине XVIII в. решением Коллегии иностранных дел постоянное царское жалованье получали 50 чеченских узденей и четверо князей: Росланбек Айдемиров, Алисултан и Алибек Казбулатовы, Турлов, [11, с.74] Россия не хотела терять своих позиций в Чечне, более того, стремилась их расширить и укрепить. Однако в Чечне в это время не было ярких политических лидеров. Нет и своих феодалов. Это сложный вопрос: почему в Чечне даже к началу XIX в. не было своих феодалов и не было таких же относительно развитых феодальных отношений, как в соседних регионах - Кабарде, Осетии, Дагестане, Адыгее.

Российские же власти, устанавливая свое влияние над горскими народами, в первую очередь опирались на местных феодалов. В этих условиях (при отсутствии феодалов у чеченцев) российские власти стали насаждать в Чечне власть соседних феодалов, прежде всего, кабардинских и дагестанских - Айдемировых, Чапаловых, Турловых, Казбулатовых, Черкасских и пр. Закрепляя союз с ними, царские власти стали даже выплачивать им жалованье из казны – 50 рублей в

год[4, с 468]. Сами эти феодалы настойчиво стремились к сотрудничеству с российской администрацией, понимая, что без ее поддержки им не удержать свою власть над чеченцами. М.М. Блиев полагал, что уже с первой трети XVIII в. в Чечне создавалась «российская система управления» - «…управление посредством дагестанских и кабардинских феодалов», и к середине XVIII в. она «…обретала форму устойчивой доктрины» [3, с. 78].

К середине XVIII в. значительная часть чеченцев, учитывая выгоды торгово-экономических связей с русскими поселенцами, «…обнаруживали относительную устойчивость в отношениях с Россией». [3, с. 68] В 1747 г. российское подданство приняли жители крупнейших чеченских обществ: Чебутли, Шали, Герменчик и Алды. [14, л. 1 об. - 2] Видимо, В.А. Потто не без оснований отмечал, что к середине XVIII в. большая часть Чечни считалась в российском подданстве [10, с. 72].

В пророссийской ориентации для чеченцев главными стимулами являлись расширение торговли в российских пределах (крепостях и русских поселениях) и мирное сосуществование с русскими. В этом плане несколько спорным является утверждение Ю.Ю.Клычникова о том, что покровительством России «…стремятся заручиться те горские народы, которые собственными силами не могли обеспечить свою безопасность от внешней угрозы. Подтверждает это целая череда присяг на верность России, инициированная ингушами (1770 г.), осетинами (1774 г.), большинством чеченских обществ (1781 г.)» [9, с. 8].

В отличие от других горских народов Северного Кавказа, в XVI-XVIII вв. для чеченцев не было внешней угрозы. Ни Османская империя, ни Крымское ханство, ни Иран никогда не пытались захватить Чечню. Это объяснялось географическим положением Чечни, расположенной в середине северокавказского региона. Чтобы дойти до Чечни, Турции и Крымскому ханству необходимо было сначала захватить Кабарду. Как показала история, этого сделать они не были способны. Наступательный, захватнический порыв иранцев разбивался героическим сопротивлением дагестанцев. Так что чеченцы стремились к союзу с Россией не столько из-за внешней угрозы, сколько из-за желания установить взаимовыгодные добрососедские узы, в т.ч. и экономические.

В XVIII в. торгово-экономические связи чеченцев с Россией и народами Кавказа, установленные еще в XVI в., значительно окрепли и расширились. Чеченцы были заинтересованы в дальнейшем закре-

плении отношений с Россией и в плане политическом. Тем более, что в XVIII в. чеченцы начинают массово осваивать бассейн реки Терека, а при этом требовалось вступать в договорные отношения с представителями российской власти. В результате в 1780 г. целый ряд чеченских старшин инициировали переговоры с российскими представителями в крае для подписания новых соглашений о подданстве чеченцев России [12, л. 3].

В 1781 году в селении Чечен большинство старшин равнинных чеченских обществ подписали «Договор» о вступлении чеченцев в подданство России. Причем в преамбуле документа подчеркивалось, что чеченцы давно уже находятся в подданнических отношениях с Москвой. Согласно документу, в Чечне сохранялось «внутреннее самоуправление», но в качестве высшей власти здесь устанавливалось российское управление: «Владельцев наших почитать и во всем им повиноваться» [13, л. 22-23]. Однако в качестве представителей российской власти к чеченцам вновь назначались кабардинские и дагестанские князья. Тем самым российская администрация в крае показывала, что она не извлекла никаких уроков из прошлого опыта российско-чеченских взаимоотношений. Ведь именно с назначения соседних феодалов владельцами над чеченскими обществами началось охлаждение в русско-чеченских отношениях в начале XVII в.

Чеченцы, начиная с 1757 г., многократно восставали против феодалов-«варягов», изгоняли их из своих селений. Царствующий двор должен был понять, что чеченцы абсолютно нетерпимы к иноземным феодалам. В этом были едины как рядовые общинники, так и нарождающаяся чеченская феодальная верхушка. В то же время чеченцы, согласно ст. 9 «Договора» от 1781 г., получали право неограниченной торговли в русских пределах. Во многом именно ради этого чеченцы соглашались прекратить набеги на российские поселения, выдавать аманатов и принять князей-«варягов».

Российская сторона считала, что с подписанием «Договора» 1781 г. вопрос о присоединении Чечни окончательно уже решен. В этом состояла ошибочность российской политики того времени. Чеченская сторона трактовала этот договор (как и все предыдущие) совсем по-иному. Чеченцы, как и горцы в целом, не воспринимали различные соглашения с Россией как действительное присоединение к ней, с соответствующими последствиями: потерей независимости, установлением российских порядков и т.д.

Договор 1781 г. о принятии равнинными чеченцами российского подданства можно было бы рассматривать как присоединение Чечни

к России. Но, как нам представляется, это был всего лишь промежуточный этап в длительном процессе интеграции Чечни и России, правда, весьма важный. В 1807 г. эти же чеченские общества еще раз подпишут новый документ о принятии чеченцами российского подданства. Причем чеченская делегация на этот раз будет принята в Тифлисе наместником Кавказа графом Гудовичем, а сам документ будет отослан в Петербург, в министерство иностранных дел, для утверждения и «вечного хранения». Некоторые историки считают, что именно в 1807 году, с подписанием этого документа, Чечня была присоединена к России [7].

Таким образом, есть несколько дат - 1588, 1781 и 1807 годы, каждая из которых может быть взята за точку отсчета времени присоединения Чечни к России. Но есть и немало авторов, которые доказывали, что Чечня окончательно была присоединена к России лишь в 1859 г., с окончанием Кавказской войны на Северо-Восточном Кавказе.[15, с. 67-104] Видимо, поэтому правильнее будет говорить о том, что процесс присоединения Чечни к России начался в конце XVI в. и завершился в 1859 году. Присоединение Северного Кавказа к России было длительным и сложным историческим процессом, результатом взаимного притяжения России и горских народов. При этом Россия использовала разнообразные средства и методы: политические, экономические и военные.

В советском/российском кавказоведении нет единого критерия, по которому можно было бы судить о конкретном времени присоединения того или иного народа Северного Кавказа к России. Когда отмечались юбилеи присоединения к России Кабарды, Карачаево-Черкесии, Ингушетии, Осетии, за основу брались даты подписания первого документа (соглашения) об установлении российского покровительства (подданства) над тем или иным горским народом. Хотя за этим, на протяжении многих лет, никаких конкретных шагов по установлению своей власти на данной территории Россия не предпринимала. Более того, подобные документы в последующий период заключались между горцами и Россией неоднократно. Например, Ингушетия - в 1770 и в 1810 гг., Чечня - в 1588, 1781, 1807 годах и т.д. В каждой такой дате много своих уязвимых мест.

Нам представляется, что более правильным и плодотворным было бы признать другой принцип в исследовании вопроса присоединения горских народов Северного Кавказа к России: что этот акт был не единовременным. Это был сложный, многоэтапный и длительный во времени исторический процесс. И подписание первого российско-

горского документа об установлении российского подданства над тем или иным народом - это лишь первый шаг, начало долгого пути присоединения этого народа к России. Тогда вырисовывается следующая картина: присоединение Кабарды к России началось в середины XVI века, с 1557 года, и завершилось приблизительно в начале 20-х годов XIX в.; Чечня: 1588 – 1859 годы; Дагестан: конец XVI в. - 1813 год; Адыгея: 1829 -1864 годы; Ингушетия: 1770 год - начало XIX в.

На длительном и многоплановом пути присоединения народов Северного Кавказа к России были и политико-экономическое сближение, установление и развитие культурных связей, распространение российской административной власти на той или иной территории, недочеты и ошибки с обеих сторон, которые нередко приводили к вооруженным столкновениям. Но, в конечном результате горские народы Северного Кавказа оказались в составе Российского государства, у них появилась перспектива поступательного развития.

Литература:

1. *Ахмадов Я.З.* Очерки политической истории народов Северного Кавказа в XVI- XVII вв. Грозный, 1988

2. *Белокуров С.А*. Сношения России с Кавказом. М., 1888

3. *Блиев М*. Россия и горцы Большого Кавказа: на пути к цивилизации. М., 2004

4. *Бутков П.Г*. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. Т. 1. СПб. 1869

5. *Гапуров Ш.А*. Политика России на Северном Кавказе в первой четверти Х1Х века. Диссерт. д.и.н. М.. 2004

6. *Дегоев В.В.* Кавказ в структуре российской государственности: наследие истории и вызовы современности // Институт цивилизации (Владикавказ). Вестник Института цивилизации. Владикавказ, 1999

7. Документальная история образования многонационального государства Российского. В 4 кн. Кн. 1. Россия и Северный Кавказ в XVI- XIX вв. М., 1998

8. *Исаева Т.А*. политические взаимоотношения Чечено-Ингушетии с Россией в конце ХУ1-первой половине XVII в. // Взаимоотношения народов Чечено-Ингушетии с Россией и народами Кавказа в XVI-начале XX вв. Грозный, 1981.

9. *Клычников Ю.Ю., Линец С.И.* Северокавказский узел: особенности конфликтного потенциала (исторические очерки). Пятигорск, 2008
10. *Потто В.А*. Кавказская война. Т. 2. Ставрополь, 1992
11. РГВИА. Ф. 482. Оп. 1, д. 1. Л. 74
12. РГВИА. Ф. 52. Оп. 1/194. Д. 243. Л. 3
13. РГВИА. Ф. 52. Оп. 1/194. Д. 286. Л. 22-23
14. ЦГА РД. Ф. Кизлярский комендант. Д. 3372. Л. 1 об. – 2
15. *Исаев С.-А. А*. Присоединение Чечни к России. Аграрная политика царизма и народные движения в крае в Х1х веке. Грозный, 2012

УСТАНОВЛЕНИЕ В ДЕРБЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ВЛАСТИ

Гапуров Ш.А., Магомаев В.Х., Мусаев И.Л. (Россия, Грозный)

В 1804 году между Россией и Ираном началась очередная война. Одной из главных причин этой войны была борьба между этими государствами за Кавказ в целом и за Дагестан, в частности. В 1806 году Петербург, стремясь укрепить тыл воюющей в Закавказье российской армии, направил в Дагестан российские войска. Большинство дагестанских владельцев поддержали Россию против Ирана.

Когда в Петербурге увидели, что явную непокорность в Дагестане оказывают только правитель Дербентского ханства Ших-Али-хан и Сурхай-хан Казыкумухский, здесь было принято решение извлечь из ситуации максимум выгоды. Глазенап, командующий российской армией, получил приказ захватить Дербент, занимавший важное стратегическое место на берегу Каспийского моря, как промежуточное звено между Россией и Закавказьем. Непокорный Дербент мешал движению русских войск к Баку. К тому же его опасно было оставлять в тылу отряда, направляющегося на покорение Бакинского ханства. В июне Глазенап двинулся к Дербенту. Правитель Дербента Ших-Али-хан решил вместе с наемным лезгинским войском пытался оказать сопротивление российской армии. Однако население Дербента не хотело войны и выступило за мирную сдачу города.

Ших-Али-хан не пользовался ни поддержкой, ни уважением у подвластного ему населения. «Погрузясь во все пороки и злодеяния…», он «…похищал девиц, лучших красавиц в Дербенте, отнимал

супруг у отчаянных мужей, и после со смехом отсылал их обратно; ни слезы красавиц, ни бешенство мужей, ни просьбы отцов и матерей не смягчали сладострастного деспота» [13, с. 5]. Дербентское население ожидало российские войска как своих освободителей и когда Ших-Али-хан не согласился с его требованием сдать город без боя, против него было поднято восстание. Ших-Али-хан бежал в горы к Сурхай-хану [1, с. 156]. П.Г. Бутков так описывал эти события: «Возмущение, вспыхнувшее в Дербенте вследствие расточительного и распутного поведения Шейх-Али-хана, усиливается при вести о походе русских. Хан принужден бежать, а жители тогда же извещают о том глазенапа, изъявляя свою покорность и прося его поспешить занятием города войсками. 24 июня. Дербентские жители приведены к присяге на подданство России» [9, с. 384].

22 июня русские войска без боя вошли в Дербент, правителем которого был назначен один из преданных России азербайджанских ханов - Албена-бек Ахматов. 26 июня Глазенап докладывал Александру I: «…Столь славный древний персидский город Дербент покорен отрядом войск под начальством моим без урона и пролития крови»[2]. Бежавший в горы Ших-Али-хан попытался собрать силы для возвращения Дербента. Крайне заинтересован в удержании этого города-порта в руках Ших-Али-хана был и шахский двор, считавший, что это не только важный стратегический пункт, но и плацдарм, очаг для поддержания постоянной напряженности в Приморском Дагестане. Возвращение Дербента могло бы повлиять и на позиции остальных дагестанских феодалов. Поэтому Тегеран срочно направил Ших-Али-хану крупную сумму денег и военную помощь. Архивный источник сообщает: «по слухам, на помощь к ним (сторонникам Ших-Али-хана. - Г.Ш.) прибыл даже персидский отряд в две тысячи человек с четырьмя орудиями. Но русские быстро рассеяли отряды Ших-Али-хана, Сурхай-хана и заставили персов поспешно отступить…» [16].

Учитывая важное стратегическое положение Дербента, в нем было установлено прямое российское управление. Ханство же Дербентское было передано шамхалу Тарковскому за его «верную службу» России. В грамоте Александра 1 шамхалу от 10 сентября 1806 г. отмечалось: «…В вознаграждение усердия к службе и верности к императорскому престолу нашему пожаловать в достоинство хана Дербентского…позволяем вам пользоваться всеми доходами хана Дербентского по прежним правам и обычаям, за исключением города

Дербента и доходов оного, которые должны поступать в нашу императорскую казну» [18, с. 271-272].

Титул дербентского хана был закреплен за шамхалом наследственно. Следует отметить, что в 1806 г. целый ряд дагестанских феодалов оказали серьезную помощь российским войскам. В списке для награждения, представленном генералом Глазенапом в Петербург, указывалось: «Мегди хан Тарковский: оказал многие верноподданические услуги во время бытности генерал-лейтенанта Глазенапа в Дагестане. Брат шамхала кн. Шабаз Бамбетов. Мирза Гиреев Кайсух Оралов. Нынешний правитель Дербента Алнабек Ахматов. Способствовали низложению Дербентского Ших-Али-хана. Приличное жалованье и знаки отличия».

Победа русского оружия в Дагестане была облегчена и тем, что на ее стороне активно выступили и некоторые азербайджанские владельцы. Так, 9 мая 1806 г. у местечка Гюниюк состоялся серьезный бой между отрядами Сурхай-хана (сюда входили казыкумухцы, джарцы, аварцы) и союзником России Селим-ханом Шекинским. Еще до подхода российских войск, задержавшихся из-за трудностей перехода через горы, шекинцы разбили Сурхай-хана. Он потерял около 1 тыс. человек убитыми, более 800 человек попало в плен. Сам Сурхай-хан и его сын были ранены. Генерал Глазенап в донесении А.А. Чарторыйскому от 6 июня 1806 г. докладывал: «Вашему сиятельству имею честь почтеннейше донести о разбитии Сурхай-хана Хамбутайского и казыкумыцкого 9-го числа прошедшего мая, Селим-ханом Шекинским без содействия отряда российских войск, расположенного в его владении.

…Притом доношу о выгодах, полученных чрез сие победу тем, что изменнические горские селения не только делаются теперь покорными, подают лучших своих старшин в аманаты и обязуются всю невнесенную доселе ими дань уплатить без промедления и впредь вносить оную» [3].

Из Дербента российские войска под командованием генерала Булгакова (в августе 1806 г., по настоянию нового главнокомандующего на Кавказе И.В. Гудовича Глазенап был отправлен в отставку и вместо него командующим войсками на Кавказской линии был назначен Булгаков, отозванный из запаса) направились к Баку. Город был взят без боя. Отсюда Булгаков выступил к Кубе, который являлся владением Ших-Али-хана. На этот раз хан даже не попытался оказать сопротивление, и российские войска свободно вступили в город. «Ших-Али-хан … прислал к нему (Булгакову. - Г.Ш.) с покорною,

принося раскаяние свое в учиненных им поступках и принята от него присяга на верноподданство» [4]. Тем не менее, Булгаков, не веривший в искренность Ших-Али-хана, отстранил его от управления Кубинским ханством, разрешив ему проживание (без права выезда) в выбранной им деревне. Однако хан в очередной раз нарушил данную им присягу и бежал в Казикумух [17].

Тем временем ситуация на самой Кавказской линии становилась весьма напряженной. «Оставленная почти без войск», Линия «…переживала тяжелое время. На всем ее протяжении происходили беспрерывные грабежи и хищнические набеги горцев»[15, с. 631]. Кроме того, на зиму был запланирован поход в Чечню. Тем не менее, Булгаков решил перед уходом из Дагестана или окончательно разгромить, или привести к присяге последнего непокорного дагестанского хана - Сурхай-хана Казикумухского.

В начале декабря 1806 г. российские войска вышли к аулу Цейхур, находившегося почти в центре Казикумуха и предъявили Сурхай-хану ультиматум: подписать трактат о подданстве России или его владение будет занято. Согласно условиям трактата, Сурхай-хан должен был выплачивать ежегодно 7 тыс. червонцев в российскую казну, выдать в аманаты одного из своих сыновей и дать разрешение на постройку российской крепости на территории своего владения.

Под предлогом того, что его не устраивают выдвигаемые российской стороной условия, Сурхай-хан долго тянул с подписанием соглашения. «Сопротивление казикумухского хана подписать трактат было настолько упорно, а желание графа Гудовича привести его в подданство России настолько непреодолимо, - писал Н.Ф. Дубровин, - что он не мог скрыть своего нетерпения, подписал трактат ранее хана, решился сбавить дань до 3. 000 червонцев и уничтожить пункт о построении крепости для русских войск в Казикумухском владении…» [11, с. 83-84].

Сурхай-хан собрал до 20 тыс. вооруженных людей, но он уже испытал на себе силу российского оружия и знал о высокой боеспособности русских солдат; российский же отряд был немногочисленным, измотан длительными переходами и потому обе стороны не особенно стремились к вооруженному столкновению. С учетом всего этого российская сторона ставила весьма скромную задачу: «…наклонить Сурхай-хана ко вступлению в формальные обязанности подданства»[5]. Переговоры затянулись и «…позднее время года и опасение быть застигнутым зимою в горах заставили Булгакова удовольствоваться одною присягою хана Казыкумухского» [5].

В 1806 г. практически все дагестанские владельцы и часть «вольных обществ» приняли или вновь подтвердили свое подданство России [10, с. 189]. Документ свидетельствует: «Владельцы дагестанские бывали всегда независимы от Персии и независимо каждый управлял своим владением, состоя с давних времен под покровительством и подданством России. Дербент, Тарку, владельцы каракайтагские, табасаранские, аварские и другие суть неоспоримые тому доказательства» [8]. 3 декабря 1808 г. Александр I указывал Гудовичу: «Если вы признаете за нужное для прекращения колебаний мыслей в тамошних народах и дабы знали они, что … области, прибегающие под мою защиту, не могут быть отлучны от оной, довести до сведения ханов и владельцев Дагестана, Ширвана и всех областей, входящих в предначертанную границу, что отныне, впредь, Кура, Аракс и Арпачай имеют быть границей между российским и персидским владениями (таким образом, Чечня и Ингушетия также оказывались внутри российских владений. Г.Ш.) я разрешаю вам сделать в том смысле от имени вашей прокламацию» [12, с. 6]. Наместник Кавказа А.П. Тормасов 3 июля 1810 г. писал министру иностранных дел Н.П. Румянцеву, что все дагестанские владения, кроме ханства Казикумухского: «…находятся в прямом подданстве его императорского величества», «…приобретенные оружием или трактатами сведенные в непосредственное подданство России» [6].

Таким образом, можно говорить о том, что в 1806 г. де-факто состоялось присоединение Дагестана к России. Крупнейший востоковед XIX в. М. Казем-Бек также считал, что «…окончательное покорение Дагестана русскими» произошло в 1806 г. [14, с. 36]. В пользу этого утверждения свидетельствует и то, что именно с 1806 г. царские власти начинают устанавливать прямое российское управление в отдельных частях Дагестана (в Дербенте, Кубе), отстраняют одних дагестанских ханов от власти (Ших-Али-хана в 1806 г., Сурхай-хана в 1812 г.) и передают их владения (или часть их) другим феодалам (шамхалу, Аслан-беку и др.). И, наконец, начинают устанавливать в некоторых дагестанских владениях налоги - дань в российскую казну «…как явный знак покорности» [7]. Россия действует с 1806 г. в Дагестане как на собственной территории: «Все эти приобретения окончательно утверждены были за Россией в 1813 г. Гюлистанским договором, которым Персия отказалась от всех притязаний на Грузию и Дагестан», - отмечал источник XIX в. [19, с. 283]. Гюлистанский мирный договор лишь юридически, формально, с точки зрения международного права, оформил присоединение Дагестана к России.

Литература:

1. *Бакиханов А.- К. А*. Гюлитан-Ирам. Баку, 1926
2. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1806-1807 гг. Оп. 10. Д.5. Л. 25
3. АВПРИ. СП ГА. 1-13. Оп. 10. Д. 6. Л. 1, 1 об., 6 об.
4. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13. 1805 г. Оп. 10. Д. 9. Л. 116.
5. АВПРИ. Ф. СП ГА. 1-13, 1806-1811 гг. Оп. 10. Д. 6.Л. 14, 15 об.
6. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13, 1806-1811 гг. Оп. 10. Д. 6. Л. 28.
7. АВПРИ. Ф. 161. СП ГА. 1-13, 1806-1811 гг. Оп. 10. Д. 6. Л. 16.
8. АКАК. Т. 3.
9. *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Т. 3. СПб, 1869.
10. *Гаджиев В.Г*. Роль России в истории Дагестана. М., 1965
11. *Дубровин Н.Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб, 1886. Т. 5. СПб, 1886
12. *Дубровин Н.Ф*. Деятельность Тормасова на Кавказе // Военный сборник. 1877 № 9.
13. *Зубов П.* Подвиги русских воинов в странах Кавказских с 1800-го по 1834 г. Т. 1. Ч. 1. СПб, 1836
14. *Казем-Бек М.* Избранные произведения. Баку, 1985
15. *Потто В.А*. Кавказская война. Т. 1. Ставрополь, 1994
16. РГВИА. Ф. 482. Д.143. Л. 19.
17. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 6164. Ч. 34. Л. 140-144.
18. -дагестанские отношения в XVIII - начале XIX в. Сборник материалов. М., 1988
19. Очерк Кавказской войны // Военный сборник, 1864

АРМЯНЕ В ИСТОРИЧЕСКИХ СУДЬБАХ ДЕРБЕНТА И ЮЖНОГО ДАГЕСТАНА (IV- НАЧ. XX ВВ.)

Геворкьян Д.П. (Россия, Махачкала)

Но не надлежит истине быть сокрытой, а свету - запертым.
Моисей Каланкатуаци.

На части территории Дагестана со II века до н.э., как известно, располагалось государство Кавказская Албания, или Алуанк, как ее называли историки того времени. Она располагалась между Кавказским хребтом и реками Курой, Алазанью и Самуром. На основе анализа многочисленных трудов древних авторов Страбона, Арриана,

Птолемея, Плиния и др. армянский историк Седрак Бархударян в работе «Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений» пришел к выводу о том, что армянский царь Тигран Великий (95-55 гг. до н.э.) был заинтересован в том, чтобы Кавказская Албания была независимым, союзническим государством, и что армяно-албанские взаимоотношения были исключительно дружественными (например, римляне совершали карательные походы против албанцев, как союзников армян). По словам Бархударяна, «…трудно указать в мире еще два других таких народа и государства, которые в условиях многовекового соседства оставались бы в таких дружественных и союзнических отношениях, как Албания и Армения»[1, с. 17-18, 23].

С началом нашей эры и возникновением христианства одним из первых мест, куда его последователи несли христианские идеи, стал южный Дагестан, в то время - территория Кавказской Албании и ее соседей. Согласно церковной письменной традиции, в окрестностях Дербента в I в. н.э. выступал с проповедями Егише (Елисей) - ученик апостола Фаддея (Дади), который вместе с апостолом Варфоломеем проповедовали христианство в Персии и на Кавказе. Армянские авторы называли горный проход Дербента «Чора пахак» [1, с. 115].

Историк VII века Моисей Каланкатуаци (Мовсес Каганкатваци) в «Истории страны Алуанк» пишет, что после мученической смерти Фаддея «...Елиша был рукоположен [в епископы] святым Иаковом - братом Господним, первым патриархом Иерусалима. Затем, взяв себе в удел Восток, он из Иерусалима направился в Персию и, минуя Армению, пришел к мазкутам и стал проповедовать в [стране] Чола. И в разных местах учил он многих, возвещая о спасении» [2, кн. 1, гл. 6]. Мазкуты (маскуты), или массагеты - это ираноязычное племя проживало от реки Куры до реки Самур, а также и до Дербента.

Как пишет Мовсес Хоренаци в «Истории Армении» [3, кн. 3, гл.3], «горцакалы»[4] северо-восточных стран Кавказа обратились к армянскому царю Трдату III Великому (285-330), выразив желание перейти в христианство.

Выбор царя Трдата остановился на внуке армянского католикоса, святого Григория Просветителя - 15-ти летнем отроке Григорисе, который был рукоположен в «епископы Иверии и Алуанка» и отправился туда, чтобы утвердить эти страны в христианской вере. Фавстос Бузанд в «Истории Армении» [5, гл.6] так описывает личность Григориса, которого он именует «католикосом Иверии и Албании»: «Он был проповедником истин-

ной христианской веры и поражал и изумлял всех своим строгим, нестерпимо трудным аскетическим образом жизни...».

После проповедей в Иверии и в ряде районов Кавказской Албании, епископ Григорис, по словам Бузанда, «прибыл в стан аршакидского царя мазкутов, имя которого было Санесан». Из «Истории страны Алуанк» мы узнаем, что Григорис взял с собой частицы мощей святых Захарии и Пандалиона [6]. Слова Хоренаци рисуют нам картину мученического конца Григориса и позволяют определить время его трагической гибели: «Но когда пришла весть о кончине Трдата, варвары, по проискам … погрязших в постоянной лживости алванских мужей, убили блаженного, растоптав его копытами лошадей на поле Ватнеан близ моря, называемого Каспийским». Как известно, царь Трдат умер в 330 году, следовательно гибель Григориса произошла ненамного позднее.

Ученики перевезли тело Григориса в монастырь Амарас (совр. Нагорный Карабах) и похоронили его там, после чего его могила была потеряна. Мощи святого были вновь обретены в 489 г. албанским царем Вачаганом III. Григорис причислен Армянской Апостольской церковью к лику святых, день памяти святых сыновей и внуков Григория Просветителя, в том числе и Григориса, отмечается ежегодно в августе месяце, согласно церковным календарям, гибель св. Григориса датируется 335 либо 337 годами [7].

Дагестанский историк-краевед Евгений Козубский в «Истории Дербента» 1906 года пишет, что Григорис был убит на Ватнианской (Ватнийской) равнине, «…которая, по преданию, находилась в 30-ти верстах к югу от Дербента, близ села Молла-Халил, где стоит часовня во имя Григориса» [8, с. 12]. Часовня зафиксирована в известных на сегодня письменных источниках с середины XIX века, реставрировалась в 1879 году на средства Елизаветы Кочкачанц, в 1916 году была перестроена на средства двух братьев из крупного российского купеческого рода Ванецянц (Ванецовых), и в этом виде сохранилась до наших дней [9, с. 77-87]. В селе Молла-Халил на границе еврейского кладбища и станции Гуллар находилось древнее кладбище, которое называлось Погос-булаг («родник Погоса»). Надгробные плиты были полностью покрыты колючим кустарником и недоступны. В конце XIX века епископ Макар Бархутарянц смог расшифровать 27 надписей, которые имели датировки армянскими годами с 20-го по 1170 (571 - 1721 гг.) [1, с. 135].

Хотя посланный в Албанию Григорис погиб, албанский царь Урнайр из династии Аршакидов, по дошедшим до нас сообщениям

источников, принял христианство. Позднее создатель армянского алфавита Месроп Маштоц (361-440), который вместе с албанским священником Бениамином работал и над албанским алфавитом, как сообщается в «Истории страны Алванк», был вынужден возобновлять и укреплять «…веру христианскую, распространив проповедь Евангелия в гаваре Ути, в Албании, в Лпинке, в Каспии, до ворот Чора, а также среди других племен» [2, кн. 1, гл. 27].

В начале V века иранские Сасаниды включили ослабевшее от их нападений Албанское царство и сопредельные армянские провинции Утик и Арцах в одну административную единицу, за которой сохранилось название «Албания», «Арран», «Алуанк», при этом позднее средневековые авторы стали называть часть этой территории «Армянская Албания», или «глубинная Армения» [1, с. 26-27, 29, 31-33]. В начале VI в. в Прикаспий продолжают проникать христианские миссионеры. Армянский епископ Макар, прибывший в страну гуннов в 548 г. приступил к строительству христианских церквей из кирпича[10]. Во второй половине V в. албанский царь Вече II сделал Дербент главным христианским оплотом Албании в борьбе с зороастризмом. Зороастризм был религией завоевателей - иранцев, местное же население не воспринимало чуждую им религию [10].

В «Истории страны Алванк» говорится, что Вече был христианином по отцовской вере, которую утвердил Урнайр, затем его заставили перейти «в веру магов», но он решил вернуться к христианству, выразил открытое неповиновение персидскому царю Перозу, «…разрушив сторожевой проход Чола», собрал против него объединенное войско с участием маскутов и «горских царьков», успешно «…не за царство воевал, а за веру в Бога боролся» [2, кн. 1, гл.10].

Дворец албанского католикоса существовал в Дербенте вплоть до X века [2, кн. 3, гл.16], однако в середине VI века католикос Аббас перенес резиденцию из Дербента в Партав [2, кн. 2, гл.4; кн. 3, гл. 24] (вблизи совр. г. Берда на границе Нагорного Карабаха). Это было связано с тем, что, находясь близко от Дербентского прохода, светские и духовные власти Албании часто подвергались опустошительным набегам степных народов [1, с. 34]. Как писал академик С. Т. Еремян, нападения хазар, которые разоряли цветущие области Албании и Ирана, побудили правителей из династии Сасанидов начать строительство стен в Дербенте [11, с. 36].

Арабские историки и географы приписывают строительство каменных стен царю Хосрову I Ануширвану (531-579). Защита Кавказской оборонительной линии давалась Сасанидам нелегко. Для охра-

ны этого защитного пояса необходимы были значительные силы, и Сасаниды раздали царские (шахские) титулы вождям местных племен, живших в окрестностях каждого укрепленного пограничного отрезка, и назначили их защитниками своих границ. Но местные силы были недостаточны, поэтому сюда были переселены целые племена, которые обосновывались у важных участков защитной линии как вооруженное население. Из таких племен в источниках упомянуты таты, дейлемцы, лагичи и курды. Среди таких «надежных» воинов-переселенцев, согласно информации тех же арабских историков, числятся также воины-армяне [1, с. 126-127].

Арабский историк Белазури (820-892) пишет, что Хосров поселил там народ, «прозванный им сиясиджин» [12, с. 6-7], под этим именем, по мнению Еремяна, имелись в виду жители Сюнии (Сисакана) - области на территории совр. Зангезура и Карабаха, входившей в состав Армении. Арабский географ Ибн-ал-Факих, произведение которого «Книга стран» приводится в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», ссылается на не дошедшие до нас произведения другого автора - Ахмеда ибн-Вадыха Испагани. Испагани, описывая дербентскую стену, писал: «Говорят, что мужчины из жителей Армении обязаны охранять эту стену и ворота; над каждым проходом привешаны ворота, и ширина стены на вершине ея такова, что по ней проедет 20 всадников (в ряд) не теснясь» [13, с. 23-25]. Евгений Козубский в «Истории Дербента» также приводит выдержки из «Книги о податях» автора по имени Абдул Фарадж Кулама, который пишет, что Ануширван заселил земли вблизи Дербента «…отрядами из своего войска по имени сиясаджийцы» [8, с. 35].

Из этих сообщений арабских источников следует, что Сасаниды для охраны пограничных укреплений образовали военные поселения из жителей Сюнии, которые в интересах Сасанидов сумели наладить контакты с местными племенами. Еремян отмечает, что «…население этих военных поселений, конечно, осталось на месте и в эпоху арабов и позже играло видную роль в этих районах»[11, с. 38-40]. Бархударян добавляет, что сюникские армяне, поселившиеся в окрестностях Дербента, позднее вошли в «царство Дербента» X-XII веков [1, с. 130-132].

В «Истории страны Алуанк» зафиксировано, что посланец Вараз-Трдата, «князя Алуанка», епископ Исраэл, рукоположенный католикосом Алуанка Елиазаром (к. VII века), обратил в христианство многие страны гуннов и хазар, он и его помощники держали путь туда, где принял мученическую смерть святой Григорис: «Так, утом-

ленные и обессиленные они шли еще много дней, пока не прибыли в древнюю царскую резиденцию, в ту самую, где был удостоен венца мученика католикос Алуанка святой Григорис, внук великого Григора. Выйдя оттуда, через несколько дней они достигли ворот Чора, вблизи Дарбанда» [2, кн. 2, гл. 39].

В первой половине VIII века арабы превратили Дербент, переименованный ими в Баб аль-абваб («Ворота ворот»), в один из главных опорных пунктов ислама, в городе разместились арабские гарнизоны, полководец Маслама переселил в окрестности 24 тысячи арабов [10]. Территория Албании вошла в состав халифата как часть наместничества Арминия (с центром в Двине) и оставалась в его составе до конца IX века, а местное христианское население исламизировалось.

К началу VIII в. албанская христианская церковь, еще в годы становления связанная духовным родством с Армянской Апостольской церковью, потеряла самостоятельность, и католикос албанский стал рукополагаться армянским католикосом. Это было связано, в том числе, и с тем, что в приходах албанской церкви на правом берегу Куры преобладало армянское население, а прихожане на территориях, лежащих по левому берегу Куры до Каспия, включали лишь одну народность - удин, которые пользовались письменным армянским языком, сохраняя этническую самобытность; в XVIII веке несколько тысяч удин были обращены в ислам [1, с. 36, 122]. Албанский католикосат юридически просуществовал до начала XIX в., затем был упразднен, а соответствующие приходы были подчинены непосредственно Эчмиадзинскому католикосату [14].

Седрак Бархударян писал о том, что армянский историк-хронограф первой половины XII века Маттэос Урхаеци упоминает в стране Албании о некоем армянском царстве X-XII веков со столицей в Дербенте [1, с. 97]. В своем труде Урхаеци пишет: «Были и другие армянские цари в стране Дарбанд, что именуется и Капанк, граничащей с Озами и Аланами...». Среди имен армянских царей в конце упоминается Григор, сын Синекерима [15, с. 231]. Бархударян уверен, что усыпальница этих царей находилась южнее Дербента, на кладбище нынешнего села Хачмаз, в доказательство своих слов он ссылается на то, что исследователи конца XIX века епископы Саргис Джалалянц и Макар Бархутарянц переписали в Хачмазе и издали эпитафии царей «Сенекарима и Григора Крейсара», эти цари имели родственные связи с царской династией Сюника [16, с. 134].

С. Бархударян отмечает, что коренные племена Албании к IX-X векам по своей религии были разделены на две группы - христианскую и мусульманскую. Исламизированные албанцы в основном стали союзниками господствовавших арабских эмиров и во многом были вовлечены в сферу ирано-арабской культуры, а христиане стали этнической основой для албано-армянских политико-административных единиц - царства Багратидов Шаки-Эрети и Дербентского армяно-албанского царства. При этом в эпоху развитого средневековья под Албанией понималось «…удино-армянское христианское общество смешанного этнического характера, подразумевающее единство в религии, в социальной и культурной областях» [1, с. 123].

Посетивший Дербент в 1479 г. венецианский дипломат И. Барбаро сообщает о жителях восточной части Дагестана: «Многие из них христиане, из которых часть верует по-гречески, часть по-армянски, а другие по-католически». Однако к рубежу XV-XVI веков поддержка христианства извне прекращается, хотя английский путешественник Х. Барроу (1580 г.) свидетельствует о людях «армянского вероисповедания» и об армянском кладбище в г. Дербенте [17, с. 38].

С. Бархударян отмечает еще одну примечательную особенность: до конца XVII века в долине реки Самур вплоть до окрестностей Дербента армяне жили плотной массой, в некоторых селах, расположенных по соседству с татами, они говорили на татском, так как из-за своей оторванности от основных областей обитания армян потеряли родной язык, хотя и сохранили религию и самоназвание «армяне» [1, с. 132-133].

В «Истории Дербента» Евгений Козубский пишет, что к концу XVII века относится известие, в описании которого упоминается армянская деревня под Дербентом. В 1669 году астраханец Иван Исаев был послан проводить патриарха Александрийского до Шемахи, на обратном пути он остановился в армянской деревне под Дербентом, и именно туда «…Дербентский салтан прислал к нему стрельца», затем еще раз прислал своего человека, чтобы «…Иван со всеми государевыми людьми из армянской деревни ехал в Дербент» [8, с. 69].

После Каспийского похода 1722 года правительство Петра I привлекало сюда христианское население, в основном армян и грузин, а так же переселяло русское население, исповедующее православие, в приграничные зоны. Евгений Козубский пишет, что Петр I в инструкции генерал-майору М. А. Матюшкину, которого он оста-

вил командующим, указал отдельно следующее: «…ежели будущим летом станут приходить торговые и ремесленные армяне и поселяне в Дербень и оных принимать, а в Дербень пускать их с свидетельством наипаче» [8, с. 80].

В указе М. А. Матюшкину от 10 ноября 1724 года Петр I писал: «…и когда те армяне в Гилянь, Мизендрон, в Баку или в Дербент или в другие тамошния наши места прибудут, то надлежит их принять лаского и отвесть им в пристойных местах, по твоему разсмотрению, удобные места для их поселения, отдав им в городах и селах те дворы и пожитки, которыя пусты, також де и тех, которые явились в какой противности или на которых какие подозрение есть...» [18, т. II, ч. II, с. 211]. В ноябре 1724 г., в письме Петра I албанскому католикосу Гандзасара Есаи Хасан-Джалаляну отмечается, что «...вас с домами и фамилиями вашими в высокую нашу императорскую протекцию приняли, и для жилища и свободнаго нашего впредь пребывания в новополученных наших персидских провинциях по Каспийскому морю лежащих удобные места отвесть повелели, где вы бы спокойно пребывать и христианскую свою веру без препятствия по закону своему отправлять могли» [19, с. 168].

Благодаря такой политике Петра I в Дербенте были образованы значительные «слободы» армян и грузин. Так, например, на карте Дербента 20-х годов XVIII века указано, что в «третьем городе» живут «…здешние обитатели, армянские и индийские купцы, евреи и прочие...» [10]. «Кроме воинских людей, - писал Гербер, - обретаются в Дербенте много купецких людей из персиян, армянов, грузинцов и индейцев». В 1728 году в Дербенте обосновалась часть переселившихся в Россию польских армян. Англичанин Ганвей, бывший на службе у персидского шаха Надира, в книге, вышедшей в 1753 году, писал, что караван-сараи в Дербенте принадлежат армянам [8, с. 91]. К концу XVIII столетия в городе насчитывалось около 100 армянских домов [20, с. 64].

Императрица Екатерина II 19 февраля 1796 года издала указ и направила военный отряд графа В. Зубова для «…освобождения царств Армении и Грузии», его части при поддержке местных армян штурмом заняли Дербент в мае 1796 года, освободив его от власти Персии. Когда российская армия по указанию императора Павла I отступила, над местными армянами нависла угроза физического уничтожения [21, с. 12-13].

Католикос Иосиф Аргутинский (признанный Россией «архиепископ русских армян», позднее получил от императора Павла I титул

князя Аргутинского-Долгорукова) писал командиру одной из частей отряда Зубова генералу Сергею Булгакову: «Армяне, обитающие в Мукшурской и Дербентской провинциях, просили е.с. графа Валерьяна Александровича Зубова, так как они довольно уже претерпели от варвар обид и притеснений, избавив от власти их, принять под покровительство России». В приложении к этому письму приводится «Список именной девяти деревням армянским, состоящим в Дербентской и Мукшурской провинциях, и управляющим оными юзбашам и старостам, составленный августа 19-го дня 1796 года». В этом списке 9 селений, 7 - в Мукшурской провинции (Гачмиас, Гараджалу, Великой Барахум, Малой Барахум, Килявар, Гарагутлу и Азатогла) и 2 - в Дербентской (Мулахалил и Нугды) [18, т. IV, с. 434].

Наконец, 1 мая 1797 года последовал указ Павла I, в котором говорилось: «Внимая прошению армян в Дербенте и других окрестных местах находящихся..., чтобы те, которые при настоящем выходе войск наших из тамошнего края пожелают переселиться в Астрахань или Кизляр, могли безопасно таковое переселение произвести в действо и по прибытии их избрать род жизни, им свойственный, получая земли, для них потребные» [21, с.13].

Таким образом, в 1797-1799 годы часть дербентских армян переселилась в Кизляр и его окрестности, а также еще севернее. В 17-20 верстах от Кизляра на притоках р. Терек образовались селения: Дербентское - на р. Прорве, Малохалинское и Караджалинское (позднее получило название Карабаглы, это село существует и ныне) - на р. Бекетей, в них поселились как дербентские, так и карабахские армяне. Несколько десятков семейств, выходцев из сел Килявар и Хачмас, поселилось в 35 верстах от Моздока, образовав селение Касаева Яма, в сер. XIX века это село получило название Эдессия (ныне село Эдиссия в Ставропольском крае) в честь древнего армянского города, где царь Абгар уже в I веке принял христианство.

Армянским ремесленникам и торговцам из Дербента и Мушкура император Павел I в Жалованной грамоте от 28 октября 1799 года разрешил основать новый город, место для которого было специально отведено. Новому городу дали название Святой Крест, по-армянски Сурб Хач (в дальнейшем Прикумск, Буденновск) [21, с. 16]. С. Бархударян отмечает, что армяне-переселенцы из Южного Дагестана «…были татоязычными, но в своей новой среде, благодаря основанию школьных и других просветительных учреждений, в течении XIX века они постепенно перешли на армянский. Оставшиеся на месте армяне до XIX в. также говорили на татском, но и они

большей частью перешли на армянский язык. В целом, это население фактически одинаково свободно говорило на трех языках - армянском, татском и азербайджанском. … оставшиеся на родине малочисленные группы в основном слились с местным мусульманским населением, хотя жители многих селений помнят, что их предки были армянами. Есть много семей, к армянской фамилии которых только прибавились мусульманские частицы оглы или ушаги» [1, с. 133-134].

Только после присоединения Дагестана к России в начале XIX века численность армянского населения Дербента вновь начинает расти. В 1806 году часть армян из Кизляра переехала в Дербент. Переселение небольших групп армян происходило и позже. Так, в 1871 году в город приехали 16 мастеровых армян из Ирана. В 1824 году армянская община Дербента, состоявшая в основном из переселенцев из России, Закавказья и Персии, насчитывала 239 человек, а к 1913 году она увеличилась до 3104 человек [20, с. 65].

В 1832 г. в Дербенте дворян армянских - 2, армянского духовенства - 4 человека. По сведениям 1856 г. в Дербенте армян, занимавшихся торговлей, было 15 человек, ремесленников - 26, землевладельцев-христиан - 48 человек, духовенства - 11 человек [20, с. 94-95, 98-99]. В 1871 году по инициативе военного начальника Южного Дагестана, будущего министра внутренних дел Российской империи М.Т. Лорис-Меликова (1824-1888) в городе рядом с разобранной старой армянской церковью Аменапркич (Всеспасителя), возведенной в XVII веке (в 1852 году в ней было 323 прихожанина), была построена новая армянская церковь. Новое здание было закончено в 1872 году. Как пишет Козубский, «…прекрасная каменная церковь обошлась в 8000 рублей; средства были доставлены добровольными пожертвованиями, между которыми выделялось пожертвование кизлярского купца Сергея Степановича Кочкачева», который построил на свои средства всю верхнюю часть здания. В 1888 году Ованес Панунянц построил колокольню. По словам Козубского, церковь была освящена во имя Всесвятителя и вмещала до 1000 человек. Он же пишет, что церковь владеет капиталом в 5000 рублей и недвижимым имуществом по завещанию: одним домом и двумя виноградными садами [8, с. 269].

В 1896 году в состав органа городского общественного управления Дербента были избраны в число уполномоченных и представители армянского населения: Матвей Иванович Аваков, Илья Мартынович Иерусалимянц, купец второй гильдии Макар Савельевич Са-

руханов, Карапет Иванович Шахиджанов. Во второй состав городского управления в 1900 году вошли представители армянской общины города: врач Александр Иванович Симеонянц, отставной подполковник Ростом Григорьевич Маилов, мещанин Карапет Артемьевич Орбелов. В 1903 году в третий состав городского управления вошли: врач Моисей Иванович Аствацатуров, сын священника Сократ (Саркис) Арсеньевич Тер-Газарьянц, дворянин Осип Минасбекович Мелик-Шахназаров, купец Макар Герасимович Погосов, купец второй гильдии Макар Савельевич Саруханов, дворянин, титулярный советник Александр Иванович Симеонянц, купец Карапет Иванович Шахиджанов [8, с. 318, 321, 325-326].

В Дербент систематически приезжали армянские купцы. Они вывозили изделия дагестанских горцев в различные города и страны. Разъезжая по аулам, армянские купцы, большими партиями приобретали сукно и вывозили его не только в города Российской империи, но и в Иран, а также в некоторые страны Малой Азии. В свою очередь, армяне завозили в Дагестан товары, в которых остро нуждался регион. Город Дербент стал еще и центром развития винодельческой промышленности, поскольку именно здесь процветало виноградарство. Причем вино изготовлялось не примитивным способом, а с помощью усовершенствованных прессов (садовладелец Шахиджанов). На основе архивных источников установлен факт: нынешний винодельческий совхоз имени Ш. Алиева в поселке Мамедкала носил название «Сиранушан» и находился в руках армянских купцов [22, с. 242-243]. Товариществу «Ванецовы и Маиловы» принадлежали сельдяной промысел на реке Гюльгерычай, а также рыбные промыслы на реке Рубас, имевшие годовой оборот в 1,1 млн. рублей [23, с. 489].

Таким образом, анализ исторических источников и литературы показывает, что представители армянского народа, на протяжении истории проживая на территории Южного Дагестана, в том числе, Дербента, сохраняли этническую самобытность, обращаясь к христианской вере, вместе с его коренным населением вносили свой вклад в развитие этого региона, его экономики и культуры.

Литература:

1. *Бархударян С. Г.* Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений. Научные редакторы А.Акопян и К. Асатрян. Ереван: Изд-во Нац. Академии Наук Армении, 2010

2. *Каланкатуаци М.* История страны Алуанк. Ереван: Матенадаран, 1984.

3. *Хоренаци М.* «История Армении». Перевод с древнеармянского языка, введение и примечания Гагика Саркисяна. Ред. С. Аревшатян. Ереван: Айастан, 1990.

4. *Бархударян С.Г.* приводит пояснение: «Горцакалы - «смотрители», управляющие (Указ. произв., с. 21)

5. История Армении Фавстоса Бузанда. Пер. с др.- арм. и коммент. М. А. Геворгяна. Под ред. С. Т. Еремяна. Ереван, 1953.

6. В церковной истории святой пророк Захария - отец Иоанна Крестителя; святой великомученик Пантелеимон почитается как целитель телесных болезней.

7. Церковный календарь. М.: Ново-Нахичеванская и Российская епархия Армянской Апостольской церкви, 2009.

8. *Козубский Е. И.* История Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.

9. *Геворкьян Д.П.* Часовня святого Григориса: памятник от истоков христианства. В сб. «1700-летие принятия христианства в Дербенте как государственной религии в Кавказской Албании». Махачкала, 2013.

10. *Ханбабаев К.М.* Христианство в Дагестане в IV- XII вв. (начальный этап распространения) // Собрание трудов. Южнороссийское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИСПИ РАН. 2004. Вып. 20.

11. *Еремян С.Т.* Сюния и оборона Сасанидами кавказских проходов// Известия Академии наук Армянского филиала АН СССР. 1941. № 7.

12. *Баладзори.* Книга завоевания стран. Баку, 1927.

13. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1902. Вып. 31.

14. *Кузнецов И.* Удины. Краснодар, 2003.

15. *Маттэос Урхаеци*. Хронография. Вагаршапат, 1898. (на арм. языке).

16. Напр. М. Бархутарянц. Страна Албания и ее соседи. Тифлис, 1893. (на арм. языке).

17. *Криштопа А.Е.* Христианство в истории средневекового Дагестана // Народы Дагестана. 1999. №1

18. Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века. Сб. документов. Ереван, 1967. М., 1833.

19. Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. ч. 1. М., 1833.

20. *Махмудова З.У.* Дербенд в XIX - начале XX века: этническая мозаичность города на «вечном перекрестке». М., 2006

21. *Акопян В. З. Карабаглы*. Страницы истории. Ростов-на-Дону, 2002.

22. *Велиханова Т.Т., Данилян И.В., Мосесова К.Ю.* Роль армянского капитала в развитии экономики Дагестана в конце XIX - начале XX вв. Ростов-на-Дону, 2012.

23. Незабытые могилы (Российское зарубежье: некрологи 1917-1979). Т. 1. М, 1999.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В НИЗОВЬЯХ ТЕРЕКА В XVIII - ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Кидирниязов Д.С. (Россия, Махачкала)

Как известно, формирование многонационального Российского государства происходило в тесном взаимодействии имперского и регионального начал. Между тем внутренняя жизнь, взаимоотношения между народами в рассматриваемый период в основном регулировались обычно - правовыми нормами. Основную роль среди них играли обычаи куначества, аталычества (форма искусственного родства), гостеприимства и т.д. Следует отметить, что межэтнические контакты народов региона (казаки, ногайцы, грузины, армяне и др.) в XVIII - первой половине XIX в. проявлялись, в основном, в производственной деятельности и торговых связях, то есть в тех сферах, от которых зависело жизнеобеспечение всего населения левобережья Терека.

Необходимо указать, что в изучаемое время, особенно в XVIII в, ногайцы составляли основное население равнинных районов Северного Кавказа и Предкавказья. В связи с этим, до середины XIX в. тюркский язык, в частности ногайский для народов региона являлся языком межнационального общения [1, с. 204]. Русский же язык, вытесняя тюркский, становится основным межнациональным языком в регионе со второй половины XIX в. Основные факторы, способствовавшие распространению двуязычия, - экономический (торговля, отгонное животноводство), а также своеобразие расселения, времени проживания этнических групп среди различных национальностей и т.д.

Издавна общаясь между собой, терские казаки и местные народы все время пополняли свой словарный запас за счет русских, кав-

казских и тюркских слов. Так, о разговорном языке казаков станицы Наурской писал дореволюционный автор П. Востриков: «Язык наурцев - довольно своеобразный. Их великорусский язык подвергался влиянию всевозможных народностей: то ногайцев, то калмыков, то лезгин, чеченцев и других горцев, не говоря уже о сильном влиянии малорусского наречия. От всех народностей, с которыми соприкасались казаки, они переняли много слов и оборотов» [2, с. 64].

Тюркский язык преподавался в средних учебных заведениях региона, в частности в Ставропольской гимназии. Ногайским языком хорошо владели терские казаки, русские, армяне и грузины края. Преподаватель Бороздиновского станического училища отмечала, что хотя у казаков язык русский, но по соседству живёт много ногайцев, с которыми у них тесные отношения. Казаки хорошо знают ногайский язык и им часто пользуются в разговоре между собой [3, с. 52]. Другой автор - А. Ржевуский также указывал, что немало казаков и русских знают кумыкский и ногайский языки [4, с. 214]. Необходимо отметить, что развитие двуязычия создавало дополнительные возможности для тесного взаимодействия местных народов. Следует подчеркнуть, что коммуникативная компетенция народов низовий Терека была достаточно высокой. Местные народы хорошо знали обычаи соседей, особенности хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры. Что касается религии народов края, то русские, грузины и армяне были христианами, а ногайцы - мусульманами-суннитами.

Как известно, с конца XVIII в. российские власти приступили к созданию в стране мусульманских религиозных учреждений и форм организаций их служителей. Законодательными актами было начато формирование органов управления мусульманами Российской империи. Так, именным указом императрицы Екатерины II от 22 сентября 1788 г., данным Сенату по религиозным вопросам, мусульманские народы страны, в том числе Северного Кавказа были переданы Оренбургскому муфтияту. Таким образом, был определен юридический статус мусульманства в России и верующие страны получили религиозную автономию в лице Магометанского Духовного собрания в Оренбурге.

Необходимо отметить, что российские власти в регионе, понимая роль ислама в жизни местного населения, использовали это обстоятельство на общее благо. Так, в Кизляре дети знатных мусульман-горожан обучались в школах-медресе при мечетях. В 20-х гг. XIX в. здесь существовало 5 школ для ногайцев, преподавателями в которых были священнослужители [5, с. 77-78]. В начале XVIII в. у

терско-гребенских казаков была единственная церковь в станице Курдюковской, хотя первые церкви в крае появились еще в XVI – XVII столетиях [6, с. 126, 128]. Кроме того, здесь было немало старообрядцев. Сначала российские власти относились к ним лояльно. Однако ситуация изменилась со строительством в 1735 г. Кизлярской крепости. Сразу же здесь была учреждена должность «закащика» - доверенного лица астраханского епископа, который наблюдал за церковной жизнью вверенной ему территории. С этого времени борьба со старообрядцами приобретает большой размах. Со старообрядцев взимали денежные штрафы, заводили следственные дела над священнослужителями, отправлявшими службу по старопечатным книгам, отбирали старописьменные иконы и т.д.

С беглыми раскольниками связано возникновение в низовьях Терека скитов. Они строились в глухих местах, где раскольники жили и молились. Так, первый скит в регионе был построен в 1812 г. около станицы Калиновской казаком Толмачевым. Для богомолья была возведена часовня. Вскоре на пожертвования купца А. Шульгина на территории скита был построен молитвенный дом для женщин [7, с. 139]. Кроме того, в середине XIX в. скиты были построены в станицах Червленной и Новогладковской. Следует отметить, что в них проживали бездетные старики, старухи-вдовы, инвалиды и пр. Таким образом, со временем скиты меняли свое значение. Из мест, где укрывались и вели раскольническо-пропагандистскую деятельность беглые, они превращаются в приюты для неимущих.

Необходимо указать, что старообрядческое церковное строительство в низовьях Терека переживало подъем в последней трети XVIII в., особенно в правление императрицы Екатерины II. Так, был отменен двойной оклад со старообрядцев, разрешено не брить бороду, носить любую одежду и т.д. Кроме того, в этот период были построены деревянные церкви в честь Николая Чудотворца в ряде станиц края (Новогладковской, Шадринской, Червленной и др.) [8, с. 417]. Появление новых групп старообрядцев в регионе связано с переселением в конце XVIII в. сюда донских казаков, в основном, старообрядцев.

Император Николай I попытался покончить с раскольническим движением. Так, в середине 20-х гг. XIX в. в Центральной России были сняты кресты со старообрядческих церквей, запрещено строительство новых и пр. Однако в начале XIX в. в регионе борьба со старообрядчеством была избавлена от крайних форм. Число старообрядцев в крае возросло. Так, в 6 станицах Моздокского полка их насчитывалось до 4 тыс. человек. Особенно их много было в станицах

Галюгаевской, Мекенской, Калиновской, Каргалиновской, Червленной, Ищерской, Курдюковской, Старогладковской и др. [9, с. 141-142]. Разумеется, такое положение не могло не тревожить официальное религиозное руководство. Поэтому в начале 1843 г. была открыта Кавказская епархия. К середине XIX в. роль старообрядчества, как формы социального протеста в крае неуклонно убывала. С 1738 г. в Кизляре действовал Крестовоздвиженский монастырь, где монахи обучали казаков грамоте. Кроме того, в каждую станицу Терско-Семейного войска были определены православные священники. Священнослужители состояли в штате казачьего войска и получали от казны денежное и продовольственное довольствие [10, с 17-18].

Города Кизляр (1735г.) и Моздок (1763г.), хотя и возникли как форпосты русской оборонительной линии и опоры колониальной политики царизма на подступах к горному Кавказу, объективно выполняли и иные важные функции в крае. Эти города стали форпостом православия в регионе. С основанием Кизлярской крепости был сооружен Казанский собор. Эта трехпрестольная церковь в старовизантийском стиле, как старейшая на Северном Кавказе, получила реликвии от императриц Елизаветы и Екатерины II [11, с. 89]. Притч его долгое время возглавляли грузинские духовные лица. В 1738 г. грузинский архимандрит Даниил подал в Синод прошение о строительстве в Кизляре еще одной православной церкви. Вскоре была построена церковь, а затем и мужской монастырь [12, с. 72].

Необходимо указать, что в Кизляре находились и другие духовные центры: армянский сводный мужской монастырь имени Святого Георгия, русско-грузинский женский монастырь, грузинская церковь Ильинского Живоносного Источника, армянский собор Святого Георгия, армянская церковь во имя Святого Саркиса [13, с. 245]. Следует отметить, что в числе настоятелей Кизлярского монастыря в сане архимандрита в 70-80 гг. XVIII столетия состоял Порфирий (в миру Павел Багратион) - родной дядя героя Отечественной войны 1812 г. П.И. Багратиона [14, с. 92-93]. Необходимо подчеркнуть, что в первой половине XIX в. армяне и грузины отказывались от локальных обычаев и обрядов. Если армяне сохраняли главное - приверженность Армянской Апостольской церкви и языку, то грузинское население утратило такой важнейший этноидентифицирующий признак, как грузинское православие.

В 1759 г. Н. Саакадзе построил в Кизляре приходскую школу в честь иконы Божьей матери «Живописный источник». Через год, в 1760 г. здесь же была заложена православная церковь во имя Преображения Господня. В начале XIX в. в Кизляре был возведен собор во

имя иконы Святой Казанской Божьей Матери. Главной архитектурной достопримечательностью Кизляра было 2 каменных культовых храма: русский и армянский [15, с. 243-244].

Необходимо указать, что в рассматриваемый период, особенно в XVIII в. самой большой группой православного населения региона были грузины. Появление их в низовьях Терека вызвало строительство православных культовых сооружений, особенно в местах компактного проживания. Так, в начале XVIII в. грузинами была построена церковь в селе Сарафанниково (станица Шелкозаводская). Строительство православных культовых храмов в низовьях Терека требовало новых священнослужителей. Пополнение их шло в основном за счет грузин. Священнослужители-грузины переселялись сюда из центральных российских городов - Москвы, Астрахани и др. Были также священнослужители из Грузии.Кроме того, в Кизляре крестились и представители северокавказских народов, которые затем пополняли ряды казаков Кизлярского войска. Так, например, в середине XIX в. благочинным Кизляра был протоиерей Муратханов [16, с. 166-167].

Во второй половине XVIII столетия одним из крупных православных центров становится Моздок. Благодаря грузинским священнослужителям в городе появляются православные культовые сооружения. В церковных делах грузинские священнослужители подчинялись астраханской епархии. Кроме того, в 1811 г. Грузинская православная церковь была присоединена к русской, и переведена на богослужение на русском языке.

В конце XVIII-начале XIX в. проповедническая деятельность православных пастырей в станицах низовий Терека замирает. Во-первых, как выше отмечалось, либеральная политика российского правительства дала возможность старообрядцам действовать открыто и не опасаться преследований со стороны официальной церкви. Во вторых, удаленность региона от епархии в Астрахани, сложная внутренняя и внешнеполитическая ситуация создавали ряд трудностей в деятельности официального духовенства [17, с. 83].

Нельзя обойти вниманием и такой вопрос, как распространение православия в регионе. Сначала деятельность православных миссионеров исходила из Астраханской епархии. Так, только в XVIII в. астраханские архиереи были здесь четыре раза [18, с. 88]. Следует отметить, что в распространении православия среди северокавказских народов немалую роль сыграла Осетинская духовная комиссия, учрежденная в 1745 г. в Кизляре. У истоков православного миссионерства в крае стояли иерархи Грузинской православной церкви. Зачинате-

лем миссионерства были грузинские духовные лица - настоятель Московского Знаменского монастыря архимандрит Николай и архиепископ Циркано-Самобельский Иосиф, которые осенью 1742 г. обратились к царице Елизавете Петровне с прошением об отправке миссионерской комиссии в Осетию. В феврале 1743 г. обращение грузинских духовных лиц Иосифа и Николая об отправке в край миссионеров было удовлетворено. Годовое содержание миссионеров обходилось государственной казне в 1300 руб. Кроме того, деятельность миссионерской комиссии по духовной линии была подчинена астраханскому епископу, а по гражданской - астраханскому губернатору и кизлярскому коменданту [19, с. 84-85].

В 1745 г. в регионе началась миссионерская деятельность Осетинской комиссии среди осетин, а затем - ингушей и моздокских кабардинцев. При материальной поддержке кизлярской администрации миссионерам удалось построить в урочище Гускадине осетинский монастырь. Согласно отчету руководителя комиссии в Синод, за период с 1745 по 1749 г. было крещено более 1 тыс. человек. Грузинские духовные лица во главе Осетинской комиссии состояли до 1771 г., а позже руководство было передано русским миссионерам. Первым русским миссионером был назначен протопоп Тверской епархии Афанасий Лебедев. С 1771 по 1791 год было крещено 4271 представителей местных народов. Всего в 1745-1792 гг. миссионерской комиссией было обращено в христианство осетин, ингушей и моздокских кабардинцев 8199 человек [20, с. 142]. После упразднения Осетинской комиссии и учреждения вместо нее весной 1793 г. Моздоко-Маджарской епархии, к которой перешли функции Осетинской миссионерской комиссии, христианизация местного населения осуществлялась интенсивнее. В первой четверти XIX в. число новокрещенных северокавказцев (осетин, ингушей и моздокских кабардинцев) достигло 62249 человек [21, с. 439].

Следует отметить, что новокрещенные из числа северокавказских народов получали ценные подарки и денежные вознаграждения, а также имели некоторые экономические льготы. Так, местным старшинам, принявшим крещение в Моздоке и Кизляре, российские власти выдавали из казны по 10 руб., а крестьянам - кормовые деньги. Кроме того, товары, привозимые новокрещенцами на продажу в Кизляр и Моздок, освобождались от таможенных пошлин и других сборов. Важно указать, что одной из причин, которой обязана миссионерская комиссия некоторыми успехами в своей деятельности в крае путем принятия православия среди осетин, ингушей и моздокских кабардинцев, было стремление представителей северокавказ-

ских народов таким путем принятия добиться при помощи российских властей освобождения от феодальной зависимости местных владетелей.

В 1764 г. в Моздоке была открыта духовная школа, которая просуществовала до 1792 г. Как выше отмечалось, в 1793 г. была учреждена Моздокско-Маджарская викарная епархия, с центром в Моздоке, на смену упраздненной Осетинской духовной комиссии. Возглавил епархию Епископ Гаий Бараташвили. Под управление епархии переходил и Крестовоздвиженский монастырь в Кизляре. В епархии имелась своя Духовная консистория. Епископ Гаий имел право строить церкви для местных народов, пожелавших принять православие. Таким образом, Моздок становится одним из центров православия в крае. Здесь действовали 3 православные и 2 армянские церкви. Всего же в Моздокско-Маджарской епархии было 75 церквей, 53 приходских дома, 20 молитвенных домов. Но, несмотря на достигнутые этой епархией успехи, Святейший Синод в 1799 г. упразднил ее.

С начала XIX в. вновь усилилось православное миссионерство на Северном Кавказе. Кавказскому христианскому духовенству были отправлены православные книги, в Кизляре и Моздоке открыты школы грамотности, а позже и духовные училища для казаков и русских переселенцев. Так, в Моздоке действовали уездное и приходское духовные училища. В 1824 г. «проконсул» на Кавказе ген. А.П. Ермолов ходатайствовал о построении в г. Моздоке новой деревянной соборной церкви вместо старой, и был поддержан официальным духовенством.

Следует указать, что энергичные начинания епископов конца XVIII - начала XIX в. не имели продолжения. В 1829 г. Кавказская линия перешла в ведение Донской епархии с центром в Новочеркасске. Но так как центр новой епархии от региона находился далеко, то командующий российскими войсками на Кавказе П. Граббе стал добиваться создания самостоятельной Кавказской епархии. Однако только в 1842 г. царь Николай I подписал доклад Святого Синода об ее учреждении. Эта епархия стала действовать с 1 января 1843 г. [22, с. 257]. В 1845 г. все православное духовенство линейных казачьих станиц отделялось от Кавказской епархии и подчинялось обер-священнику Кавказского отдельного корпуса Лаврентию Михайловскому, который находился в Тифлисе. Эта «удаленность» усилила позиции старообрядчества. Таким образом, в первой половине XIX в. положение православного духовенства продолжало оставаться достаточно сложным.

Литература:

1. Кидирниязов Д.С. Взаимоотношения ногайцев с народами Северо-Восточного Кавказа в XVI - нач. XIX в. Махачкала, 2008

2. Востриков П. Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее - СМОМПК). Тифлис, 1907. Вып. 37.

2. *Бутова Е.* Станица Бороздинская // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. 7.

3. *Ржевуский А*. Терцы. Владикавказ, 1888

4. *Кидирниязов Д.С*. Дагестан и Северный Кавказ в политике России в XVIII - 20-е гг. XIX в. Махачкала, 2013.

5. *Великая Н.Н.* Казаки Восточного Предкавказья в XVIII - XIX вв. Ростов-на-Дону, 2001

6. *Великая Н.Н.* Казаки Восточного Предкавказья в XVIII -XIX вв.

7. *Равинский И.В*. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губернии. СПБ, 1809

9. *Великая Н.Н*. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII - XIX вв.

10. *Юдин П.Л*. Состав казачьих войск на Кавказе в 1767 году // Записки Терского общества любителей казачьей старины. Владикавказ, 1914. № 14

11. *Васильев Д.С.* Очерки истории низовьев Терека: досоветский период. Махачкала, 1986.

12. Кизляр - столица Нижне-Терского казачества. Махачкала, 2010

13. *Гарунова Н.Н*. Российские города-крепости в контексте политики России на Северо-Восточном Кавказе в XVIII – первой половине XIX в.: проблемы политической, экономической и культурной интеграции. Махачкала, 2007

14. *Васильев Д.С*. Очерки истории низовий Терека: досоветский период

15. *Гарунова Н.Н.* Российские города-крепости в контексте политики России на Северо-Восточном Кавказе в XVIII – первой половине XIX в.: проблемы политической, экономической и культурной интеграции.

16. *Великая Н.Н*. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII - XIX вв.

17. *Кидирниязов Д.С.* Дагестан и Северный Кавказ в политике России в XVIII - 20-е гг. XIX в.

18. *Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю.* Вхождение Северного Кавказа в культурное поле России (1777 - 1864 гг.). Пятигорск, 2006

19. *Кидирниязов Д.С.* Дагестан и Северный Кавказ в политике России в XVIII - 20-е гг. XIX в.

20. К*аменский.* Обращение осетин в христианство в XVIII в. // Труды Археологического съезда в Тифлисе в 1881 г. Тифлис, 1887

21. *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. СПб, 1869. Ч. 1.

22. Северный Кавказ с древних времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки). Пятигорск, 2010.

БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ФАДДЕЯ (УСПЕНСКОГО) В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ СТУДЕНТОВ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ВУЗА

Кокаева И. Ю. (Россия, Владикавказ)

Приоритетной задачей современного образования является формирование и развитие духовно-нравственных качеств личности. Без истинного просветительства, обращения к нашим культурным корням, вопросам патриотизма, нравственности и морали эту задачу не решить. Сегодня, как никогда ранее, необходимо переломить деструктивные процессы, укрепить мораль и возродить духовность молодых людей.

Особая ответственность за формирование молодого Человека и молодежного Общества высокой национальной Культуры и традиционной Этики ложится на педагогов высших учебных заведений. Выступая в качестве основного звена реформирования культуры, вузы напрямую влияют на процессы формирования того типа Людей, деятельность которых и определяет весь облик культуры, эстетики и этики. Мы должны научить детей, бережно хранить свои национальные традиции и, тем самым, одновременно расширяя представления о культуре и традициях народов мира. Студенческой молодежи нужно помочь понять и принять богатство мировой и отечественной культуры, способствовать их дальнейшему развитию.

Философско-религиозный мыслитель И.А. Ильин писал: «Судьба будущей России лежит в руках учителя, преподавателя, профессора, который есть учитель учителей. Он должен понимать, что нынешнему поколению жителей планеты надлежит выполнить особую

миссию - преодолеть кризис духовности, культивируя в человеке, прежде всего, человечность» [1].

Дореволюционная российская педагогика опиралась на православную традицию, а православный подход к решению проблем образования и воспитания предполагает, прежде всего, духовное осмысление жизненных явлений. Следовательно, сочетание государственного, народного и национального воспитания и образования с тысячелетней православной традицией России является эффективным средством формирования Индивидуума и Социума надлежащего уровня Культуры.

Обращение к православной традиции, к периоду духовного возрождения России, особенно актуально, так как общество остро нуждается в новых образовательных моделях, обеспечивающих духовно-нравственные компоненты содержания образования, к тому же, с учетом осмысления национального образа мира и освоения иных национальных картин.

Основными сферами жизни школьников и студентов, аспирантов и соискателей, в которых происходит непрерывный процесс их духовно-нравственного становления, формирования гуманных личностных основ, являются государственные, этнические, национальные и религиозные традиции. Часто при переходе из одной сферы в другую или при взаимодействии этих сфер у личности возникает противоречивое состояние, в его душе и разуме происходит столкновение и противостояние различных концепций, принципов, доктрин:

1. между традиционным восприятием жизни, как вечной субстанции и образовательным обеспечением только одного, земного этапа этой жизни, как единственного и самоценного достояния;

2. между семейным воспитанием, основанным на традиционных воззрениях осетинского этноса, или любого из иных кавказских народов, и проектированием этико-образовательной среды без учета традиций семейного воспитания;

3. между идеализированными представлениями о человеческой природе, на основе которых проектируются личностно-ориенти рованные образовательные модели, и религиозного взгляда на естественную сущность человека;

4. между гуманистической (антропо- и социоцентрической) основой образовательных систем, способствующих личностному развитию ребенка, учащегося, и традиционной (христоцентрической) для России основы воспитания и образования;

5. между процессом психофизического развития ребенка и процессом духовного становления, возникающего при создании образо-

вательной среды без учета условий, необходимых для правильного духовного становления личности.

Причиной этих противоречий является отсутствие теоретического обоснования роли православной традиции и духовно-нравственного становления человека. Жизнь подсказывает, что для разрешения этих противоречий нужно использовать богатое наследие педагогической системы, основанной на доктринах каждой из трех мировых религий, в том числе, и православной педагогики.

Для бакалавров направления подготовки 050100 «Педагогическое образование» в Северо-Осетинском государственном педагогическом институте был разработан учебный курс «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи». Целью названного учебного курса является изучение теоретических основ духовно-нравственной культуры и реальных способов духовно-нравственного становления молодых людей на основе знакомства с основами национальной и мировой культуры, весьма богатым наследием православной педагогики.

В истории православной педагогики есть немало имен, которые в силу объективных причин известны только узкому кругу специалистов. Среди них - пастырь, педагог, молитвенник священомученик Фаддей (в миру Иван Васильевич Успенский; 1872-1937гг.). Нельзя не отметить и признать, что сохранившееся часть его документального наследия - это неисчерпаемый родник живого слова, образец духовного потенциала, в котором остро нуждается современная молодежь. Изучая его основной труд по педагогике и воспитанию «Записки по дидактике» [2], студенты с большим интересом находят четкие ответы на вопросы о задачах начальной школы, различных взглядах на воспитание детей, о призвании учителя и его самых главных качествах.

На занятиях при вдумчивом анализе конспектов по славянскому языку, Закону Божию, студенты находят те особенные приемы, которые и сегодня могут использоваться учителями для развития интереса к обучению, для формирования духовных качеств личности, развития гуманистических идей и успешного нравственного воспитания детей [2, с.47].

Творения тверского архиепископа, священомученика Фаддея, вызывают большой интерес к биографии Иван Васильевича, который родился 12 ноября 1872 года в селе Наруксово Лукояновского уезда Нижегородской губернии в семье священника. Вместе со своими братьями, он получил образование в Нижегородской Духовной семинарии, а затем в Московской Духовной академии.

Большое педагогическое воздействие оказал на него ректор Московской Духовной академии архимандрит Антоний (Храповицкий), который был настоящим другом семинаристов, воспитывая студентов не столько строгостью, наставлениями, сколько личным примером. Под влиянием своего ректора Иван Васильевич был пострижен в монашество с наречением ему имени Фаддей. Через месяц его назначают преподавателем логики, психологии, философии и дидактики в Смоленской Духовной семинарии. Уже через пять лет иеромонах Фаддей был возведен в сан архимандрита и назначен на должность инспектора Уфимской Духовной семинарии, а затем на должность ректора Олонецкой Духовной семинарии. Он зарекомендовал себя не только как отличный педагог, преподаватель многих основных учебных дисциплин, но и как грамотный управленец.

Знакомясь с педагогическим воззрением епископа Фаддея, осетинские студенты с интересом узнают, что он в 1916-1917 служил в Кафедральном соборе г. Владикавказа. Его пребывание произвело неизгладимое впечатление на паству, поэтому его долго вспоминали не только многие православные разных национальностей, проживающие в Осетии - русские, осетины, грузины, армяне, греки, поляки, евреи, но и люди других вероисповеданий.

Как искренне бывают переживания студентов, слушающие об издевательствах и унижениях, которые со смирением переносил епископ Фаддей - великий педагог своей эпохи. В 1937 году тройка НКВД арестовала архимандрита и поместила его в одну камеру с уголовниками. Как только не издевались они над ним, а он молился и верил. И Матерь Божия сама вступилась за него. Однажды ночью она во сне явилась главарю уголовников и грозно сказала: «Не трогайте святого мужа, иначе все лютой смертью погибнете».

Утром уголовник рассказал свой сон и все кинулись под нары смотреть, жив ли еще святой старец, а оттуда сиял ослепительный свет. Вытащив архиепископа, они стали просить у него прощения. 31 декабря 1937 года архепископа Фаддея расстреляли и утопили владыку в яме с нечистотами. Две женщины, рискуя своей жизнью, вытащили тело владыки и прикопали на кладбище, а после пасхи перезахоронили, вложив в руки пасхальное яйцо.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на 18 Всемирном Соборе, 11 ноября 2014 года, заявил, что два начала формирования полноценной человеческой личности - образование и воспитание должны идти параллельно и синхронно, в едином направлении. Нам, учителям школ и педагогам вузов крайне необходимо развивать в учащихся нравственное чувство, приверженность

исконным духовным ценностям, любовь к Отечеству, стремление постичь язык, историю и культуру своих предков, родной Отчизны. Забота о Родине, его настоящем и будущем должна проявляться в личности на протяжении всей сознательной жизни. Плодотворная реальная деятельность современного учительства и педагогического мастерства в области духовно-нравственного образования и воспитания подрастающего поколения есть определяющее условие спасения человеческой культуры и цивилизации. Именно школа и вуз составляют главный жизненный нерв общества и государства, ныне призваны стать средоточием подлинной битвы за Человека и Общество высоких моральных, нравственных и этических качеств, за Личность незыблемой Культуры.

Современная отечественная педагогика все более осознает потребность в реформировании школьного образования, переосмыслении методологии и методики, применяемых образовательных технологий, ориентированных преимущественно на формирование у школьников особенного комплекса знаний и определенных навыков их постижения.

Активная работа в направлении духовно-нравственного образования и воспитания необычайно сложна, трудна, но традиции отечественной педагогики, фундаментом которых всегда оставалось Православие, помогают преодолевать эти трудности. Будущие учителя, у которых еще нет собственного опыта, находят ответы на жгучие вопросы духовной жизни в учениях, идеях своих предшественников. На пути обретения духовно-нравственной культуры студенты осознают, что Красота души учителя России есть уникальное национальное достояние [3, с. 99]. От гуманности, интеллекта, уровня сознания, внутреннего чутья, интуиции будущего педагога всецело зависит величие и слава нашего государства.

Воспитываясь на лучших традициях и ценностях, в том числе и национальных, легко отличить прекрасное произведение от уродливой халтуры, возвышенное от низменного (не только в произведениях искусства, но и в быту, в труде и поведении людей). Эта способность становится действенным ориентиром в жизни молодого человека, мощной защитой его духовного и нравственного благополучия.

Литература:

1. *Ильин И.А*. Я вглядываюсь в жизнь. М.: Изд-во: «Лепта-Пресс», 2003

2. Священномученик Фаддей (Успенский И.В). Творения. Книга 2. Записки по дидактике, Тверь: Изд-во Булат. 1993. - 325с.

3. *Кокаева И.Ю.* Формирование духовно-нравственной культуры студенчества // Диалог. Научно-методический журнал для работников сферы образования. М., 2012. № 1

УДИНЫ И ИХ ЦЕРКОВЬ: ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ И ПУТИ ЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Мобили Р.Б. (Азербайджан, Баку)

В век глобализации, интеграции и круговерти мировых событий, видно, как в стремлении сохранить этнос и свою культуру, одни народы растворялись, деэтнизировались, ассимилировались и исчезали с лица земли, несмотря на свою силу и могущество, в то время как другие, сравнительно малые, боролись за свою независимость, историческое прошлое, богатое наследие, и выстояли вопреки тяжким испытаниям, выпавшим на их долю. Поэтому при слиянии различных племен и народностей, происходившего на основе контактов культуры Востока и Запада в длительном процессе развития и формирования азербайджанского народа большую роль сыграли и коренные национальные меньшинства. Все они сегодня составляют единый многонациональный народ Азербайджана.

Многонациональный и поликонфессиональный состав населения Азербайджана есть исторически сложившаяся реальность, которая формировалась в силу объективных этно-демографических и этнокультурных процессов. Совместное проживание носителей многих культур и языков в пределах и в составе одного государства было характерно для нашей страны на протяжении всей истории. Интерес к удинскому языку, культуре, религии и этнографии в последнее время возродились благодаря научной дискуссии о его языковых, религиозных и этнических истоках [1, с.122].

Удины (самоназвание уди, ути) - аборигенный народ в Азербайджане, один из древнейших коренных этносов Кавказа [2, с.5], известное по античным источникам, труду албанского историка Моисея Каланкатуйского, работам раннесредневековых римских авторов, а также из сочинений арабских географов. В нынешних же условиях, в век глобализации, интеграции и распыленности удин по другим странам, увеличивается опасность его отчуждения от исторического целого, то есть от материнского пространства. На сегодня удинская нематериальная и духовная культура, сохраненный родной язык, русский, как язык обучения, азербайджанский как язык государст-

венный и религиозная восточно-христианская традиция, веками составляли и составляют основу, своего рода доминирующую и объединяющую форму для всех удин [15, с. 166]. Они остаются таковыми и поныне. Однако христианство у удин, их церковь немыслимы без его носителей и паствы [8, с. 22], - то есть без тех, кто исповедует ислам, иудаизм, христианство и зороастризм.

Общепринятое условное название удинского (утийского, удийского) этноса с небольшой серией эпиграфических, петроглифических, палимпсестовых и ряда других памятников нематериально-культурного наследия Кавказской Албании, восходит к обозначениям его носителей и населявшейся ими исторические области, - известных из греческой, римской, армянской, арабской и русской традиций. Удины были распространены среди племен [10, с.44], населявших с древнейшей поры предгорный и отчасти горный ареал юго-восточного обрамления Большого Кавказа (включая равнинную полосу Азербайджана и южную часть Республики Дагестан). Наиболее ранние упоминания о них встречаются в древнегреческих и римских источниках II-III вв. до н.э.

История христианства в Албании (Кавказской) насчитывает почти две тысячи лет [9, с. 12]. Древнейшее пестрое население Албании, в том числе удины[5, с. 27] было подчинено в различное время великим империям и ее территория разделялась на провинции. Христианские общины стали складываться здесь вскоре после начала апостольской проповеди и мученической смерти апостола Варфоломея, что даёт возможность предположить, как апостол лично, или через своих ближайших помощников первым насаждал семена Евангелии на территории Албании. Его пребывание в Албанополе (совр. Баку) неоспоримо, как и апостольская деятельность его ближайшего сотрудника Елисея. Проповедь Благой Вести он начал в Чоле (Дербент), потом Елисей прибыл в область Ути (правобережье Куры), а затем - в Киш. Древнее предание считает апостолом этого региона Елисея, - одного из 70. По другим преданиям, именно апостол Варфоломей поставил Елисея первым епископом в Гисе (совр. Шеки). Более ясное свидетельство о наличии церковной христианской удинской общины в Албании дает история мученичества равноапостольского Св. Елисея и его ученика Власа [24, с. 2].

Во времена правления царя Урнайра, принявшего Крещение и христианство (313г.) синхронно с Римской Империей, как государственной религии в Кавказской Албании [9, с. 27], ее территория была разделена на провинции, которым соответствовали христианские

епархии. Примером может служить северный регион с центром в Чоле (совр. Дербент).

После распада Кавказской Албании удины, как и другие народы этой страны, начали двигаться на запад, к границам Римской империи. Удины при своем движении на запад дошли до берегов Азовского моря и здесь в бассейне реки Северского Донца стали разделяться на два направления (север и запад). В ходе этих передвижений и переселений албанских племен на Балканский полуостров и Скандинавию уже в конце VI века происходили значительные изменения в составе населения Албании. В то же время из-за военной и политической обстановки, Албанские города (Чола, Партав, Кабала и др.) переживали упадок [7, с. 23] и многие епископские кафедры были перенесены в другие города или упразднены вовсе. Дополнительные свидетельства о жизни христиан на территории Кавказской Албании дают имена ранне-христианских святых епископов, что подтверждают и археологические находки. Известны мученики первых веков христианства: святые Варфоломей [7, с.122], Фаддей, равноапостольский Елисей, его ученики и др. Христианские захоронения на территории компактного проживания удин, памятники христианского наследия, древние археологические находки являются ярким свидетельством наличия христианской общины в регионе современного Азербайджана. В различных районах страны зафиксированы и найдены христианские базилики V-VI вв., а из актов Вселенских и Поместных Соборов известны епископы в Албании. Сохранился полный список албанских католикосов. Существют различия в архитектуре храмов, символах креста, элементах христианства, представителей духовных глав и католикосатская линия. Приведенные данные показывают довольно развитую церковную организацию, богослужения, а также возникновение новых епископств при сохранении старых. Сохранились также имена иерархов, которые представляли албанскую церковь на Вселенских Соборах, мощи которых сохранились в одноименных монастырях.

В период арабского владычества на территории Кавказской Албании самым серьезным испытанием для церкви было массовое принятие ислама албанцами. Исламизации населения способствовало и отсутствие христианской литературы на родном языке. В то же время в этих регионах параллельно действовали различные миссии для укрепления христианства. С распадом халифата во многих районах возводились новые монастыри, которые превращались в центры духовного обогащения, противостояния иноверию и обеспечения должного воспитания[11, с. 27]. Со строительством храмов и органи-

зацией духовных школ возрождение христианства усиливалось. В числе наиболее важных центров был равнинный Партав и Чола, построенный в труднодоступной гористой местности. Население его было достаточно однородно в религиозном и социальном отношении - это были христианские купцы и ремесленники.

Экономическое благосостояние и городское самоуправление определили и высокий культурный уровень жизни в городе. Большую славу стяжала его библиотека и типография. В этих городах было более 20 храмов, которые непосредственно подчинялись архиепископу Албанскому, а затем - митрополии. Упадок начался после разграбления ордой монголо-татар, которые в условиях феодальной анархии несколько раз подвергли его сожжению. Чтобы избежать и сохранить свою веру, отдельные группы удин-христиан в период как арабского, так и персидского завоевания предпочитали становиться «криптохристианами» [12, с. 215]. Они имели имена и внешнее поведение мусульман, однако в семейной жизни сохраняли христианские традиции. Наиболее типичный приме криптохристианства - это предгорный и горный регион южного склона Большого Кавказа. Это явление продолжалось и усилилось именно с конца XVII до конца XIX в. Появились в регионе и новомученики. В этот период реорганизуются митрополия и епископство, строятся новые храмы и прилагаются усилия по духовному пробуждению восточного христианства.

Колониальная политика царской России в Закавказье в начале XIX века привела к разделению территории исторического расселения удин, то есть она была включена в состав Империи. Начались попытки подчинения христианского населения восточной конфессии власти Армяно-григорианской церкви через Эчмиадзин [13, с. 236]. Свидетельством этому является рескрипт Царя Николая I от 11 марта 1836 года, подписавшего «Положения об Армяно-григорианской церкви» [23, с. 1-19]. Нарастающее с XIX века противостояние между Албанской и Армянской церквями привело к тому, что после 1836 года фактически и юридически была упразднена Албанская церковь, а ее имущество было передано армянской. После упразднения Албанской церкви целенаправленно проводимого Эчмиадзином с помощью царской России, привело к тому, что все албанское этнокультурное наследие было присвоено и трансформировано в армянское. Такая политика деэтнизации удин осуществлялась, прежде всего, строительством и демонтажем [18, с. 5] церквей для албан-христиан, которых удины в знак протеста не посещали. В период подчинения удин Эчмиадзинской церкви большая часть удин перестали посещать

эти церкви, предпочитая исповедаться дома, благодаря чему и сохранили национальную идентичность [20, с. 1-18].

Удины долгое время сопротивлялись этому, ведь произошло нарушение определенного иерархического соотношения церквей. Все христианское имущество и Албанские церкви с того момента сразу стали именоваться армянскими, все христианское население, в том числе и удин этой земли автоматически переписали в армянское. Многие церкви были закрыты, в оставшихся богослужение велось только на армянском языке, так же как и обучение в удинских семинариях [21, с. 33-35]. В итоге, исходом этой политики для удин явился тот факт, что часть населения, приняв ислам, - деэтнизировалась; часть, исповедуясь в Армянских церквях, - арменизировалась; небольшая часть населения приняла православие как Русское, так и Грузинское [19, с. 177]. Но, не смотря на все эти исторические катаклизмы, удины сегодня сохранились, сумев уберечь свой язык, обычаи [8, с. 17-35], традиции и верность христианству Кавказской Албании. Удинская церковь сегодня является составной и неотъемлемой частью Албанской Церкви, а удины - единственными правопреемниками этого христианского наследия. В конце XIX в. предпринимались попытки перевода Священного Писания на удинский язык. Среди переводчиков первым упоминается М. Бежанов [3, с. 214], который перевел Ветхий и Новый Завет, используя удинский язык и албанскую письменность на основе кириллицы [4, с. 17].

После октябрьской революции в России к власти в стране пришли атеисты-коммунисты. Начались политические репрессии, преследование верующих, появились документы, запрещающие любое отправление культа. Фактически Россия стала атеистическим государством, где юридически действовали статьи о непризнании религии государством и о запрещении религиозных организаций, религиозной деятельности и пропаганды. Гонения приняли массовый характер. Были разрушены сотни храмов, большинство монастырей, уцелевшие церкви и монастыри превращены в мастерские, склады и т. п. Священники были лишены сана, заключены в тюрьмы или отправлены в ссылку, многие из них приняли мученическую смерть. Это было гонение в отношении всех религиозных общин, в том числе и удин.

С момента приобретения независимости Азербайджана в рамках демократических преобразований в стране начинается новый период истории воссоздания статуса Албанской Церкви. Распад коммунистического режима стал толчком в процессе реставрации удинских церквей и культовых храмов в Азербайджане. Началось восстанов-

ление удинской Церкви и всей религиозной жизни удинского этноса в целом. Возникла настоятельная необходимость в самостоятельности удинских религиозных общин [15, с. 16-17; 17, с. 45]. В решении этого вопроса важную роль сыграли удины на своей исторической Родине, удинская диаспора (община) в странах СНГ, выступавшие за автокефалию, то есть самостоятельность Албанской Церкви на основе сохранившихся христианских традиций, культуры и богатого конфессионального наследия [13, с. 235; 15, с. 168; 17, с. 20].

Представители удинской интеллигенции, совместно с учеными-лингвистами и теологами перевели многие церковные тексты и основные главы из Библии на удинский язык. Восстановлены памятники культуры Кавказской Албании и реставрированы три церкви [17, с. 35]. Введен удинский язык в начальных классах средних школ, в богослужении и в литургии. Поскольку епископат и метрополия Албанской Церкви во второй половине XIX века был полностью упразднены, практически приходится удинам с нуля восстанавливать храмы, институт богослужения, рукоположения и каноны церковной догматики.

Удины сегодня с религиозно-языковой и относительно изолированной средой в местах компактного проживания (Нидж, Огуз) в Азербайджане являются первичным стимулом сохранения этноса, его возрождения и решающим фактором воздействия на национальное самосознание для всех удин в целом. Долгое время у удин не было доказательств существования своей письменности и Библии на родном языке. Недавняя находка Албанского палимпсеста с литургическими письменами на Синае доказала наличие у удин письменности, и создала прочную основу для утверждения о том, что удины уже в V-VII вв. имели свой алфавит и духовную литературу.

Это достижение доказало, что удины со своими письменами прошли многовековой путь в эволюционном развитии, как в устной речи, так и в христианстве для его дальнейшего существования вплоть до настоящего времени. Сохранение и возрождение Албанской церкви на основе удинской общины является одним из основных задач Албано-удинской христианской общины Азербайджана. Об этом было сказано многими ораторами [6, с. 62] на международной научно-практической конференции: «Удины: вчера, сегодня и завтра» и на праздничном мероприятии «Десятая годовщина возрождения Албано-удинской христианской общины и Удинской церкви», посвященная 1700-летию принятия христианства, как государственной религии Кавказской Албании, прошедшей в поселке Нидж Габалинского района, в местах компактного проживания удин (Церковь

Св. Елисея, 03.08.2013г.). Ближайшие и отдаленные культурные, политические последствия и результаты этого события неоценимы.

Во имя возврата к исторической справедливости, и исходя из гуманистических критериев восстановления нарушенных или подвергшихся деформации национально-религиозных отношений, сегодня остро стоит вопрос о возрождении статуса Албанской церкви на основе удинской паствы - как единственного правопреемника этого богатого конфессионального наследия. Деятельность двух Албано-удинских общин, полный перевод основных глав Библии и литургии на родной язык, реставрация церквей и подготовка священнослужителей - это первый шаг к возрождению Албанской автокефальной церкви. Сегодня удины-христиане являются одним из столпов сохранения этого наследия, опираясь на принципы мультикультурализма и сотрудничества различных конфессий и культур, а Нидж, как место компактного проживания удин, является ярким образцом этого, что дает предпосылку и реальную правовую основу статус-кво Албанской церкви в Азербайджане.

Литература:

1. *Александр Дюма*. Путешествие на Кавказ /перевод с фр. Г. Пашаева и Г. Аббасова на азерб. язык / Глава «Удины…». Баку: Элм, 1985 .

2. *Алексеев М.Е., Майсак Т.А., Ганенков Д.С., Ландер Ю.А*. Удинский сборник /грамматика, лексика, история языка. М.: Изд-во «Академия» РАН (Институт языкознания и Институт востоковедения России), 2008

3. *Бежанов М.* Краткие сведения о Варташене и его жителях. 1892 г. Справочное издание. СМОМПК, вып.. XIV. Шахты, 2014. - 54 с.

4. *Ворошил Гукасян*. Удинско-азербайджанско-русский словарь. Баку: Изд-во «Элм», 1974. - 260с.

5. *Гусейнов Р.А.* Удины. ИРС («Наследие»). Международный журнал. №3 (33). www.udi.az М., 2008

6. *Данакари Р.А*. Этническое бытие удин: опыт политико-философского и феноменологического исследования // Исторические, философские, политические науки, культурология и искусствоведения. www.udi.az Волгоград, 2013

7. *Джавадов Г. Дж., Гусейнов Р.А.* Удины. (на азерб. языке). Историко-этнографическое исследование. Баку: Изд-во «Элм», 1999. - 256 с.

8. *Кечаари Г.А.* Танец вокруг костра / Образцы удинского фольклора / на азерб. языке. Гянджа: Изд-во «Агах», 2001. - 78с.

8. *Мамедова Ф. Дж.* История албан Моисея Каланкатуйского, как источник ранне- и средневековой Албании. Баку: Изд-во «Элм», 1977

9. *Мобили Р.Б.* Научная и общественная деятельность. Баку: Изд-во «Адильоглы», 2008. - 216с.

10. *Мобили Р.Б.* Этнография удин. ИРС («Наследие»). Международный Азербайджанский журнал. №3 (33). www.udi.az М., 2008

11. *Мобили Р.Б.* Удины: язык, религия, фольклор и традиции. Культурологический журнал «Азербайджан и азербайджанцы в мире». 2009. №2.

12. *Мобили Р.Б.* Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви // «EuropeanAppliedSciences: modernapproachesinscientific researches» (Европейские прикладные науки: современные подходы в научных исследованиях).18-19 февраля 2013 г., www.udi.az г. Штутгарт (Германия), 2013

13. *Раффи*. Меликство Хамсы. 1600-1827гг. М.: Изд-во «Юни-Пресс СК», 2009. - 223с.

14. *Роберт Мобили.* Албано-удинская христианская община - основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане. Труды Международной конференции «Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа». www.udi.az Баку, 2012

15. *Роберт Мобили.* Удинско-азербайджанско-русский словарь. Баку: Изд-во «Леман», 2010. - 368с.

16. *Роберт Мобили*. Удины: язык, религия и этнография. Баку: Изд-во «Леман», 2011. - 80с.

17. *Robert Mobili* . Geological interpretion of bulding materials of the historical Gabala-Sheki region in the ancient Caucasus Albania». www.33igc.org DVD. 6-14 august 2008. Oslo.

18. *Флоренский П.* Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. - 376с.

19. РГИА (Российский Государственный Исторический Архив), Фонд 796, опись 17, ед. хр.. 1821; 1836г. *Лл. 1-18.*

20. РГИА, Фонд 821, опись 150, ед. хр. 284; 1914-1915гг. *Лл. 33-42.*

22. РГИА, Фонд 821, опись 7, ед. хр. 232; 1897-1910гг. *Лл. 43.*

23. РГИА, Фонд 821, опись 138, ед. хр. 87; 1810г. *Лл. 1-19 и 106-110.*

24. РГИА, Фонд 735, опись 5, ед. хр. 269; 1859 г. *Лл. 1-9*

ЮЖНЫЙ ДАГЕСТАН КАК ОБЪЕКТ СОЗИДАТЕЛЬНОЙ МИССИИ ГЕНЕРАЛ-АДЪЮТАНТА М.Т. ЛОРИС-МЕЛИКОВА

Мосесова К.Ю. (Россия, Дербент)

Во второй половине XIX века общественно-политическую ситуацию, которая сложилась в Дагестане, нельзя назвать простой. Затяжные военные действия, связанные с противостоянием Русской императорской армии и Северо-Кавказского Имамата, привели к негативным последствиям практически во всех сферах жизни и, соответственно, к русофобским настроениям. Сопротивление горцев Чечни и Дагестана было сломлено лишь в 1859 году. Необходимо было установить жёсткое военно-административное управление, дабы избежать повторных всплесков народно-освободительных движений, поднимать хозяйства, реформировать социально-экономическую сферу, приспосабливая её под русское законодательство. Задача была не из лёгких. В апреле 1860 было утверждено «Положение об управлении Дагестанской областью и Закатальским округом». В соответствии с данным Положением была создана Дагестанская область, которая вошла в состав Кавказского наместничества.

Для эффективности управления, которое получило название «военно-народное», Дагестан был поделён на Северный, Южный, Верхний и Средний. Руководил областью начальник, который одновременно являлся и командующим войсками. Правление южным Дагестаном было доверено графу Михаилу Тариеловичу Лорис-Меликову. Данная кандидатура как нельзя лучше подходила на столь ответственный государственный пост. Сложный во всех отношениях исторический отрезок времени послужил благодатной почвой для проявления способностей бесстрашного воина, мудрого и справедливого государственного деятеля, благородного и доброго человека, отличающегося бескорыстием. В течение своей военной карьеры он четырежды награждён золотыми саблями с надписью «За храбрость». Он является обладателем всех высших наград Российской империи, среди которых - орден Св. Апостола Андрея Первозванного, Св. Александра Невского, Св. Георгия Победоносца и Св. Владимира. Участник Крымской войны, боёв против имама Шамиля, русско-турецкой войны, великолепно знал менталитет местных народов и владел большим количеством восточных языков. Он обладал и административными, и военными способностями. К сожалению, дея-

тельность во время пребывания в Дагестане столь значимой фигуры мало изучена, а заслуги незаслуженно забыты.

В 1856 году М.Т. Лорис-Меликова назначают начальником южного Дагестана. После введения новой формы управления областью его статус немного меняется. С 1860 года он является уже военным начальником Южного Дагестана и дербентским градоначальником. На данный факт указывают многие исторические источники. К примеру, в «Памятной книге…» Е.И. Козубского отмечено: «Генерал-лейтенант Михаил Тариелович Лорис-Меликов - Дербентский градоначальник - 26 мая 1860-1863 гг. » [5, с.244] Брокгауз Ф.А. и Ефрон Н.А. в «Энциклопедическом словаре» говорят о том, что «…в 1861 году Лорис-меликов сделан был военным начальником южным Дагестаном и дербентским градоначальником, а в 1863 - начальником Терской области» [2, с.15] Его начальстство в южном Дагестане подтверждают также и «Кавказские календари» того периода.

На руководителей округов и военных отделов на Северном Кавказе возлагались серьёзные, жизненно необходимые задачи. Аграрная реформа, в частности касающаяся очень болезненного для горцев земельного вопроса, преобразование административно-судебного управления, ранее опирающегося на основы шариата, реформа податного обложения и т.д. С одной стороны, необходима была жёсткость в проведении преобразований, а с другой - терпение и неравнодушие к судьбам горцев. От этих составляющих во многом зависел успех намеченных мероприятий. Не случайно Михаила Тариеловича, впоследствии ставшего членом Государственного совета Российской империи и ,можно сказать, вторым лицом в государстве после императора Александра II, автора проекта Первой Конституции, российская печать прозвала «диктатором сердца». Всю жизнь он старался проводить либеральную политику, проявляя бескорыстную заботу о простом человеке. Эти качества в полной мере проявились во время недолгого правления Южным Дагестаном. Освободительная война, с его точки зрения, должна приносить людям мирную, созидательную жизнь и справедливую власть. Мы узнаём следующее из его собственного признания: «Это трудно избегать насилия и взамен распространять образование, дикость искоренять» [8, с. 122].

За короткий период им проделана огромная работа, которая благотворно повлияла на дальнейшее развитие этого региона. Воспоминания Н. Вучетича, отец которого начальствовал над Самурским округом в тот период, свидетельствуют о том, что М.Т. Лорис-Меликов курировал школу для лезгинских детей в Ахтах. Она пользовалась его непосредственным покровительством, упрочившим её

существование. Под его пристальным вниманием находился также учреждённый в ауле Ахты базар. Здесь же была проведена вода из реки Самур, орошавшая огромную территорию, которая была бесплодна из-за отсутствия влаги. И всё это не без непосредственного участия военного начальника. Большое значение он уделял улучшению дорожной инфраструктуры, соединяющей разные населённые пункты Дагестана. К примеру, как пишет Е.И. Козубский: «…в 1861 году была разработана более короткая почтовая дорога из Дербента в Темир-Хан-Шуру через Дашлагар, взамен прежней на Буйнаки и Петровск» [6, с. 265].

Многим ему обязан непосредственно и сам город Дербент. Улицы его предстали перед новым градоначальником в неприглядном виде: они не были по большей части шоссированы, что могло быть допустимо лишь в эпоху Средневековья. Он поручает полиции распорядиться шоссировкой от Церковной площади в нижнюю часть города. В итоге за два года было шоссировано 544 квадратных саженей тротуара, устроены водосточные канавы и тротуары. И даже после его перевода в Терскую область благоустройство дербентских улиц не было прекращено по его ходатайству.

Проблематичен был вопрос с водоснабжением Дербента, поэтому М.Т. Лорис-Меликов незамедлительно приступил к его решению. По его просьбе в Дагестан был прислан гидравлик Фролов, ставший впоследствии автором проекта Самурского водопровода и артезианских колодцев. М.Т.Лорис-Меликов обладал прекрасными дипломатическими способностями. Он умел войти в доверие местным жителям, подвигнуть состоятельных людей на выделение денежных средств, которые затем были потрачены на городские нужды.

На частные пожертвования была открыта общественная аптека, где бедные слои населения имели возможность получать медикаменты бесплатно.

Также им было собраны частные пожертвования на сумму пять тысяч рублей для постройки клуба и библиотеки. Он выпросил разрешение у князя Меликова на возведение здания ещё десять тысяч рублей из городской казны. В результате 16 мая 1862 г. оно было заложено, а 19 декабря 1863 было освящено в присутствии более 130 членов клуба. В то же время местное торговое сословие находилось под его надёжной защитой. В 1861 г. о себе заявило общество «Кавказ и Меркурий» в лице своего агента Кочергина. Оно было создано для того, чтобы способствовать развитию торговли и промышленности на Кавказе, но открыто позиционировало свою исключительность, что встретило сопротивление со стороны градоначальника.

«Кавказ и Меркурий» всячески пыталось получить привилегии на обустройство и монополизацию пристани с обеих сторон оконечности южной стены. С. Броневский сообщает: «Рейд дербентский со всех сторон открытый, имея дно каменистое и будучи подвержен в летние месяцы сильным бурунам, едва ли заслуживает название пристани. Малое число судов, заходящих в Дербент из Астрахани, должны стоять на якоре в двух верстах от города» [3, с. 223].

Хотя общество «Кавказ и Меркурий» находилось под покровительством Его Высочайшего Императорского Величества, это не помешало М.Т. Лорис-Меликову дать на их просьбу отрицательный ответ: «Почему исключительное владение обществом выгрузным местом, совершенно необходимым и не компанейским судам, будет споспешествовать торговле, а не стеснять её. Лишая не компанейские суда необходимого для них удобства» [7, л.7].

При содействии М.Т. Лорис-Меликова в Дербенте была возведена новая армянская церковь. Первоначально армянская община построила культовое религиозное сооружение ещё в семнадцатом веке. Оно периодически разрушалось и отстраивалось ещё дважды. В 1852 году церковь насчитывала 323 прихожанина, но была разобрана, так как пришла в ветхость. На её месте соорудили школу. Было принято решение о постройке новой церкви, которую предполагалось поместить рядом. Строительство длилось более десяти лет и потребовало около 80000 рублей, которые были собраны, благодаря добровольным пожертвованиям. В 1872 году она была освещена во имя Всеспасителя и вмещала в себя около 1000 человек.

Будучи генералом кавалерии, М.Т.Лорис-Меликов особое внимание уделял коневодству. Он неоднократно был свидетелем того, какими умелыми наездниками являются представители местных народов. У него зародилась идея о проведении здесь конных скачек. Также вполне осуществимым и целесообразным ему казалось развитие коневодства. В своём письме, направленном князю Меликову он делится своими соображениями по этому поводу: «Между вопросами народного хозяйства в южном Дагестане, возродившегося с умиротворением восточного Кавказа, вопрос о развитии здесь коннозавода особенно важен» [6, с. 269]. Ему разрешили организовать скачку. 23 марта 1862 года она состоялась. За призы боролись лошади местных пород, выращенные в Табасаране, Кайтаге, окрестностях Дербента. Победителям были вручены часы из драгоценных металлов с бриллиантами. Скачка пришлась по нраву местным жителям, поэтому они изъявили желание проводить её регулярно. Президент главного комитета по конским скачкам на Кавказе генерал Минквиц пригла-

сил М.Т. Лорис-Меликова войти с представлением по этому поводу. Но средств на расходы в управлении промышленности и сельского хозяйства не нашлось. А с переводом инициатора конских скачек в Терскую область была приостановлено и данное мероприятие.

Таким образом, можно утверждать, что созидательная миссия М.Т. Лорис-Меликова в Южном Дагестане носила разноплановый характер. Образование и культура, предпринимательство и возведение инфраструктуры - всё входило в круг первостепенных задач, которые он обозначил для себя во время руководства регионом. И эти задачи были успешно выполнены, дав новый качественный скачок в развитии вверенных ему городов и аулов.

Литература:

1. Административная политика царизма в Дагестане во второй половине 19 века и её последствия // Материалы конференции «Единство и целостность Дагестана как конституционный принцип». Махачкала, 1998.

2. *Брокгауз Ф.А. и Ефрон Н.А*. Энциклопедический словарь. С-Петербург, 1890.

3. *Броневский С.* Новые географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823

4. *Вучетич Н.Г.* Воспоминания о графе М.Т.Лорис-Меликове // Исторический вестник. 1909. № 12

5. *Козубский Е.И*. Памятная книжка и адрес-календарь Дагестанской области на 1901 г. Темир-Хан-Шура, 1901.

6. *Козубский Е.И*. История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.

7. ЦГА РД, Ф-126,О-1,Д-2. Канцелярия начальника Дагестанской области г. Темир-Хан-Шура

8. *Шестопалов А.П.* Верховная власть и российское общество в 60-80-е годы 19 в. // Вопросы истории. 2008. № 5

РЕКОНСТРУКЦИЯ ДЕРБЕНТСКОЙ КРЕПОСТИ ВОЕННОСЛУЖАЩИМИ НИЗОВОГО КОРПУСА (1722 – 1735 гг.)

Чекулаев Н. Д. (Россия, Махачкала)

Будучи аспирантом ДГУ, во время сбора архивных материалов для кандидатской диссертации в ГУ «ЦГАРД», нами были выявлены в делопроизводственных документах Дербентского гарнизона (в период пребывания в городе российских войск в 1722-1735 гг.) сведе-

ния о реконструкции местной каменной крепости. При осмотре Петром I Дербентской крепости было установлено её плохое состояние. За неимением в Дербентском гарнизоне специалистов по инженерству по приказу Петра Великого прибыл в Дербент кондуктор Бутковский в апреле 1723 г. для строения в Дербенте гавани и лазарета [1. Д. 150. Л. 89.].

За долгое время, которое владели Дербентом персидские войска, дербентская крепость не ремонтировалась и ко времени вступления в Дербент русской армии она нуждалась в серьезной починке. По указу императора Петра I руководить строительными работами по починке крепости в Дербенте назначен был капитан-лейтенант Гензель. Гензель прибыл из Астрахани в Дербент в октябре 1724 года Капитан-лейтенанту Гензелю императором назначено было денежное жалованье в месяц по 24 рубля 50 копеек, и эти деньги надлежало выплачивать из дербентских доходов [1, л. 97]. Сначала Гензель приступил к выявлению поломок в дербентской каменной крепости. Были выявлены следующие поломки: пришла в ветхое состояние дербентская старая земляная крепость, в дербентской крепости обвалилась стена, и починить следовало угловую башню с батареей, во многих местах в городской стене были пробоины. Позднее, в 1733 г. по приказу генерал-майора А. Б. Бутурлина начата достройка при Дербенте верхней крепости. Кроме того, подлежали капитальной починке, а в некоторых местах и изготовлению заново старые замки на воротах в среднем, верхнем городе и пустом городе. Подлежали починке и городские ворота дербентской крепости [1. Д. 138. Л. 42; Д. 71. Л. 31; Д. 153. Л. 2; Д. 30. Л. 28; Д. 83. Л. 3; Д. 166. Л. 92; Д. 83. Л. 18; Д. 84. Л. 15-16].

Источник рабочей силы для проведения фортификационных работ в дербентской каменной крепости был крайне разнообразным. Их можно разделить на две группы: 1) местный источник, 2) внешний источник рабочей силы. Сначала следует уделить внимание местному источнику, - каким являлся дербентский гарнизон. Полки дербентского гарнизона выделяли для фортификационных работ главным образом из своего состава солдат. В основном для этих целей использовали солдат дербентского пехотного полка и дагестанского пехотного полка 1-й батальона [2. Д. 40. Л. 195-196].

В фортификационных работах от дербентского гарнизона широко использовалась и нерегулярная команда. Малороссийские казаки, находившиеся в Дербенте в 1724 г., привлекались к починке дербентской крепости, но, однако они работали лишь до сентября 1726 года. 30 августа 1726 г. малороссийские казаки были отпущены из

Дербента в свои дома. В ноябре 1724 г., входившие в состав дербентской нерегулярной команды донские казаки, были определены к починке дербентской крепости [1. Д. 157. Л. 1; Д. 150. Л. 98, 103].

Внешним источником рабочей силы для фортификационных работ в Дербенте была присылка рабочих их других мест. Так, из крепости Святого Креста неоднократно посылались в Дербент для починки городской стены 300 слободских казаков, в апреле 1729 г. отправлено 600 человек, и в апреле 1733 г. направлено еще 600 человек. Кроме того, в фортификационных работах при Дербенте участвовали в 1729 г.: 1 московский 1 подмастерье и 23 рядовых каменщиков [2. Д. 21. Л. 14; Ф. 18. Оп. 1. Д. 40. Л. 1; Д. 133. Л. 3; Д. 53. Л. 1-6; Д. 30. Л. 27].

Есть сведения о количестве каменщиков за следующие годы: в 1724 г. - 52 человек, в 1726 г. - 42 человек, в 1729 г. - 24 человек, в 1731 г.- 20 человек, в 1732 г. - 26 человек, в 1733 г. - 32 человек [1. Д. 40. Л. 1]. Заработная плата каменщикам была установлена в размере 1 алтын (3 коп.) за день, а на месяц полагалось 30 копеек [1. Д. 83. Л. 33; Д. 167. Л. 75].

Генерал-майор А. Б. Бутурлин требовал от коменданта строго следить за тем, чтобы за нерабочие дни выплат денег не было [1. Л. 37; Д. 167. Л. 75]. Выплата заработной платы каменщикам осуществлялась из средств таможенных сборов дербентской таможни [1. Л. 33; Д. 167. Л. 75]. С выплатой зарплаты случались задержки. Такая задержка произошла 1 июля 1732 и длилась по 15 мая 1733 года [1. Д. 169. Л. 3-4]. Источники сообщают о суммах за год, выплаченных денежного жалованья каменщикам за следующие годы: в 1724 г. – 25 руб. 2 коп., в 1726 г. – 15 руб. 60 коп., в 1729 г. – 12 руб., в 1732 г. – 79 руб. 14 коп., в 1733 г. – 19 руб. 90 коп.[1. Л. 3].

Источники сообщают нам о том, что для реконструкции дербентской каменной крепости необходимый материал заготовлялся солдатами дербентского гарнизона. Для починки дербентской старой земляной крепости было заготовлено: 600 брусов, 500 штрум пиловых, 77116 штрумпасов, 52752 фашин, 158256 кольев, данные припасы заготовили 333 человека в течение 5 месяцев и 10 дней (1732 г.). Весь заготовленный в окрестностях Дербента древесный материал был доставлен к месту починки в течение 5 месяцев и 10 дней ни для этих целей понадобились 321 лошади.

Руководство работами рассчитывали дербентскую крепость починить в течение 6 месяцев, при условии, если на работу будут присылаться на каждый день по 120 человек. С 1 февраля по 1 марта 1732 г. участвовало в работах по заготовке камня для починки дер-

бентской крепости солдат и донских казаков и каменщиков из солдат всего по 33 человека на каждый день, а работали только 11 дней, а было приготовлено камня данным количеством людей в указанные дни 3 сажени 7 футов кубических [1. Д. 71. Л. 31; Д. 84. Л. 6].

В январе 1732 г. инженер прапорщик Савва Малыгин требовал от коменданта и полковника князя М.М. Барятинского для починки местной нижней земляной крепости, которая обвалилась несколько припасов: 500 брусов длиною в 3 сажени, толщиною в 6 дюймов; штрумпалов 500 длиною в 7 футов, толщиною в вершине 64 дюймов; 7716 штрумпалов длиною в 7 футов, толщиною в вершине в 3 дюйма, 52752 фашин длиною в 3 сажени, толщиною в 6 дюймов; 158256 кольев для прибивания фашин длиною в 3 фунта в отрубе в 2 дюйма, 100 возов прутьев тонких. Инженер прапорщик Савва Малыгин сообщал, что данные припасы можно заготовить 333 человеками за 5 месяцев и 10 дней, и перевезены могут быть за те же 5 месяцев и 10 дней на 321 лошади, а как данные припасы будут заготовлены и доставлены так местную нижнею земляную крепость можно за 6 месяцев починить, если на работу будут выделены каждый день по 120 чел. Далее генерал-майор А. Б. Бутурлин сообщил инженер-прапорщику Савве Малыгину, что в данный момент все солдаты заняты в гарнизонных работах и в караулах и лошадей мало [3. Д. 57. Л. 43-44].

Из артиллерийского цейхгауза для починки старых замков на воротах в среднем городе и для изготовления новых замков к воротам в пустом городе было выдано: стали 4 фунта, железа 4 пуда, меди полфунта. Из полученного из цейхгауза были сделаны в марте 1732 г. в пустом городе к 4-м воротам новые 4 замка, 4 засова, 12 пробоев. На прибивку к воротам досок из цейхгауза было получено 16 гвоздей. В среднем городе было отремонтировано: у 3-х ворот у замка спицы, да в верхнем городе у нижних ворот заменены у замков спицы, а на эту работу было выдано из цейхгауза стали: 1 фунт 3 четверти, железа 35 фунтов 3 четверти, меди полфунта[1. Д. 84. Л. 15-16].

Источники сообщают, что для реконструкции дербентской каменной крепости строители получали из дербентского гарнизонного цейхгауза все необходимые инструменты: 28 ломов железных, 248 лопаток железных, 22 топора, 8 молотов больших, 32 клиньев железных, 4 жегал, 5 ложек, 1 веретено точильное, 4 гребка извезных, 2 жерна, 10 баров, 164 мастерских лопаток железных, 22 молота мастерских, 2 наковальни кузнечных, 2 меха кузнечных, 1 зубило, 7 клещей кузнечных [1. Д. 30. Л. 28].

Военнослужащие Дербентского гарнизона в марте 1731 года приступили к ликвидации имевшихся при дербентской крепости в трех местах больших брешей в среднем и пустующем городе, из которых хотя одна брешь не до фундамента обвалилась, а в указанных местах, где реконструировать надлежало, на восемь, десять сажень и на четыре фунта [1. Л. 29.]. По просьбе руководства Дербентским гарнизоном было по морю на казенных судах прислано в Дербент из Астрахани для разбивания камня пороха 60 пудов [1. Д. 150. Л. 113].

Архивные материалы сообщают о ходе реконструкции дербентской каменной крепости: «В июне 1732 г. было 12 рабочих дней, работало 5 капралов, 439 солдат, 153 каменщиков из солдат, 232 казака, было починено городской стены 6 кубических саженей 108 фунтов, израсходовано извести 16 ½ четвертей. В июле 1732 года было 13 рабочих дней, работало 12 капралов, 506 солдат, 177 каменщиков из солдат, 273 казака, 47 человек из солдат для обучения каменщиков, починено было городской стены 43 кубических сажени 4 фунта, израсходовано извести 16 четвертей [1. Д. 84. Л. 153-154].

Литература:

1. ГУ «ЦГАРД» Ф. 18. Оп. 1.
2. Ф. 382. Оп. 1.
3. Ф. 301. Оп. 1.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ:

Абдусаламов Багама Багамаевич, аспирант Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: isemyonov@pochta.ru

Акаев Вахит Хумидович, доктор философских наук, профессор, академик АН ЧР, гл. н. с. Комплексного научно-исследовательского института им. Х.И. Ибрагимова, г. Грозный. e-mail: akaiev@mail.ru

Акбари Манучехр, доктор наук, Тегеранский университет, г. Тегеран.

Алибутаева Таиса Фазиловна, эксурсовод музея ГБУ Музея истории мировых культур и религий, г. Дербент. e-mail: taisa alibutaeva@mail.ru

Бахревский Евгений Владиславович, кандидат филологических наук, заместитель директора Российского НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, г. Москва. e-mail: kamlay@mail.ru

Баширов Сархан Эхтирам оглы, аспирант ФГБОУ ВПО «Волгоградский социально-педагогический университет», г. Волгоград. e-mail: kabalali@rambker.ru

Бегуев Сулейман Ахьятьевич, ст.н.с. отдела истории народов Северного Кавказа Института гуманитарных исследовний академии наук ЧР, г. Грозный. e-mail: academy_chr@mail.ru

Билалов Мустафа Исаевич, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета, председатель Дагестанского отделения РФО, г. Махачкала. e-mail: mibil@mail.ru

Беккер Моисей Владимирович, научный сотрудник Института по правам человека Национальной Академии наук Азербайджана (НАНА), г. Баку. e-mail: bekker@yandex.ru

Бесолов Владимир Бутусович, профессор и член-корреспондент Международной академии архитектуры, советник и член учёного совета по архитектуре и градостроительству Российской академии архитектуры и строительных наук (РААСН), Почётный архитектор РФ, г. Владикавказ. e-mail: archgrad101@yandex.ru

Бугаев Абдула Махмудович, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Чеченского государственного педагогического института, г. Грозный. e-mail: yasma@bk.ru

Вартумян Арушан Арушанович, кандидат исторических наук, доктор политических наук, профессор, академик Российской акаде-

мии политических наук, главный редактор научного журнала «Региональные политические исследования», зам директора по научной работе Института сервиса, туризма и дизайна (филиал) Северо-Кавказского федерального университета в г. Пятигорске, г. Пятигорск. . e-mail: pragpu@yandex.ru

Велайати Али Акбар, доктор наук, директор Центра стратегических исследований, г. Тегеран.

Венкова Алина Владимировна, заместитель директора по научной работе Северо-Западного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, г. Санкт-Петербург. e-mail: venkova@mail.ru

Викторин Виктор Михайлович, кандидат исторических наук, доцент Астраханского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ и кафедры восточных языков Астраханского государственного университета, г. Астрахань. e-mail: victvic@mail.ru; e-mail: vignitor@gmail.com

Восоги Мухаммад Багир, профессор, Тегеранский государственный университет, г. Тегеран.

Гаджиева Зарема Назировна, младший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: - 2013zarema@mail.ru

Гайнанова Миляуша Рамилевна, ст. научный сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш.Марджани академии наук Татарстана, кандидат исторических наук, г. Казань. e-mail: - mgaynanova@ gmail.com

Гайюми Мохаммад, доктор наук, Университет Мофид, г. Кум, Иран.

Гасанова Севинч Султановна, кандидат педагогических наук., заслуженный учитель РД, Почётный работник общего образования РФ, зам. директора по научно-методической работе ГБУ историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Нарын-кала», г. Дербент. e-mail: sevinch05@inbox.ru

Гапуров Шахрудин Айдиевич, доктор исторических наук, профессор, президент АН ЧР, г. Грозный. e-mail: gapurov2011@mail.ru

Геворкьян Дмитрий Павлович, кандидат исторических наук, доцент ДГУ, г. Махачкала. e-mail: artvin2@mail.ru

Гусейнов Ризван Наджаф оглы, директор Центра изучения Кавказа, научный сотрудник Института по правам человека Национальной Академии наук Азербайджана (НАНА), г. Баку. e-mail: rizerable@hotmail.com

Данакари Ричард Арами, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Волгоградский филиал), г. Волгоград. e-mail: rdanakari@mail.ru

Дежакам Али, доктор наук, Университет Мофид, г. Кум, Иран

Ибрагимов Али Магиятдинович, директор ГБУ историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Нарын-кала», г. Дербент. e-mail: drevnijderbent@ramber.ru

Иманипур Махди, доктор наук, Организация культуры Ирана, г. Тегеран.

Имашева Марина Маратовна, кандидат исторических наук, зам. директора по УВР НОУ ПРО «Астраханский исламский колледж», г. Астрахань. e-mail: imaschewa@yandex.ru

Кашаф Шамиль Равильевич, редактор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Москва. e-mail: K9289314@icloud.com

Кашовская Наталья Васильевна, к.и.н., зав. отделом «Религии Востока» Государственного музея истории религии, г. Санкт-Петербург. e-mail: kashnat@mail.ru

Кидирниязов Даниял Сайдахмедович, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, заслуженный деятель науки РД и КЧР, г. Махачкала. e-mail: daniyal2006@rambler.ru

Кокаева Ирина Юрьевна, доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики ГБОУ ВПО «Северо-Осетинский государственный педагогический университет», Почётный работник высшего образования РФ. e-mail: kokaeva@ hotmail.ru

Куликова Ольга Игоревна, аспирант Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: isemyonov@pochta.ru

Лысенко Юлия Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: ljuma78@mail.ru

Магамадов Супьян Султанович, кандидат исторических наук, профессор, директор Института гуманитарных исследований Академии наук ЧР, г. Грозный. e-mail: academy_chr@mail.ru

Магомаев Ваха Хасанович, доктор исторических наук, профессор, зав. отделом ИГИ АН ЧР, г. Грозный. e-mail: gapurov2011@mail.ru

Малеки Риза, доктор наук, руководитель культурного представительства при Посольстве Исламской Республики Иран в РФ.

Мамараев Руслан Магомедсаламович, младший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: ruslan07@inbox.ru

Мамед-заде Нури Гасанагаевич, зам декана по научной работе, руководитель Центра иранистики факультета востоковедения ДГУ, PhD, г. Махачкала. e-mail: m-z- nuri@yandex.ru

Мехтиев Азим Айдын, ассистент Азербайджанского архитектурно-строительного университета, г. Баку. e-mail: mehdiyeva-zim777@gmail.com

Михайлова Ирина Хаимовна, руководитель еврейского женского клуба «Очаг», г. Дербент. e-mail: mikhailowa,m2014@ yandex.ru

Михайлов Виктор Сиюнович, гл. редактор республиканской газеты «Ватан», г. Дербент. e-mail: vatanderbent@mail.ru

Моаллеми Хасан, доктор наук, Университет Мостафа, г. Кум, Иран

Мурзаханов Юрий Исаевич, кандидат исторических наук, преподаватель кафедры истории Кабардино-Балкарского государственного университета, г. Нальчик. e-mail: murzahanovyurii@mail.ru

Мобили Роберт Багратович, старший научный сотрудник. Бакинского государственного университета, Председатель Албано-удинской христианской общины Азербайджана, г. Баку. e-mail: ar-gomobili@rambler.ru; www.udi.az

Моджтахеди, доктор наук, Тегеранский университет, г. Тегеран

Мусаев Ислам Лечаевич, кандидат исторических наук, доцент ЧГУ, г. Грозный. e-mail: alnuza@mail.ru

Нурилова Альбина Захарьяевна, кандидат философских наук, доцент ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный технический университет», г. Махачкала. e-mail: alnuza@mail.ru

Панищев Алексей Ленидович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, докторант, профессор РАЕ, г. Санкт-Петербург. e-mail: alexeipl1980@mail.ru

Рашковский Борис Евгеньевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы, г. Москва. e-mail: bori-sevg@gmail.com

Салимова Айтен Тариел кызы, кандидат архитектуры Ph(D), старший научный сотрудник Института архитектуры и искусства

Национальной Академии Наук Азербайджана, доцент Азербайджанского архитектурно-строительного университета, г. Баку. e-mail: aytansalimova@gmail.com

Сеидова Гюльчохра Надировна, кандидат философских наук, доцент, зав. отделением кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу на базе факультета востоковедения ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет» и ГБУ историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Нарын-кала», доцент филиала ДГУ в г. Дербент, заслуженный учитель РД, г. Дербент. e-mail: gseidova@yandex.ru

Семёнов Игорь Годович, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: isemyonov@pochta.ru

Солеймани Аскари, доктор наук, Университет Мостафа, г. Кум, Иран

Солтамурадов Магомед Дикалович, кандидат философских наук, доцент Чеченского государственного университета, г. Грозный. e-mail: akaiev@mail.ru

Спивак Дмитрий Леонидович, доктор филологических наук, профессор, директор Северо-Западного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, зав. кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и медрелигиозного диалога, г. Санкт-Петербург. e-mail: d.spivak@mail.ru

Степанов Михаил Александрович, кандидат философских наук, учёный секретарь Северо-Западного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, г. Санкт-Петербург. e-mail: michail.stepanov@mail.ru

Тагиев Сабир Паша оглы, кандидат педагогических наук, старший научный сотрудник Отдела сохранения и восстановления архитектурных памятников Института архитектуры и искусства Национальной Академии Наук Азербайджана (ИАИ НАНА), г. Баку. alihuseynli@gmail.com

Тагирджанова Альмира Наимовна, краевед Региональной Общественной просветительской Организации «Институт Петербурга», г. Санкт-Петербург. almira_tagir@mail.ru

Хадави Хамид, доктор наук, руководитель Центра исследований исламской культуры, Тегеран

Хаменеи Мохаммад, доктор наук, Фонд философии Моллы Садра, г. Кум, Иран

Халидова Ольга Борисовна, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: khalidova2011@mail.ru

Чекулаев Николай Дмитриевич, научный сотрудник ИИАЭ ДНЦ РАН, кандидат исторических наук, г. Махачкала. e-mail: bratzikow1974@mail.ru

Шахбанова Мадина Магомедкамиловна, доктор социологических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала. e-mail: madina2405@mail.ru

Ширвани Али, доктор наук, Университет Мостафа, г. Кум, Иран

Яралиев Имам Музамудинович, председатель оргкомитета конференции, глава администрации городского округа «Город Дербент», г. Дербент

ПРИЛОЖЕНИЕ

Дербентъ. „Городской Соборъ".
Видъ Дербента Даг. обл.

The Southern Diocese of Russia
Armenian Apostolic Church
The official website:
armenianchurchsouth.ru

www.itimo.ru

главный раввин
ЛАЗАР
Патриарх
КИРИЛЛ

RIANOVOSTI

Научное издание

Дербент – город трёх религий

Доклады международной научно-практической конференции
(город Дербент, 25 марта 2015 г.)

Издано при содействии главы
городского округа «Город Дербент»
И.М. Яралиева

Подготовка оригинал-макета *Керимов В.А.*
Дизайн обложки *Магомедов И.Р.*

Подписано в печать 19.03.2015 г.
Формат 60x84 1/16. Печать ризографная. Бумага офсетная.
Гарнитура «Таймс». Усл. п. л. 24,5. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии АЛЕФ, ИП Овчинников М.А.
367000, РД, г. Махачкала, ул. С.Стальского 50
Тел.: +7-903-477-55-64, +7-988-2000-164
www.alefgraf.ru, e-mail: alefgraf@mail.ru