



## КАК ПОДНЯТЬСЯ НА ГОРУ: ИНФРАСТРУКТУРНЫЕ ПРОЕКТЫ ПАЛОМНИЧЕСТВА НА ШАЛБУЗДАГ

*Екатерина Леонидовна Капустина*

Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН  
3 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия  
parlel@mail.ru

**Аннотация:** Гора Шалбуздаг, расположенная в Южном Дагестане на границе с Азербайджаном, не только одна из высочайших вершин республики, но и значимая паломническая доминанта региона. Маршрут паломничества включает подъем почти к самой вершине горы и посещение по пути к ней ряда святых мест. Труднодоступность места обусловила большую зависимость паломников от инфраструктуры, которая в значительной мере поддерживается силами локальной общины расположенного у подножия горы селения Мискинджа. В фокусе статьи — особенности функционирования обслуживающего паломников инфраструктурного комплекса, а также его значение для экономической и политической жизни мискинджинского локального сообщества. Гегемония мискинджинской паломнической инфраструктуры оспаривается жителями соседних селений и такими акторами, как крупные бизнесмены и представители региональной власти. Паломнический лагерь включается в сферу секулярного туризма в республике, вместе с тем существует и альтернативный инфраструктурный проект — альпинистская база, никак не связанная с проектом мискинджинцев, но также предлагающая подъем на гору. Статья написана по материалам, собранным в ходе полевой работы автора в Докузпаринском районе Дагестана в 2017–2021 гг.

**Ключевые слова:** паломничество, инфраструктура, ислам в Дагестане, святые места, локальное сообщество, экономические практики.

**Для ссылок:** Капустина Е. Как подняться на гору: инфраструктурные проекты паломничества на Шалбуздаг // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 221–256.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-55-221-256

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/kapustina.pdf>

---

## ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2022, NO. 55

### HOW TO CLIMB THE HOLY MOUNTAIN: SHALBUZDAG PILGRIMAGE INFRASTRUCTURAL PROJECTS

*Ekaterina Kapustina*

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences  
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia  
parlel@mail.ru

**Abstract:** Mount Shalbuздаg, located in southern Dagestan, on the border with Azerbaijan, is not only one of the highest peaks of the republic, but is also an important pilgrimage destination for this region. The pilgrimage route includes an ascent to nearly the top of the mountain and a visit to a number of holy places on the way to it. The inaccessibility of the place of pilgrimage has led to a greater dependence of the pilgrims on the infrastructure which, to a greater extent, is maintained by the Miskindzha community located at the foot of the mountain. The article discusses the functioning of infrastructure that serves the pilgrims and its role in the economic and political life of the local community. The hegemony of the Miskindzha pilgrimage infrastructure is challenged both by neighbouring villages as well as by big businessmen and government officials. Also, in addition to the location of the pilgrimage on the slope of the mountain, there is another infrastructure system associated with mountain climbing—a climbing base nearby which also has an impact on competitive infrastructure projects in the vicinity of Shalbuздаg. The article is based on field materials collected during the principal investigator's field work in the Dokuzparinsky district of Dagestan in 2017–2021.

**Keywords:** pilgrimage, infrastructure, Islam in Dagestan, holy places, local community, economic practices.

**To cite:** Kapustina E., 'Как подняться на гору: инфраструктурные проекты паломничества на Шалбуздаг' [How to Climb the Holy Mountain: Shalbuздаg Pilgrimage Infrastructural Projects], *Anthropologicheskij forum*, 2022, no. 55, pp. 221–256.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-55-221-256

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/kapustina.pdf>

Екатерина Капустина

## Как подняться на гору: инфраструктурные проекты паломничества на Шалбуздаг

Гора Шалбуздаг, расположенная в Южном Дагестане на границе с Азербайджаном, не только одна из высочайших вершин республики, но и значимая паломническая доминанта региона. Маршрут паломничества включает подъем почти к самой вершине горы и посещение по пути к ней ряда святых мест. Труднодоступность места обусловила большую зависимость паломников от инфраструктуры, которая в значительной мере поддерживается силами локальной общины расположенного у подножия горы селения Мискинджа. В фокусе статьи — особенности функционирования обслуживающего паломников инфраструктурного комплекса, а также его значение для экономической и политической жизни мискинджинского локального сообщества. Гегемония мискинджинской паломнической инфраструктуры оспаривается жителями соседних селений и такими акторами, как крупные бизнесмены и представители региональной власти. Паломнический лагерь включается в сферу секулярного туризма в республике, вместе с тем существует и альтернативный инфраструктурный проект — альпинистская база, никак не связанная с проектом мискинджинцев, но также предлагающая подъем на гору. Статья написана по материалам, собранным в ходе полевой работы автора в Докузпаринском районе Дагестана в 2017–2021 гг.

Ключевые слова: паломничество, инфраструктура, ислам в Дагестане, святые места, локальное сообщество, экономические практики.

На территории современного Дагестана расположено множество мест, которые стали центрами паломничества для местных мусульман и верующих, приезжающих из других регионов и стран. Некоторые святые места известны лишь нескольким близлежащим сельским общинам, другие имеют региональное или общереспубликанское значение. Реисламизация региона, набирающая силу в Дагестане с 1990-х гг. после десятилетий официальных и неофициальных запретов публичных религиозных практик, сделала поклонение им не только возможным, но и активно приветствуемым<sup>1</sup>.

Реконструкция культовых зданий, возрождение религиозных центров и масштабирование локальных святых мест в национальные святыни с организацией к ним паломничеств, а также институционализация этого процесса — все эти явления получили бурное развитие во всем постсоветском пространстве, в том числе в северокавказских

**Екатерина Леонидовна Капустина**  
Музей антропологии и этнографии  
(Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия  
parlet@mail.ru

<sup>1</sup> Следует отметить, что некоторые группы верующих негативно относятся к практикам паломничества, считая их нарушением принципа единобожия — *ширк*. Эта точка зрения весьма распространена в Дагестане и разделяется не только последователями фундаменталистских течений, но и теми, кто в целом воспринимает паломнические практики как обрядовое или деятельность, связанную с Духовным управлением мусульман Дагестана (ДУМД), к которому часть дагестанцев-мусульман относится критически [Гусенова 2013: 77], см. также материалы в СМИ: [Гайдарбеков 2021] и др.

республиках и независимых государствах Южного Кавказа. Выведенные на свет после десятков лет подпольного почитания или открытые заново святые места активно привлекают верующих. Они становятся объектом внимания и приложения сил различных акторов — официальных церквей, локальных религиозных сообществ, религиозных реформистов и других интересантов, не имеющих прямого отношения к отправлению религиозного культа [Бобровников 2006; Ботяков 2010; Дариева 2016; Штырков 2017; Kuznetsov 2018; Antonyan 2020].

Дагестанские святыни в целом находятся в общей парадигме этого развития. Примером тому становится ренессанс популярных религиозных центров, а также появление новых святых. Среди наиболее значимых мест поклонения мусульман в Южном Дагестане, наряду с мечетями и кладбищами древнего Дербента, выделяется гора Шалбуздаг, расположенная на границе Докузпаринского и Ахтынского районов республики, в десяти километрах от границы с Азербайджаном. Шалбуздаг — одна из высочайших вершин Северо-Восточного Кавказа<sup>1</sup>, а также важная паломническая доминанта, прежде всего для жителей Южного Дагестана и южных районов Центрального Дагестана (преимущественно южной части даргинских, кумыкских, а также лакских сел). Северный Дагестан участвует в этой религиозной практике в значительно меньшей степени (см.: [Карпов 2007; Терешин 2018]; это подтверждают и мои полевые материалы). Шалбуздаг как место паломничества популярен также у лезгиноязычных народов и азербайджанцев северных районов Азербайджана, но проблемы последних лет с пересечением границы сократили поток верующих<sup>2</sup>.

Масштабное почитание Шалбуздага предопределило внимание массмедиа к теме паломничества на святую гору. В интернете обнаруживается множество подобных публикаций: репортажи журналистов [Севриновский 2015], описания личного опыта восхождения [Даганов 2012], обсуждение практики паломничества с точки зрения ислама [Мехтиханов 2010; Гайдарбеков 2021] и др. Из научных публикаций можно отметить дипломное исследование М. Терешина [Терешин 2018], где святыни Шалбуздага рассматриваются как пример паломнического комплекса в контексте изучения культа святых в Дагестане, и статью Д. Гусеновой о сакральном значении горы и ее роли в становлении религиозного туризма в республике [Гусенова 2013]. Упоминается и кратко характеризуется паломничество на гору

<sup>1</sup> Высота г. Шалбуздаг 4142 м.

<sup>2</sup> Граница между Россией и Азербайджаном до пандемии была открыта, однако соседние селения, разделенные границей, ослабили связи друг с другом, поскольку пограничные пункты значительно удалены от них. С началом же пандемии граница стала труднопреодолима.

в работах исследователей ислама в регионе [Бобровников 2006] и в целом этнографии Дагестана [Карпов 2007]. Тем не менее научному изучению этой религиозной практики уделено недостаточно внимания. Указанные работы посвящены преимущественно описанию истории и раскрытию смыслов самого религиозного действия — паломничества к святым местам. Мой интерес к Шалбуздагу лежит в стороне от этих тем и связан с инфраструктурой паломничества и теми социальными взаимодействиями, которые проявляются через ее конструирование и использование.

Основная задача статьи состоит в рассмотрении такого аспекта социальной жизни сообществ, вовлеченных в организацию паломничества, как выражение через инфраструктуру отношений конкуренции за материальные и нематериальные ресурсы, которые может предоставить святая гора основным заинтересованным акторам, и территории, символической доминантой которой она служит. Прежде всего, я обращаю внимание на конструирование и обслуживание паломнического комплекса, на то, как этот комплекс связан с расположенными вокруг горы селениями, как он влияет на их жизнь и какие ресурсы предоставляет. Интерес представляет и то, кто из основных акторов региональной политики предьявляет права на святыню и каким образом они взаимодействуют друг с другом в контексте развития Шалбуздага как инфраструктурного проекта. Для решения поставленных задач нужно также кратко описать схему паломничества и дать характеристику инфраструктурных объектов, а также социальный контекст, в котором существует паломнический комплекс.

Материалы, положенные в основу статьи<sup>1</sup>, собраны мною в 2017–2021 гг. в самом месте паломничества на горе Шалбуздаг, а также в селениях Мискинджа, Микрах, Куруш Докузпаринского района Дагестана.

Исследование инфраструктуры в социальных науках началось сравнительно недавно. Считается, что предпосылкой этому послужили материальный поворот 1980-х гг., провозгласивший полноправное участие материальных объектов в социальном мире [Копытофф 2006], а также социологические исследования науки и технологии (STS). В рамках этого поворота Б. Латур

<sup>1</sup> Материалами стали наблюдения в паломническом лагере и окружающих святую гору селениях. Интервью, собранные в ходе работы, частично проводились без диктофона, если его использование казалось мне неуместным. Например, первый мой разговор с руководителем лагеря Шейхали был записан на диктофон, однако последующие беседы велись без записи и были законспектированы сразу после их проведения. Моя роль исследователя в самом лагере воспринималась без удивления: обилие туристов и паломников-неофитов неоднократно ставило местных работников в положение рассказчика.

формулирует акторно-сетевую теорию, предлагая переориентировать исследовательский фокус с человеческих обществ и сетей на коллективы, где во взаимоотношения вступают люди и не-люди [Латур 2014].

Начало XXI в. ознаменовалось взрывным интересом общественных наук к развитию и функционированию инфраструктуры, т.е. системы, которая обеспечивает циркуляцию товаров, знаний, смыслов, людей и власти и является важным компонентом восприятия пространства [Dourish, Bell 2007]. В антропологических работах инфраструктура могла пониматься технологически — как совокупность инженерных сетей и решений, а могла определяться как система социальных институтов и взаимодействия людей и сетей, как «инфраструктура людей» [Simone 2009], порой накладываясь на материальную инфраструктуру и вдыхая в нее жизнь и смыслы. В этом случае инфраструктура становится сетью, которая управляет потоками товаров, людей или идей и обеспечивает их обмен в пространстве [Larkin 2013: 328].

На инфраструктуру мест паломничества обращали внимание еще Виктор и Эдит Тернеры, описывая сеть мирских «механизмов обслуживания, которые включали рынки, больницы, военную поддержку, юридическую поддержку <...> системы связи и транспорт и т.д., а также агентов-антагонистов, таких как официальные или неофициальные представители враждебных конфессий, бандиты, мошенники и вероотступники» [Turner, Turner 1978: 22]. Если поставить людей в центр существования инфраструктур, паломничество можно понимать как деятельность через сети мобильностей, вокруг которых циркулируют предметы, культуры и люди, а хрупкие «пункты назначения» создаются, переделываются и перемещаются в разных масштабах времени и пространства [Coleman, Eade 2018: 7].

Выбранный в статье фокус определяет также необходимость затронуть тему власти и конкуренции в контексте функционирования места паломничества. Религиозная святыня как властный ресурс и политический инструмент рассматривалась во многих работах, в том числе касающихся возрождения религиозных институтов в постсоветских обществах. На кавказском материале внимание уделялось как взаимодействию государства и религиозного института или религиозной локальности [Дариева 2016; Серрано 2016] или государства и актора [Antonyan 2014], так и борьбе равных между собой акторов на уровне региона [Antonyan 2020], чему подобен и рассматриваемый здесь кейс.

Интерес представляют и подходы к религиозному через экономику. Начиная с П. Бергера, использовавшего понятие духов-

ного супермаркета [Berger 1969], в таких исследованиях фокусируется внимание на политической экономике сакрального, когда религиозные организации рассматриваются как фирмы или предприниматели на религиозном рынке, формирующие рыночный религиозный ландшафт [Greeley 1989; Luckmann 2003; Obadia, Wood 2011; Tocheva 2014]. Так, по мнению Ю. Антонян, рассматривающей религиозные рынки и как пространство экономического взаимодействия в сфере религиозного, и непосредственно как базары у святынь, в постсоветском пространстве они организованы при минимальном обращении к государству и работают по горизонтальным связям, т.е. менее структурированы, чем обычные рынки [Antonyan 2020: 64].

На паломничество в значимом для мусульманского населения регионе можно также посмотреть через призму инфраструктуры производства и распространения рынка исламских товаров и услуг. Этот рынок бурно развивается в Дагестане, Татарстане и других российских регионах, в постсоветский период переживавших процесс реисламизации и заново открывавших для себя возможности потребления исламского материального и символического контента [Капустина 2016; Benussi 2022]. Как правило, в месте паломничества создаются точки, где можно обменивать товары и деньги, с одной стороны, и религиозные ценности, формы и идеи — с другой [Antonyan 2020: 65]. Однако наш кейс выбивается из этого ряда, поскольку платные услуги здесь представлены редуцированно и рынка религиозных товаров не существует в принципе. Отсутствие каких бы то ни было товаров и практик коммодификации и ориентации на консюмеризм на Шалбуздаге ограничивает применение этого концепта. Здесь актуальнее видится использование идеи моральной экономики [Thompson 1971], в основе которой лежат представления об общем благе и доверии [Кормина 2019: 78], а также о социальном капитале [Portes 1998], приобретаемом в ходе организации паломничества его менеджерами и активными участниками.

Основная цель верующих, отправляющихся в паломничество на Шалбуздаг, — поклонение расположенным на горе святым местам, *пирам*<sup>1</sup>. Паломники должны подняться на гору и посетить череду пиров, находящихся на склоне горы и на плато почти у самой ее вершины. Пир Шалбуздага, согласно местным преданиям, связан как с местными праведниками и шейхами, так и с фигурами и местами общемусульманского значения: здесь встречаются аналоги мекканских святынь (например, источник Зем-Зем) и места, где происходили события из жизни

<sup>1</sup> Пир — место поклонения, часто могила праведника или место чудесного события.

дочери пророка Мухаммада Фатимы или праведного халифа имама Али. Есть и отсылки к шиитским почитаемым шахидам. Например, одна информантка упоминала о могилах 72 воинов на горе — именно столько сторонников было у имама Хусейна в битве при Кербеле. Восхождение проходит в течение ограниченного периода. Как правило, основная часть паломников приезжает с конца июля до конца августа. Связано это с погодными условиями — в остальное время на горе очень холодно, весь год, кроме летних месяцев, здесь лежит снег.

То, что паломничеству на гору придают большое значение, определяется и через отождествление его с посещением Мекки: часть паломников придерживается мнения, что несколько восхождений (обычно три или семь) на Шалбуздаг могут приравняться к хаджу. Объясняя тождественность восхождения на Шалбуздаг главному паломничеству мусульман, Владимир Бобровников отмечает, что в советский период одной из важных перемен в местной религиозной практике стала невозможность осуществления хаджа. В этих условиях заменой ему стали местные паломничества (зияраты) [Бобровников 2006: 179–180]. В моих полевых материалах первое упоминание о паломничестве к Шалбуздагу также связано с этой параллелью: в 2005 г. в Кулинском районе информанты говорили, что семикратное восхождение на святую гору может быть приравнено к хаджу<sup>1</sup>.

Очевидно, что уже само сравнение паломничества на Шалбуздаг с хаджем ставит эту вершину в ряд самых значимых религиозных доминант республики, однако вместе с тем в Дагестане есть святые места, обладающие не меньшим, а то и большим религиозным капиталом и авторитетом у верующих. Возможно, именно труднодоступность святынь Шалбуздага дает им превосходство перед другими святыми местами республики и позволяет претендовать на сравнение с Меккой.

Та же труднодоступность пиров Шалбуздага определяет особую значимость паломнической инфраструктуры, без которой добраться сюда могли бы лишь немногие, да и им пришлось бы

---

<sup>1</sup> Подобные суждения информантов зафиксировал и М. Терешин, чьи собеседники говорили о том, что трехкратное восхождение на Шалбуздаг приравнивается к малому хаджу, равнозначному настоящему хаджу [Терешин 2018: 35]. Однако часть информантов говорит об этом с неуверенностью, а другие и вовсе отрицают обоснованность такого суждения. О недопустимости таких «зачетов» хаджа нередко говорят и дагестанские религиозные деятели, как представители ДУМД, так и их оппоненты более ортодоксального толка. Подобные рассуждения можно найти на многочисленных интернет-площадках исламской направленности [Мехтиханов 2010]. В целом очевидно, что в условиях открытого доступа к различным вариантам исламского образования, а также в связи с возможностью совершить хадж в Мекку отношение к восхождению на Шалбуздаг как к его эквиваленту становится все менее популярной точкой зрения. Правда, Джамиля Гусенова, приводя данные 1924 г. из материалов экспедиционной поездки Н. Попова, писала, что местные жители «считают для себя более полезным сходить на Шалбуз-Даг, чем в Мекку» (источник не указан) [Гусенова 2013: 80].

затратить значительные физические ресурсы. В настоящее время в распоряжении паломников существует лишь один паломнический инфраструктурный комплекс. Этот комплекс и тех, кто его контролирует, я рассмотрю более подробно.

### Путь паломника: маршрут и индустрия

Паломники на собственных машинах, маршрутках или специальных туристических автобусах приезжают в отправную точку своего пути — селение Мискинджа в долине реки Самур у северного подножия Шалбуздага.

Оставив свой транспорт на специально оборудованной стоянке у одной из сельских мечетей рядом с трассой, паломники пересяживают на местные уазики-«буханки» или внедорожники<sup>1</sup>, на которых поднимаются по грунтовой дороге вверх на высоту 3300 м. Там на небольшой ровной площадке расположен первый значимый пир — Пир Сулеймана. Он представляет собой небольшой мавзолей на могиле праведника Сулеймана, который, согласно самой распространенной версии этиологического предания, был выходцем из Сирии и жил в расположенном неподалеку селении Лгар. Когда праведник умер, его тело было перенесено голубями на гору, где его и захоронили. На могиле Сулеймана совершается ряд ритуальных действий: молитва в мавзолее, оставление милостыни *садака*, повязывание платков на камень на могиле или на ограду мавзолея (на ограду также могут повесить одежду), обход мавзолея и загадывание желаний. Помимо пира здесь находятся стоянка машин, где наемные водители дожидаются паломников, чтобы отвезти их обратно к трассе, небольшое помещение, где сидят мулла и смотритель этого святого места, железный вагончик (подсобное помещение), туалет, а также неработающая двухэтажная гостиница для паломников<sup>2</sup> (см. ил. 1 на цветной вклейке).

Отсюда паломники пешком поднимаются по узкой тропинке, идущей среди скал и освещаемой редкими фонарями, к следующей ровной площадке. Здесь расположен инфраструктурный центр паломнического комплекса святой горы — лагерь, под которым я подразумеваю объекты, построенные для размещения и удобства паломников, религиозные объекты, не являющиеся святыми местами (мечети), а также служебные помещения для обслуживающих лагерь людей (к лагерю можно отнести и площадку вокруг Пира Сулеймана, описанную выше; ил. 2).

<sup>1</sup> Некоторые наиболее отважные поднимаются дальше на своих машинах, что сопряжено с немалым риском: дорога здесь очень крутая и неровная, а в плохую погоду становится почти непроходимой.

<sup>2</sup> О неработающей гостинице речь пойдет ниже.



При входе на верхнюю площадку находится небольшая будка с окошком. Проходя мимо нее в лагерь, паломники отдают в окошко свои приношения в качестве *садака* (сладости, фрукты, сыр и т.п.). Всем уходящим из лагеря паломникам через это же окошко раздают положенные им пакеты со сладостями (в последний мой приезд в 2021 г. будка пустовала, а дистрибуция *садака* проводилась в столовой).

По периметру площадки расположены основные инфраструктурные объекты. Самый заметный — мечеть «Золотой Эренлар», разделенная на женскую и мужскую части. С одной стороны мечети раньше находилась столовая. В мечети проводят джума намаз (предстоятелем является мулла, который в остальное время чаще бывает на нижней площадке), женщины совершают зикры<sup>1</sup>. Мечеть также используется паломниками, приехавшими вечером накануне подъема, для ночлега: у работников лагеря они получают тюфяки и одеяла и укладываются на устланном коврами полу или на двухэтажных металлических кроватях, стоящих вдоль одной из стен (в женской части).

Другое значимое сооружение — новая столовая, здесь паломники едят по прибытии в лагерь, перед подъемом и после возвращения с вершины, отдыхают и пьют чай. Столовая разделена на две части. Небольшую территорию занимает кухня с раздаточными столами и местом, где распределяют *садака* по пакетам для всех паломников. Большая часть помещения занята столами и лавками примерно на 150 мест (ил. 3). Здесь всех пришедших бесплатно угощают горячей едой и чаем до и после восхождения. Основная часть социального взаимодействия в лагере также проходит именно в столовой. Чаще всего здесь сидят работающие в лагере активисты, нередко появляется и руководитель лагеря. Напротив столовой расположено небольшое двухэтажное «административное» здание: на первом этаже — помещение с матрасами и одеялами для ночлега паломников, а также комната, где жили женщины-повара, на втором этаже — офис руководителя лагеря. С одной стороны от столовой находится здание с душем и туалетами, с другой — две маленькие старые постройки. Одна из них — старая гостиница, там паломники повязывают платки, загадывая желания (повсеместная традиция в Дагестане применительно к святым местам). Тут же расположено маленькое кладбище, где похоронены умершие в лагере или по пути к вершине. Несколько поодаль от основных строений находятся старый туалет, место забоя скота, загон для баранов, резервуар для воды, фонарь

---

<sup>1</sup> Зикр — исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, прославляющей Всевышнего.

и столб линии электропередачи. В качестве свалки используется склон за столовой.

Отдохнув в лагере, паломники начинают основную часть зиярата — пеший подъем на гору. Подъем очень утомительный, занимает от полутора до трех часов, и паломники стараются начать его перед рассветом, в 4 утра, чтобы основной путь пройти в прохладе.

На этом пути паломники минуют святой источник Зем-Зем — чудесно возникшее озеро (некоторые информанты утверждали, что источник соединяется с мекканским Зем-Земом, т.к., по словам муллы лагеря, «на земле всего по паре, кроме Всевышнего») (ПМА, муж., 50 лет, запись в паломническом лагере на г. Шалбуздаг в 2018 г.). Затем они достигают места, где, согласно преданию, дочь пророка Мухаммада Фатима, войдя в толщу скалы, спряталась от преследовавшего ее Абу Сутьяна, заклятого врага Мухаммада. Далее паломники проходят скалу с углублением, в которое кидают камни (возможно, это аналог побивания камнями шайтана во время хаджа) и загадывают желания. После этого их путь лежит через «грехомер» — узкую расселину в скале, сквозь которую может протиснуться лишь человек, не имеющий (очевидно, множества) грехов. Пройдя это испытание, паломники поднимаются на плато — кульминационную точку подъема. Здесь расположены главные пиры священной горы — пир шейха Шалбуза и пир Вагуф Бубы<sup>1</sup>. Все эти святые ни часто именуют «Эренлар», так же могут называть и всю гору. Там же находится еще один «грехомер», пролезая сквозь который, нужно загадать желание. Считается, что те, кто прошел через это испытание, очищаются от грехов. После совершения обрядов на верхнем плато паломники спускаются по той же тропинке, набирают у источника Зем-Зем воды (она считается целебной) и направляются в основной лагерь, куда прибывают уже ближе к обеду.

От лагеря отходит и второй путь, не имеющий крутого подъема и ведущий к зиярату дочери Пророка, именуемому «камни Фатимы». Этот пир также связан с историей бегства Фатимы с ребенком от преследователей: считается, что в этом месте она поставила люльку. Сюда приходят женщины, которые хотят иметь детей, и совершают ряд действий: молятся, повязывают платки на близлежащие камни, пролезают под небольшими каменными воротами над местом, где, по преданию, стояла

<sup>1</sup> Одни паломники считают, что шейх Шалбуз был отнесен к праведникам, которые жили на вершине Шалбуздага в ранние времена ислама, другие называют его местным святым, переносившимся на вершину для уединения и совершения намаза. Вагуф Буба жил гораздо позднее Шалбуза, уже в XX в., и умер в конце 1970-х гг.

люлька. Согласно полевым данным М. Терешина, некоторые пробуют здесь уснуть, чтобы во сне узнать о перспективе исполнения их желаний [Терешин 2018: 43]. Часто сюда также приходят женщины, которые по каким-то причинам не смогли подняться по основному пути.

После спуска с горы паломники отдыхают в лагере, обедают, иногда покупают и жертвуют барана (закалывают здесь же, раздают мясо паломникам и передают лагерю), затем получают пакет со сладостями (составленный из общих *садака*) и уходят в сторону ожидающих их машин, которые отвозят их обратно в Мискинджу. Как правило, все паломничество занимает неполный день: оно начинается с вечера (для тех, кто ночует в мечети и выходит перед рассветом) или утром (для тех, кто приезжает непосредственно перед восхождением) и завершается к 12–15 часам. Последняя рейсовая маршрутка, следующая через Мискинджу в сторону ближайшего крупного города Дербента, проходит селение около трех часов дня.

В нынешнем виде паломнический лагерь существует последние 15 лет, до этого долгое время паломники ютились в крошечном каменном помещении, которое и сейчас сохранилось на площадке. Лагерь продолжают перестраивать и сейчас. Например, в начале 2010-х гг. сюда провели воду, затем смогли пробить источник и теперь наполняют водой стоящий здесь 40-тонный резервуар, которого при экономном использовании хватает на месяц. В будущем планируется строительство гостевых домиков для паломников, чтобы освободить от ночлега мечеть.

Лагерь работает гораздо дольше, чем длится сезон активного паломничества (как уже отмечалось, это конец июля и август). Так, в 2018 г. он открылся 10 июля, а закрылся лишь тогда, когда лег снег. В зимний период, когда подняться на гору невозможно, лагерь консервируют, оставляя здесь большую часть вещей, в том числе холодильники. Вне паломнического сезона на гору поднимаются лишь сами мискинджинцы и жители соседних селений.

После описания сценария паломничества и основных элементов паломнической инфраструктуры на горе следует рассмотреть механизмы ее создания и дать характеристику «инфраструктуры людей», т.е. тех акторов, которые принимали участие в этом процессе.

### **Организаторы паломнического лагеря и режимы власти**

Селение Мискинджа, с которого начинают свой подъем на Шалбуздаг практически все паломники, играет значимую роль в организации паломничества не столько с логистической точ-

ки зрения, сколько с точки зрения формирования ядра «инфраструктуры людей» [Simone 2009], связанной со святыми местами Шалбуздага. Это село — один из крупнейших населенных пунктов Докузпаринского района, находящийся на трассе у границы с Ахтынским районом. Мискинджа может похвастаться древней историей, зафиксированной в средневековых письменных источниках. Согласно им, селению по меньшей мере полтора тысячелетия.

Мискинджа может считаться типичным дагестанским селением, поскольку разделяет общую судьбу горных территорий Дагестана. Сейчас в селении проживает около трех тысяч человек. Население занимается скотоводством, земледелием, садоводством. В советское время здесь был филиал ковровой фабрики, закрывшийся в 1990-е гг. Наряду с разведением скота и земледелием жители активно вовлечены в миграцию в города российской Арктики — около 400 семей живут и работают в Норильске. Немало семей переехало в столицу страны, а в начале 2000-х гг. в Мискиндже была распространена сезонная трудовая миграция в Подмоскowie для работы на фабриках. По словам моих информантов, мигранты активно поддерживают связи с малой родиной и часто приезжают в селение, в том числе участвуя в паломничестве на святую гору. Помимо этих занятий часть мискинджинских семей занята разными видами бизнеса, непосредственно связанными с паломничеством на Шалбуздаг.

Вместе с тем Мискинджа может по праву называться уникальным селением даже по меркам Дагестана, где у многих населенных пунктов в силу географических, исторических и социокультурных условий сформировался свой специфический образ. Уникальность Мискинджи состоит в том, что это одно из нескольких селений в Дагестане<sup>1</sup>, где живут шииты, более того, это единственное селение с абсолютным преобладанием шиитов и единственное в Дагестане, где живут шииты-лезгины. Этот фактор придает Мискиндже дополнительную специфичность, но при этом не делает его жителей исключенными из региональной жизни и социальных отношений.

Согласно моим полевым данным, практически все элементы современной паломнической инфраструктуры на горе созданы при участии и/или под контролем жителей этого селения. Все организаторы и больше половины рядовых работников, задействованных в паломническом комплексе на площадке, выходцы из Мискинджи<sup>2</sup>. Такая «инфраструктура людей», когда не при-

<sup>1</sup> В селах Дербентского района (Нюгди, Белиджи, Арабляр) азербайджанское население — преимущественно шииты.

<sup>2</sup> В 2017 г. они, по оценке руководителя лагеря, составляли половину всех, кто работал в комплексе.

надлежащие окрестным селениями люди почти не допускаются для организации обслуживания религиозного места, типична для локальных святынь [Antonyan 2020: 66].

Управление паломничеством на гору со стороны мискинджинцев нашло и институциональное оформление. С начала 2000-х гг. существовало несколько организаций, связанных с паломничеством на Шалбуздаг и расположенных в Мискиндже. Религиозную организацию «Зиярат»<sup>1</sup> сменила «Зиярат Эренлар», ставшая ее правопреемницей. У этих структур, выступавших единым фронтом, был и конкурент — благотворительный фонд «Зиярат» (к настоящему моменту он ликвидирован). Существующий сейчас паломнический лагерь и в целом весь инфраструктурный комплекс находятся под контролем религиозной организации «Зиярат Эренлар», куда входят обслуживающие лагерь активисты. В уставных документах организации ее руководителем обозначен уроженец Мискинджи Шейхали Мамаев. Он также руководит паломническим лагерем на горе. Должность главы выборная, его избирают жители селения. Руководителями религиозного сообщества (и его предшественницы «Зиярат») до Шейхали были несколько человек. В 2021 г. исполнилось 15 лет, с тех пор как Шейхали «наверху», т.е. руководит лагерем на горе.

Шейхали за пятьдесят, он родился в Мискиндже, но после окончания школы уехал из селения. Сейчас Шейхали живет между Махачкалой и Москвой. В 2017 г. он работал на руководящем посту в энергетической сфере республики и имел частный бизнес в Махачкале, в последние годы, очевидно, перевел основной бизнес в Москву. Однако весь высокий сезон на Шалбуздаге он постоянно находится в паломническом лагере, уходя на основной работе в отпуск и оставляя бизнес на управляющих. Шейхали руководит всей рутинной жизнью лагеря: договаривается о мавлиде<sup>2</sup> или установке новых дверей в столовую, в последний мой приезд он лично раздавал пакеты с садака паломникам. По его словам, он с детства постоянно поднимался на Шалбуздаг и сейчас воспринимает свое нахождение здесь как духовный труд<sup>3</sup>.

Будучи одним из влиятельных людей в Мискиндже, Шейхали принимал активное участие в политической жизни села. Напри-

---

<sup>1</sup> Названия организаций и имена информантов изменены.

<sup>2</sup> Мавлид — день рождения пророка Мухаммада, который отмечается на двенадцатый день месяца Раби аль-Авваль, третьего месяца исламского календаря. В Дагестане мавлидом могут называть любой религиозный сбор верующих с обязательным чтением Корана.

<sup>3</sup> Все беседы с Шейхали, кроме первого интервью 2017 г., велись без диктофона и цитируются по записям из полевых дневников.

мер, уже руководя «Зиярат Эренлар», он баллотировался на пост главы района, позже главой Мискинджи был его брат.

Кроме того, у Шейхали есть силовой ресурс для решения возможных конфликтных ситуаций на горе. Судя по всему, помимо правового рычага давления на оппонентов (ранее Шейхали работал в системе МВД) существует и неформальный силовой актив его сторонников, который позволял ему быть готовым отбить возможные атаки фундаменталистов — противников паломнических практик. Руководитель лагеря упоминал, что они сталкивались с этим и постоянно имеют в виду такую угрозу при приеме на работу в лагере новых людей. Подобные ресурсы существуют и на случай криминальных ситуаций в лагере, а также политического противостояния с другими сильными игроками района.

*Воришки, ваххабиты сначала узнают, прежде чем лезть, поэтому они сами знают, какие последствия могут быть. Воровства здесь не бывает, только мелкие [кражи] — телефон там. А так такого и не бывает, и не будет (ПМА, Шейхали, запись в паломническом лагере на г. Шалбуздаг в 2017 г.).*

Помимо управления религиозной организацией, Шейхали с 2013 г. является главой и учредителем организации «Общественный совет села». Эти структуры, созданные в один год с разницей в месяц, существуют в тесной связи друг с другом. Хотя организация «Зиярат Эренлар» апеллирует к мискинджинской локальности и именно мискинджинцы выбирают ее руководителя, в лагере под его началом помимо односельчан работают выходцы из других сел, в основном сунниты из тех селений Южного Дагестана, где широко распространено паломничество на святую гору.

Шейхали, как уже было отмечено, не строит свой основной бизнес на управлении лагерем и, очевидно, вкладывает туда немало своих личных ресурсов. Однако в 2000-х гг. его семья активно пыталась получить власть в масштабах села и создавала противовес районной власти. Дело доходило до открытых политических и силовых столкновений. В этих условиях выдвижение Шейхали, избрание его на роль главы фонда «Зиярат Эренлар» и его руководящая функция в паломническом лагере могут восприниматься как укрепление репутации его самого и его семьи в родном селении. Политические оппоненты Шейхали (например, глава района), очевидно, также воспринимают лидерство на святой горе как важный ресурс власти, поскольку предпринимали неоднократные попытки если не исключить его из лагеря, то разрушить его гегемонию в святом месте (см. об этом ниже).

В лагере на площадке постоянно работает около 15 человек: руководитель лагеря, рядовые активисты-распорядители, мулла, пастухи, пригоняющие баранов для садака, строители. Почти все работающие в лагере сельчане — волонтеры, при этом и активисты, и сам руководитель воспринимают свое присутствие здесь как бескорыстное служение. Информанты часто упоминали, что они с детства ходят на гору. Ранее в лагере использовали и наемный труд — несколько работниц кухни из других селений, лезгинских и даргинских, работали за деньги с июля по сентябрь. Приехавшие издалека работницы в противовес волонтерам из Мискинджи описывают свою деятельность в терминах обычного найма, сравнивая ее с работой поваров на свадьбах.

Существуют траектории попадания на наемную работу и из среды волонтеров. Так, мискинджинка Аминат приехала помогать в лагере десять лет назад:

*Я сама приехала, бесплатно работала, а теперь вот... сейчас платят, три месяца — 20 тысяч. Смотрят [что есть в ящике для пожертвований], оттуда берут — платят. А я никогда не говорила, мало мне или много [этой зарплаты]. Чистая душа, что мне!.. Родственники ругаются: «Зачем тебе?!» Я говорю: «До смерти я поеду!» (ПМА, жен., 73 года, запись в паломническом лагере на г. Шалбуздаг в 2018 г.).*

Интересно, что другая повариха, работавшая в лагере за заработную плату в 2018 г., призналась, что первый раз поднялась на Шалбуздаг как паломница только в 2017 г., а в следующем решила здесь поработать. Условия для нее оказались тяжелыми и физически, и эмоционально. В 2021 г. от практики нанимать поварих отказались, и еду стали готовить мужчины-активисты, в паломнический сезон постоянно присутствующие в лагере. Из приглашенных «специалистов» можно также выделить чтецов Корана на мавлидах, которые проводятся в лагере перед мечетью или в столовой, в высокий сезон — каждые вторые выходные. По словам руководителя лагеря, они стараются приглашать хороших чтецов из Махачкалы и Баку.

Мискинджинцы, работающие в лагере, утверждают, что вся инфраструктура паломнического лагеря строилась преимущественно жителями Мискинджи, причем работы проводились сельчанами бесплатно в качестве акта благотворительности во славу Всевышнего. Помимо благотворительных средств сельчан привлекались и пожертвования паломников, которые шли на закупку строительных материалов, мебели, посуды и другие нужды. Паломники также жертвовали необходимую лагерю утварь. К примеру, все ковры в мечети — это пожертвования.

Одна из самых дорогостоящих частей инфраструктурного комплекса святой горы Шалбуздаг — дорога от Мискинджи до мавзолея Пир Сулеймана. Первоначально люди поднимались пешком по тропам, а дорога, которую в хорошую погоду можно одолеть на полноприводных машинах, появилась здесь к началу XXI в. По словам людей, работающих в лагере, ее прокладку финансировал один из мискинджинцев:

*Это деньги одного человека, Абдулла, он был олигарх для себя, живет в Махачкале. У него были свои машины, какой-то бизнес, что-то делал он для себя, бизнесмен. Но то, что он собрал, зарабатывал, он отдал мискинджинцам, чтобы тракторы дали и дорогу расчистили (ПМА, муж., 70 лет, запись в с. Мискинджа в 2018 г.).*

Другой мискинджинец уже два года спонсирует расчистку горной дороги перед началом паломнического сезона.

Паломнический комплекс не предоставляет платных услуг — и гостиница, и матрасы, и еда в столовой, и услуги душевых, и все прочее бесплатны. Единственное, за что платят паломники, — это транспорт до паломнического лагеря. Также они покупают на горе жертвенного барана, чтобы зарезать его и раздать садака мясом всем паломникам (иногда часть туши покупатель увозит с собой). Обе эти экономические ниши фактически полностью заняты мискинджинцами.

По словам руководителя лагеря, за весь период паломнического сезона в лагере забивают в качестве жертвы 1500–2000 баранов (в 2018 г. один баран стоил от 5 до 6,5 тыс. руб.; ил. 4). В 2018 г. скот здесь продавали только чабаны-мискинджинцы, причем некоторые специально закупали его в других селах для продажи на горе, т.к. своего поголовья им не хватало. Мискинджинские чабаны поднимаются с отарами по очереди, чтобы не создавать конкуренцию друг другу при продаже. Так, один человек может за день продать до десяти баранов, а за сезон — около двухсот. Некоторые паломники привозят своих жертвенных животных, это не запрещено, однако, судя по всему, происходит нечасто.

Не запрещено приезжать на стоянку в горах и на своих машинах — по сложной горной дороге порой поднимаются маршрутки и из других селений (чаще верующие объединяются и нанимают машину). Но обычно используют услуги местных водителей, которые специально закупили «буханки» и внедорожники для паломничества. Более десяти человек с «буханками» — мискинджинские водители. Аренда машины для подъема из селения в лагерь в 2018 г. стоила около 2000 руб., место в «буханке» — 500 руб. с человека (в 2021 г. — 600 руб.).



Следует отметить, что жители Мискинджи, поднимаясь на гору, не только организуют паломничество и занимаются связанным с ним бизнесом. Они сами являются активными паломниками — большинство семей приезжают сюда не реже одного раза в год, а обычно совершают восхождение к святыням несколько раз в год, иногда пять-шесть, и также приносят в жертву животных, раздают мясо паломникам.

*Завтра дядина дочка быка привезет. Живет в Мискинджа. Завтра утром приедет. Когда у него сын в тюрьму попал, она сказала: «Если он выпустится, то я принесу...» Он вернулся (ПМА, жен., 73 года, запись в паломническом лагере на г. Шалбуздаг в 2018 г.).*

При этом сами мискинджинцы часто поднимаются на гору не в июле и августе, а в более холодный сезон, поэтому паломнический лагерь работает до первого снега. Производство инфраструктуры для себя — отличительная черта дагестанских сообществ, которые, подобно многим другим, столкнувшимся с инфраструктурной разрухой или неравенством, ненадежностью и неэффективностью инфраструктурных проектов, поставляемых государством и корпорациями, взяли организацию недостающих элементов на себя [Karustina 2019].

Консьюмеристские практики в контексте функционирования паломнических комплексов в целом не противоречат общей идее моральной экономики паломничества. Так, Йан Ридер писал, что природа паломничества не испорчена коммерциализацией, она частично состоит из нее [Reader 2014]. Консьюмеризм не отрицает святости, а благочестие тех, кто окормляет святыню, может при этом служить важной экономической стратегией. По мнению Т. Кёльнера и Ю. Антонян, такие практики характерны для всего постсоветского пространства [Köllner 2013: 41; Antonyan 2014: 83].

Это особенно касается случаев, когда те, кто предоставляет паломникам платные услуги, сами бывают на горе в качестве паломников, как это происходит с мискинджинцами, вовлеченными в функционирование инфраструктуры. К тому же все услуги, предоставляемые паломникам в лагере, остаются бесплатными, а покупка жертвенного барана не является обязательным условием паломничества и никак не навязывается организаторами лагеря. Пожертвования в виде продуктов и денег, оставляемых в специальных ящиках, также никак не регламентируются и остаются на усмотрение верующих. Транспорт на гору и продажа баранов дают прибыль лишь немногим мискинджинцам.

Несмотря на большую популярность Шалбуздага не только у верующих, но и у секулярных туристов (об этом подробнее речь

пойдет ниже), в селении Мискинджа нет ориентированного на паломников рынка (хотя место для него можно было найти, например, на обширной стоянке «буханок» и джипов, поднимающих верующих на гору). В паломническом лагере также совершенно не развиты такие практики коммодификации, как продажа локальных специалитетов, сувениров, товаров для отправления религиозного культа и т.д.

Примечательно, что Шалбуздаг как место паломничества специфичен, прежде всего, тем, что из-за труднодоступности горы здесь невозможно обойтись без строительства инфраструктуры. В этих условиях показательна ставка мискинджинского сообщества на бесплатные услуги в лагере и отсутствие коммерческого туризма. Это позволяет сделать вывод, что монетарная выгода от святыни уступает в глазах организаторов этого инфраструктурного проекта политическому и символическому значениям и проявляется скорее в плоскости моральной экономики, не подчиняющейся законам рынка [Кормина 2019: 78]. В данном случае для руководителя комплекса и в целом для мискинджинского джамаата<sup>1</sup> политический ресурс от контроля над местом паломничества, усиленный экономической заинтересованностью отдельных его членов, становится важнее, чем возможность в большей степени коммодифицировать святое место и соответственно получать с этого большие заработки<sup>2</sup>.

### **Развитие туризма и альтернативные инфраструктурные проекты на святой горе как борьба за власть в регионе**

Сейчас, по оценкам работников паломнического лагеря, за один сезон на гору поднимается несколько десятков тысяч человек. Интересно, что за последние десятилетия менялся состав паломников и, шире, потребителей услуг паломнического комплекса. В советское время гора была местной святыней близлежащих дагестанских районов, приграничных районов Азербайджана и Южного Дагестана. В 1990-е гг. популярность Шалбуздага росла, и паломники стали приезжать со всего Дагестана. Затем, отчасти под влиянием салафитской критики паломничества и большей доступности хаджа, паломническая волна уменьшилась: в основном сюда приезжают из Южного и Центрального Дагестана и лезгиноязычных поселений Азербайджана, хотя встречаются и паломники из северных районов республики.

<sup>1</sup> Здесь джамаат — сельское сообщество.

<sup>2</sup> В целом неразвитость сегмента платных услуг в этом паломническом комплексе выделяет его из ряда святых мест подобного масштаба в регионе, см.: [Antonyan 2020].

Однако не только ведомые религиозными чувствами паломники попадают в лагерь на горе. За последние десять лет происходит ее активное освоение туристами. Докузпаринский район, благодаря увеличивающейся популярности Шалбуздага как общедагестанской достопримечательности, стал привлекательным для внутриреспубликанского туризма и для отдельных туристов из-за пределов Кавказского региона<sup>1</sup>. Туристические группы и самостоятельные путешественники прибывают на гору тем же путем, что и паломники, используют паломническую инфраструктуру, осваивают паломнические дискурсы и, следуя дорогой паломников, посещают все значимые для последних места. Различие состоит лишь в необязательности для туристов приношений садака и совершения обрядовых действий на пирах Шалбуздага, в отсутствии их на мавлидах и в мечети (хотя спят они там рядом со всеми). Трудный путь вверх воспринимается как преодоление себя ради красивых горных видов. Популярность туристических восхождений можно объяснить развитием внутреннего туризма в республике в целом. Появляются новые направления туристических поездок, связанные с историческими и религиозными центрами, посещать которые поощрялось еще в советское время, и Шалбуздаг из их числа. Кроме того, развитая паломническая инфраструктура подталкивает воспользоваться ее благами и туристов: без нее утомительный подъем на гору был бы трудноосуществим. Наблюдая за туристами, поднявшимися вместе с паломниками в лагерь, я не заметила негативного или настороженного к ним отношения со стороны активистов лагеря: как и с паломников, с них не берут денег за ночлег и еду, им также выдают матрасы и одеяла для сна, рассказывают важные для этого места истории, не ограничивают доступ к почитаемым объектам<sup>2</sup>. Таким образом, туристы естественно включены в жизнь паломнического комплекса, тем более что, по моим собственным оценкам и суждениям активистов лагеря, те, кто приехал на Шалбуздаг с паломническими целями, по-прежнему составляют большинство<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> В последние пару лет наблюдается небывало высокий подъем интереса к Дагестану со стороны жителей других регионов РФ. Пока на популярности Шалбуздага это отражается незначительно, однако не исключено, что и эта локация войдет в перечень самых популярных у массового туриста.

<sup>2</sup> Эта характерная для других сакральных мест в республике проблема — неподобающая с точки зрения мусульман одежда (слишком открытая, причем как для женщин, так и для мужчин: шорты, майки, короткие юбки) здесь почти неактуальна благодаря специфичным погодным условиям. Шорты и майки трудно представить на горе, где холодно даже летом, к тому же при подъеме есть риск получить солнечные ожоги.

<sup>3</sup> Мои полевые материалы вступают в противоречие с данными Гусеновой (на основании выборки из сорока человек): «В отношении цели восхождения большинством из них двигало простое любопытство посещения популярного места, лишь 1 назвал свое восхождение “паломничеством”» [Гусенова 2013: 80].

Стоит отметить, что сращивание качеств паломнической локации и туристической достопримечательности — довольно типичное явление. Когда это происходит, перед человеком возникает легитимная вариативность регистра потребления места, в данном случае как сакрального религиозного центра или уникального природно-культурного явления [Мельникова 2021: 210]. Поскольку до недавнего времени большая часть туристов на Шалбуздаге имела отношение к Дагестану (жители или выходцы из республики), то, приехав с туристическими целями, многие могли участвовать в тех или иных ритуалах и как паломники, если это не противоречило их религиозным убеждениям по отношению к пирам в принципе. В этом случае роли туриста и паломника могут сливаться [Salazar 2014].

Интересно, что подавляющее большинство паломников, взбирающихся на святую гору, сунниты, но организация паломничества находится в руках шиитов. Тем не менее, по моим наблюдениям, это не приводит к конфликтам, несмотря на весьма распространенные в дагестанском обществе антишиитские настроения. Согласно полевым данным М. Терешина, некоторые паломники с недовольством называли систему организации паломничества «мискинджинским кооперативом» [Терешин 2018: 34] и, вследствие принадлежности жителей села к шиитскому направлению ислама, относились к организаторам паломничества пренебрежительно. При этом следует напомнить, что не-мискинджинцы, работающие в лагере, являются суннитами. Контролируя инфраструктуру паломничества, члены шиитской общины никак не демонстрируют свою религиозную идентичность в самом лагере — там нет ни изображений Али и Хусейна, популярных в шиитских сообществах, ни других атрибутов, отсылающих к шиитским доктринам и практикам<sup>1</sup>. Вместе с тем при трансляции преданий о святынях Шалбуздага обращает на себя внимание обилие сюжетов, связанных с ахлебейт, семьей пророка, трактовка Пира Сулеймана как пира Мир Сулейман<sup>2</sup> и т.п. Организаторы-шииты никак не подчеркивают эти отличия и говорят, что все паломники — мусульмане и поэтому равны<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Тем не менее, поскольку в 2021 г. траурная декада мухаррамлик, очень значимая для шиитов, приходилась на высокий сезон, связанные с ней ритуалы мискинджинцы планировали провести на горе, в частности на 9-й день месяца мухаррам сюда должны были подняться все сельчане и провести тасуа — 9-й траурный вечер.

<sup>2</sup> Мне довелось слышать объяснение, что этот пир правильнее называть Мир Сулейман, поскольку праведник был сеидом, потомком пророка Мухаммада, но суннитское большинство переименовало святое место на свой манер.

<sup>3</sup> Мои информанты не упоминали о конфликтах вокруг святыни, которые бы трактовались как антишиитское выступление. Их больше волнуют недружественные выпады со стороны салафитов и в целом противников практики поклонения святым местам, которых в республике достаточно.

Мои полевые данные позволяют заключить, что принадлежность к шиизму не делает мискинджинцев изгоями среди других сельских обществ Южного Дагестана. Соседи воспринимают их как лезгин с религиозной «особенностью», которая служит предметом шуток и подтрунивания, но не поводом для отказа вступать с ними в экономические или брачные отношения<sup>1</sup>. Более того, контроль над такой значимой святыней, как Шалбуздаг, повышает социальный капитал жителей Мискинджи в глазах тех дагестанцев, селения которых удалены от святой горы.

Однако Мискинджа — не единственный путь к пирам Шалбуздага. Существуют тропы, ведущие к святым местам из сел, расположенных по другую сторону горы, в частности из селений Куруш, Текипиркент и Микрах Докузпаринского района. Жители этих мест сами регулярно поднимаются на Шалбуздаг, используя свои тропы. Вместе с ними этими путями поднимаются их знакомые и уехавшие из горного района родственники, приезжающие летом в родное селение. До строительства автомобильной дороги из Мискинджи, по словам курушцев, для многих паломников из-за пределов района именно курушская тропа была предпочтительнее. Однако сейчас паломники полностью переключились на мискинджинский путь. Осложняет возможность курушцев привлекать паломников и туристов и пограничный статус их селения: чтобы попасть сюда, тем, у кого нет прописки в Дагестане, нужно получить специальный пропуск.

Активная борьба за контроль над горой между селениями велась в 1990-е гг.: и микрахцы, и курушцы пытались организовать свою автомобильную паломническую дорогу на гору и альтернативный паломнический поток, но потерпели неудачу в своих начинаниях. Примечательно, что жители этих селений поднимаются на Шалбуздаг в обратном порядке: они сначала идут на плато, а затем спускаются к паломническому лагерю, посещая расположенные вдоль него святые места и, обогнув лагерь, уходят обратно в свои селения. Некоторые, чтобы сократить и без того утомительный путь, не спускаются к Пиру Сулеймана. Таким образом, неразвитость инфраструктуры понизила значимость Пира Сулеймана в глазах членов этих сельских обществ.

В последние два года и жители селений, и местные власти вновь заговорили о строительстве альтернативной дороги на Шалбуз-

---

<sup>1</sup> В целом сельский Дагестан все еще сохраняет установку на брак с односельчанами как предпочтительный или даже крайне желательный вариант, но при этом браки с мискинджинцами не воспринимаются жителями других лезгинских селений как что-то экстраординарное и неправильное.

даг с курушского и микрахского склонов (работники лагеря упоминали, что туристический центр в Микрахе — проект главного оппонента Шейхали, в то время главы Докунпаринского района). Связано это с тем, что недалеко от Куруша располагается постоянно действующая база Федерации альпинизма Дагестана. Через эту базу проходят те альпинисты и горные туристы, которые планируют восхождение на высочайшие вершины республики, находящиеся именно в этой местности, — Ярыдаг, Базардюзи, а также Шалбуздаг. Таким образом, спортивные становятся еще одной группой людей, совершающих восхождения на гору Шалбуздаг (вне связи с ее сакральным статусом), а лагерь Федерации альпинизма — интересным инфраструктурным проектом, во многом определяющим туристический вектор развития Куруша. Следует отметить, что альпинисты при восхождении на Шалбуздаг не пересекаются с паломническим потоком, поднимающимся со стороны Мискинджи, поэтому существуют с паломниками параллельно.

В результате можно говорить о том, что Шалбуздага как единой локальности не существует: есть Шалбуздаг как гора для альпинистов и как гора для паломников. При этом эти локальности не пересекаются, хотя, возможно, поддержанный на уровне государства рекреационный инфраструктурный проект позволит соединить две горы в одну.

Как уже упоминалось в предыдущем разделе, серьезный конкурент мискинджинцам и организации «Зиярат Эренлар», также интересовавшийся инфраструктурой Шалбуздага, — бывший глава Докузпаринского района. Шейхали считает этот конфликт политическим, т.к. тот был его конкурентом на выборах главы района. Несколько лет назад ставленник главы района стал главой Мискинджи, выиграв этот пост у брата главы «Зиярат Эренлар». Такие сложные политические взаимоотношения получили развитие в виде силовых акций, добравшихся и до паломнического лагеря.

*В позапрошлый год 15–20 человек омоновцев сюда поднялись, меня хотели убрать: «Ты здесь не будешь». Я был и буду здесь. Ну и не смогли, уехали. Хотели своего человека сюда поставить (ПМА, Шейхали, запись в паломническом лагере на г. Шалбуздаг в 2017 г.).*

Глава лагеря считает, что, помимо политической конфронтации, противоположная сторона хотела получить контроль над основными экономическими нишами, приносящими мискинджинцам доход от паломничества, — продажей скота и перевозками на гору. Например, они хотели выкупить транспорт у мискинджинцев и сделать для него стоянку в центре района, селе Уллучай, т.е., по словам Шейхали, «лишить людей куска

хлеба». Глава «Зиярат Эренлар» намекал, что у его оппонента много своего скота, который он был бы рад продавать паломникам. Все эти притязания и силовые акции своего политического конкурента Шейхали, по его словам, успешно отбил. Со временем глава района ушел с поста, в селении Мискинджа также сменился глава — им стал брат Шейхали.

Гора Шалбуздаг как значимое святое место республиканского значения привлекает внимание известных в Дагестане бизнесменов и общественных деятелей. Среди них выделяется один из самых богатых людей, родившихся в Дагестане, миллиардер Аслан Исмаилов<sup>1</sup>. Он является значимой фигурой в Дагестане не только в экономическом, но и в политическом смысле. Помимо экономической и политической деятельности, он известен своими благотворительными проектами в республике, прежде всего в родном для него Южном Дагестане. По данным СМИ, в последние десятилетия Исмаилов неоднократно совершал паломничество на Шалбуздаг, прилетая туда на вертолете. Примечательно, что его имя за пределами Мискинджи часто связывают с непосредственной организацией паломничества на святую гору. При этом масштабы участия Исмаилова в организации и финансировании паломнической инфраструктуры вызывают споры. Из СМИ можно узнать, что именно он организовал и профинансировал строительство гостиницы для паломников, которая располагается у Пира Сулеймана и была открыта в 2013 г. Рассказывая о причине строительства Исмаиловым гостиницы на горе, информанты излагали историю про паломничество его матери, которая, обнаружив в качестве гостиницы для паломников старую неблагоустроенную хижину, пожаловалась сыну на плохие условия.

Информанты из селений Микрах и Куруш склонны оценивать деятельность Исмаилова в паломническом лагере еще более масштабно. По их словам, он не только открыл гостиницу для паломников, но и полностью финансировал и контролировал организацию дороги из Мискинджи в Шалбуздаг и даже всю уже имеющуюся инфраструктуру паломнического лагеря, которой пользуются мискинджинцы. Такого же мнения придерживаются и рядовые паломники из других районов республики, у которых я брала интервью в лагере в 2021 г.

Иную картину представляют жители Мискинджи, связанные с паломнической инфраструктурой святой горы. Рядовые работники лагеря говорили, что Исмаилов во время своих визитов в лагерь лишь раздавал мясо и деньги (в последний раз —

---

<sup>1</sup> Фамилия бизнесмена изменена.

5000 руб.) всем присутствовавшим, а также провел на гору электричество около десяти лет назад (крупный, но единичный благотворительный проект), и больше никакого отношения к строительству и обслуживанию лагеря он не имеет. Водитель маршрутки, спускавшей меня с горы в 2021 г., на вопрос о роли Исмаилова рассказал, что дорогу строили сами мискинджинцы на собранные пожертвования, а бизнесмен потом лишь расширил ее (по версии другого информанта, построил только половину дороги). Гостиница у мавзолея Пир Сулеймана, по словам руководителя лагеря Шейхали, действительно построена Исмаиловым, но так и не была открыта, и паломников там до сих пор не размещают, либо из-за низкого качества постройки, либо из-за того, что Исмаилов передал контроль над гостиницей тогдашнему главе Докузпаринского района, давнему оппоненту руководителя «Зиярат Эренлар». Глава района и раньше воспринимался мискинджинцами как человек, пытающийся получить контроль над святыней. В этой ситуации гостиница, которая не перешла под управление организации «Зиярат Эренлар», а оказалась связанной с оппонентом главы лагеря, стала тем инфраструктурным элементом, который угрожал уже существующей системе. В результате двухэтажное здание гостиницы пустует и разрушается.

На этом фоне появление имени Исмаилова в обсуждении туристического кластера в Куруше показывает, что интерес к инфраструктуре святой горы у миллиардера не иссяк. О возможности таких инфраструктурных преобразований наслышаны и мискинджинцы-активисты из лагеря, которые воспринимают эту перспективу отчасти как попытку миллиардера и других их оппонентов «взойти» на Шалбуздаг с другой стороны.

Информанты-мискинджинцы, работавшие в лагере или доставлявшие паломников к лагерю на «буханках», в целом неодобрительно и без пиетета относятся к благотворительности Исмаилова. Так, описывая его благотворительные акции при посещении Шалбуздага, они подчеркивают его отстраненность от святыни и паломников (приехал, когда все основные организаторы лагеря отсутствовали, не стремился к взаимодействию с ними, прилетел на вертолете, не проверил построенную на его деньги гостиницу и т.д.) и в целом незначительность его реальных усилий для развития паломнической инфраструктуры (дорогу не расширял, а лишь немного почистил и т.п.). Это, очевидно, должно контрастировать с описанием деятельности главы лагеря, который, как подчеркивают и он сам, и активисты лагеря, находится здесь на протяжении всего сезона, участвует в жизни лагеря и, что самое главное, лучше заезжего бизнесмена знает инфраструктурные потребности паломнического комплекса.



И руководитель паломнического лагеря, и другие информанты-мискинджинцы из лагеря, с которыми удалось поговорить, воспринимают Исмаилова как одного из главных претендентов на осуществление контроля над всей паломнической инфраструктурой. Критика его действий и принижение заслуг в вопросах благотворительности на горе, таким образом, есть попытка ослабить его позиции здесь или даже вывести его из борьбы за контроль над Шалбуздагом. Эта конкуренция особенно заметна на фоне того политического и экономического влияния, которыми обладают Исмаилов и связанные с ним люди в Южном Дагестане. Не имея возможности оспаривать эти контроль и авторитет в регионе, мискинджинцы отстаивают свою независимость на горе, на построенном ими инфраструктурном объекте. Именно на этом игровом поле «под прикрытием» моральной экономики и внешнего отсутствия консьюмеризма локальный джамаат может соперничать с миллиардером и сохранять свою суверенность. Их оппоненты, жители Микраха и Куруша, наоборот, через приписывание Исмаилову основных заслуг в построении паломнической инфраструктуры понижают авторитет мискинджинского джамаата, что позволяет им активнее вступать в борьбу за ресурс Шалбуздага.

Интересно, что и другие крупные доноры воспринимаются мискинджинцами в качестве конкурентов. Например, в начале 2000-х гг. таковым считался лидер одного из дагестанских национальных движений бизнесмен Али Исаев<sup>1</sup>.

*С 1990-х годов, когда Али Исаев сюда, хотел на эту площадку сесть на вертолете, и вертолет не сел сюда. Тогда спустился в селение, барана купил и поднялся сюда с группой. И потом он хотел сюда дорогу делать. На настбища раньше была дорога, а дальше двенадцать километров не было дороги автомобильной. А Исаев хотел дальше дорогу. Уже толпой ходили, все в белых платках ходили, зикр делали — авары, кумыки. А как ваххабиты их начали давить, они сразу отошли. Они большие уже не ходят, которые в белых платках. А сейчас уже местные [жители окрестных сел] ходят, и туристы ходят. Рекламируют уже Шалбуздаг, туризм (ПМА, муж., 50 лет, запись в паломническом лагере на г. Шалбуздаг в 2018 г.).*

Притязания Исаева развития не получили: жители Мискинджи не разрешили ему руководить строительством дороги, считая, что он хочет взять под контроль все паломничество, и построить дорогу своими силами.

---

<sup>1</sup> Фамилия изменена.

Примечательно, что в интервью Исаев поднимается на Шалбуздаг на вертолете. Этим также подчеркивается его статус чужака, максимально далекого от устоявшихся традиций паломничества и не понимающего нужд рядовых верующих. Аналогично, Исмаилов также то прилетает на святую гору на вертолете, то поднимается на машине.

*Где-то в 2006 году его мама приехала сюда, ей места не было спать — там только одна кухня была и двухэтажный этот. Внизу столовая, второй этаж — офис. Ее группа не нашла места спать, спали у кухни. Я там муллой был в то время. И она пришла в Москву и рассказала сыну, что есть у нас там святыня и там спать негде. Он тоже финансировал с Махачкалы какую-то фирму, в 2008–2009 начали тут гостиницу строить. Даже никого не спрашивали, земляки [мискинджинцы] спрашивали у них: «Что вы строите, кто вам разрешил?» — «Для зиярата строим гостиницу». Но мы не знали, что будут строить сами и руководить сами. Мы думали, что они будут строить и отдадут зиярату. Но они три-четыре года строили, рутульская фирма с Махачкалы. Строили, не достроили и сдали главе администрации района. И сами ушли. И он тоже не отдал [нам]. В этом году тоже Исмаилов пришел, поднялся сюда сам, своих друзей, главу администрации тоже [взял]. Туманный день был, меня тоже не было — я в селении был. И Шейхали не было. Был только один человек [из руководителей лагеря]. Аслан Исмаилов не спрашивал, куда его садака определили. Такой человек — дает садака сотни миллионов, но даже не посмотрел, куда [т.е. что построили на его деньги]. Поднялся к столовой, покушали, деньги раздали всем людям, которые там были, и спустились. На машине поднялся с кара-кюре. Наверх не поднимался (ПМА, муж., 70 лет, запись в паломническом лагере на г. Шалбуздаг в 2018 г.).*

Интересно сравнить отстраненность бизнесмена с описанием паломничества его пожилой матери, которая совершает восхождение на гору вместе с другими верующими и разделяет с ними тяготы пути. Мать печется о реальных нуждах паломников, сын-миллиардер дает деньги и не интересуется дальнейшей судьбой своего дара, к тому же передает гостиницу не мискинджинскому сообществу, а главе района — оппоненту Шейхали и мискинджинцев. Вдобавок благотворитель не спрашивал разрешения у мискинджинцев на строительство, в то время как они считают землю на горе со стороны Пира Сулеймана собственностью своего джамаата.

Желание отбить попытки крупных акторов-немискинджинцев вмешаться в управление паломническим комплексом, очевидно, нельзя рассматривать только через опасения мискинджинцев

потерять прямой источник дохода — бизнес на торговле мясом и перевозках паломников. Несмотря на важность этих доходов для десятков семей Мискинджи, паломнический лагерь не приносит прямую экономическую выгоду большинству жителей селения. Судя по всему, не получает ее и Шейхали: глава «Зиярат Эренлар» утверждает, что постоянно тратит свои средства на обустройство лагеря, рядовые мискинджинцы, упоминая о его роде занятий, говорят о махачкалинской работе и бизнесе, далеко от святой горы. Также нет данных, что зарабатывающие на паломничестве Шалбуздага мискинджинцы, овцеводы и водители маршруток, являются его прямой клиентелой.

Однако политические амбиции семьи Шейхали как на уровне селения, так и на уровне района определенно связаны с контролем над паломническим лагерем. Здесь проявляется функция паломничества как инструмента получения не только монетарного, но и социального капитала [Coleman, Eade 2018: 11]. Антрополог Марио Катич предлагает термин «паломнический капитал», который позволяет описать, как различные агенты используют культурные, экономические и политические ресурсы паломничества для извлечения выгоды, как это связано с борьбой за власть вокруг мест паломничества, как конкретное место может стать более заметным, эффективнее конкурировать с другими местами паломничества и, таким образом, напрямую повысить экономический статус местных сообществ [Katić 2018: 93–94]. В случае Шалбуздага поддержание деятельности паломнического комплекса также служит аккумуляции своеобразного «паломнического капитала». Шалбуздаг становится каналом построения репутации Шейхали, а именно его образа как религиозного, нравственного человека, честного и щедрого благотворителя, хорошего организатора. Очевидно, что если здесь и есть какие-то значимые экономические интересы, то они либо реализуются опосредованно, либо уступают политическим задачам в интересах семьи Шейхали.

Говоря о построении инфраструктурного комплекса на Шалбуздаге, следует упомянуть, что случаи, когда в такие крупные инфраструктурные проекты, как дороги, вкладываются средства локального сообщества, в республике не редкость. Подобные проекты реализовывались в разных районах Дагестана, часто в обход государственных структур, от которых не стоило ждать помощи. Южный Дагестан воспринимает себя как «нелюбимое» чадо в республике, его жители часто повторяют, что их районы в целом хуже финансируются из бюджета, не участвуют в крупных инвестиционных проектах, имеют более «уставшую» инфраструктуру. При беглом взгляде на инфраструктуру Докузпаринского и соседнего Ахтынского районов, я могу согласиться с этими суждениями — качество дорог, общая

ухоженность селений уступают многим горным районам Центрального и Северного Дагестана, притом что расположенные вдоль трассы села никак нельзя назвать высокогорными. Поэтому такой крупный бенефициар, как Исмаилов, ожидаемо воспринимается как спонсор многих проектов, в том числе инфраструктурных. С этим связана готовность паломников, близко не знакомых с системой паломнического лагеря, априори воспринимать его как детище известного миллиардера. Жители Микраха и Куруша также не готовы признать за мискинджинцами роль создателей лагеря, дороги и других инфраструктурных элементов, тем самым понижая их статус до обслуживающего персонала и даже потребителей, получающих с этого проекта ренту.

Вместе с тем практика строительства крупных инфраструктурных проектов в республике силами группы бизнесменов средней руки или даже рядовых членов джамаата распространена. Так строили дороги, благоустраивали территорию селения, возводили спортивные объекты и даже школы в разных дагестанских селах (см.: [Капустина 2013; Kapustina 2019]). В этом контексте такие крупные проекты на Шалбуздаге, как строительство дороги или паломнического лагеря, можно вписать в контекст традиционных для постсоветского Дагестана инфраструктурных инициатив сельских сообществ, ставших приметой времени в условиях слабого государства, высокой коррупции в регионе, актуальных сельских связей и значимости локальной сельской идентичности для современной политической, экономической и социокультурной жизни Дагестана [Kapustina 2019].

### Заключение

Селение Мискинджа — не только точка отправления паломников, но и центр организации всего инфраструктурного комплекса, действующего на горе. Именно члены его джамаата фактически становятся монополистами контроля над инфраструктурой святой горы, получая через это значимый политический и символический капитал, актуальный для региона. При этом, несмотря на то что само пребывание в паломническом лагере для паломников бесплатно, а его строительство декларируется мискинджинцами как благотворительный проект ради Аллаха, существуют некоторые экономические дивиденды, которые приносит паломническая инфраструктура, — перевозки и продажа жертвенных животных. Экономическая деятельность, очевидно, приносит неплохой доход нескольким десяткам семей в селении, однако ее развитие показывает, что через Шалбуздаг скорее накапливаются другие формы капитала.

Информанты, работавшие в лагере, признавая роль его главы как авторитетного лидера, тем не менее склонны говорить о строительстве паломнической инфраструктуры не как о достижении общественной организации, а как о духовном сельском проекте. Пожертвования на инфраструктуру описаны как садака, милостыня ради Аллаха, правило об очередности в торговле жертвенными баранами — как договоренность односельчан. Хотя руководители всех рассматриваемых общественных организаций, курирующих паломническую инфраструктуру, указаны в официальных документах как учредители, их появление на этой должности активисты лагеря объясняли избранием сельчанами и подчеркивали их сменяемость путем выборов. В этой связи инфраструктурный комплекс на горе Шалбуздаг стоит рассматривать в большей степени как детище сельского сообщества, а не только как личный проект нынешнего главы, несмотря на его высокий авторитет и организаторские способности. При этом паломническую инфраструктуру пронизывают властные отношения, поскольку Шейхали, будучи сильным лидером и обладателем политических и силовых ресурсов, обеспечил мискинджинцам суверенитет от других крупных игроков, претендовавших на власть на горе.

Трудно сказать, чего больше в представленном противостоянии и конкуренции главы лагеря и его сторонников из Мискинджи и их оппонентов — борьбы за экономические дивиденды от паломничества или соперничества за символическое влияние через принадлежность к значимому святому месту. Саймон Коулман и Джон Иде отмечают, что динамизм и адаптивность паломнических комплексов возникают благодаря многоэлементным и не всегда предсказуемым играм влияния между различными акторами, включая духовенство, политиков, паломников, предпринимателей и широкую публику. Они также предостерегают от искушения, предлагаемого неолиберальной парадигмой, думать о выгодах от паломничества только через экономические метафоры [Coleman, Eade 2018: 7]. В любом случае глава лагеря недвусмысленно показывает, что готов бороться за контроль над лагерем на горе, а его сторонники-мискинджинцы воспринимают свои права на паломнический путь на Шалбуздаг, во-первых, через земельное право на святую гору (говоря, что земля святых мест Шалбуздага относится к селению Мискинджа), а во-вторых, через вклад сельчан в строительство действующей инфраструктуры этого паломничества. В этом контексте появление инфраструктурных проектов, построенных чужаками без контроля мискинджинцев, воспринимается как нежелательное вторжение на территорию не только отдельных влиятельных людей, но и всего мискинджинского джамаата.

Контроль над инфраструктурой святой горы в определенной степени связан с политическим влиянием в районе, поскольку через святыни Шалбуздага велась борьба двух политических лагерей (ставленников главы района и ставленников руководителя лагеря) за кресло главы селения Мискинжа и власть в районе в целом. Сейчас победа остается за главой «Зиярат Эренлар»<sup>1</sup>.

По моим данным, соперничество за влияние идет между лидерами мискинджинского джамаата и крупными политическими игроками района и республики. Мискинджинские лидеры борются с попытками региональных властей перераспределить доходы от паломничества в пользу райцентра и других жителей села и опасаются потерять контроль над ними из-за активности олигархов. В свою очередь, конкуренты мискинджинцев при помощи миллиардера Исмаилова пытаются нивелировать уникальный опыт мискинджинского джамаата в глазах жителей других сел, превращая их из создателей инфраструктуры в обслуживающий персонал.

Светский экскурсионный туризм на Шалбуздаг адаптирует паломнические инфраструктуру и дискурсы под свои нужды, по-видимому, не встречая сопротивления со стороны активистов лагеря и паломников. При этом альпинисты и горные туристы, совершающие восхождения на Шалбуздаг, существуют параллельно с паломниками, не конкурируя с ними и даже не пересекаясь в физическом пространстве. Однако дальнейшее развитие туристического кластера в Куруше, не ограничивающееся интересами альпинистов, может ослабить позиции мискинджинского джамаата и перераспределить доступ к строительству паломнической инфраструктуры в пользу соседних сел.

Увеличение туристического потока в Дагестан, развитие рекреационных проектов в республике, продолжение религиозных дискуссий в обществе, в том числе споров о паломнических практиках в исламе, перераспределение политических сил в регионе предопределяют нестатичность системы паломнической инфраструктуры на святой горе. Эти факторы позволяют считать дальнейшее изучение дагестанской паломнической инфраструктуры захватывающим и многообещающим.

<sup>1</sup> По словам нескольких работающих в лагере мискинджинцев, политические оппоненты нынешнего главы «Эренлара» — сторонники бывшего главы района и его ставленника в селе, а также некоторые поддерживающие его семьи, до этого регулярно поднимавшиеся на Шалбуздаг и дававшие садака, — после прихода Шейхали к управлению лагерем перестали ходить на святую гору.

**Источники**

- Гайдарбеков М.* Шалбуздаг — дагестанская Мекка? // Ислам в Дагестане: исламский образовательный портал. 2021, 14 окт. <<https://islamdag.ru/istoriya/55531>>.
- Даганов А.* Один день покорителей Шалбуздага // Livejournal. Записки потенциального смертного: аккаунт пользователя kvadrat\_malevicha (daganoff). 2012, 3 сент. <<https://odin-moy-den.livejournal.com/871616.html>>.
- Мехтиханов А.* Это не ислам или «хадж» на Шалбуздаг // Livejournal: Аккаунт пользователя abu-yunus. 2010, 18 окт. <<https://abu-yunus.livejournal.com/35453.html>>.
- Севриновский В.* На пике надежды // Это Кавказ. 2015, 14 окт. <<https://etokavkaz.ru/nestandardnyi-marshrut/na-pike-nadezhdy>>.

**Библиография**

- Бобровников В.О.* Родовые святилища рутульцев: гибридная религиозность у мусульман Дагестана // Русселе К., Агаджанян А. (ред.). Религиозные практики в современной России: Сб. статей. М.: Новое изд-во, 2006. С. 174–188. (Новые материалы и исследования по истории русской культуры. Вып. 3).
- Ботяков Ю.М.* Избрание жреца в современной Абхазии // Чистов Ю.К., Рубцова М.А. (ред.). Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 85–88.
- Гусенова Д.А.* Шалбуздаг — исламская святыня Дагестана: аргументы «за» и «против» // Исламоведение. 2013. № 2. С. 76–83.
- Дариева Ц.* Бакинский «бескостный» святой: мусульманское паломничество в секулярном городе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2(34). С. 203–225.
- Капустина Е.Л.* Сельские этюды к городскому пейзажу: трансформация городского пространства в контексте миграционных процессов в Дагестане и сельские землячества в Махачкале начала XXI века // Ботяков Ю.М. (отв. ред.). Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 111–175.
- Капустина Е.* Рынок исламских товаров и услуг в Дагестане: практики потребления и общественные дискуссии // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 2. С. 176–202. doi: 10.22394/2073-7203-2016-34-2-176-202.
- Карпов Ю.Ю.* Взгляд на горцев. Взгляд с гор: мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 656 с.
- Копытофф И.* Культурная биография вещей: товаризация как процесс // Вахштайн В. (ред.). Социология вещей: Сб. статей. М.: Территория будущего, 2006. С. 134–166.
- Кормина Ж.В.* Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М.: ИД ВШЭ, 2019. 349 с.

- Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской. М.: ИД ВШЭ, 2014. 381 с.
- Мельникова Е.А.* Инфраструктура дикой природы на территории Валаамского монастыря: опыт субъективного освоения // Кунсткамера. 2021. № 1(11). С. 208–222. doi: 10.31250/2618-8619-2021-1(11)-208-222.
- Серрано С.* Время соборов: культовые здания и политическая легитимность в постсоветской Грузии // Государство. Религия. Церкви в России и за рубежом. 2016. № 2(34). С. 133–155. doi: 10.22394/2073-7203-2016-34-2-133-155.
- Терешин М.Р.* Региональные особенности ислама на Кавказе (на примере горного Дагестана): Бакалаврская выпускная квалификационная работа / Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. СПб., 2018. 72 с.
- Штырков С.А.* Североосетинские сельские святыни (дзуары) и антирелигиозная политика Советской власти // Албогачиева М.С.-Г. (отв. ред.). Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 39–54. (Сборник МАЭ. Т. 64).
- Antonyan Yu.* Political Power and Church Construction in Armenia // Agadjanian A., Jödicke A., van der Zweerde E. (eds.). Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus. L.: Routledge, 2014. P. 81–95.
- Antonyan Yu.* Markets at Sacred Sites: The Globalized Mobility and Informality of the Armenian Religious Fairs // Central Asian Survey. 2020. Vol. 39. No. 1. P. 63–79. doi: 10.1080/02634937.2020.1723490.
- Benussi M.* Ethical Infrastructure: Halal and the Ecology of *Askesis* in Muslim Russia // Anthropological Theory. 2022. Vol. 22. No. 3. P. 294–316. doi: 10.1177/14634996211059724.
- Berger P.L.* A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. N.Y.: Doubleday, 1969. 129 p.
- Coleman S., Eade J.* Pilgrimage and Political Economy: Introduction to a Research Agenda // Coleman S., Eade J. (eds.). Pilgrimage and Political Economy: Translating the Sacred. N.Y.: Berghahn Books, 2018. P. 1–20.
- Dourish P., Bell G.* The Infrastructure of Experience and the Experience of Infrastructure: Meaning and Structure in Everyday Encounters with Space // Environment and Planning B: Planning and Design. 2007. Vol. 34. No. 3. P. 414–430. doi: 10.1068/b3203.
- Greeley A.M.* Religious Change in America. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. VI+137 p.
- Kapustina E.* The Boundaries of the Djamaat: The Particular Features of Dagestan's Translocal Communities in the Context of Migration Flows within the Russian Federation // The Journal of Social Policy Studies. 2019. Vol. 17. No. 1. P. 103–118. doi: 10.17323/727-0634-2019-17-1-103-118.
- Katić M.* “Pilgrimage Capital” and Bosnian Croat Pilgrimage Places: Bosnian Croat Pilgrimages and Transnational Ties through Time and Space // Coleman S., Eade J. (eds.). Pilgrimage and Political Economy: Translating the Sacred. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2018. P. 93–111.



- Köllner T.* Businessmen, Priests and Parishes: Religious Individualization and Privatization in Russia // Archives de sciences sociales des religions. 2013. Vol. 162. No. 2. P. 37–53. doi: 10.4000/assr.25037.
- Kuznetsov I.V.* Sacred Sites in the Western Caucasus and the Black Sea Region: Typology, Hybridization, Functioning // Darieva T., Mühlfried F., Tuite K. (eds.). Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2018. P. 97–112. doi: 10.2307/J.CTVW04HT5.9.
- Larkin B.* The Politics and Poetics of Infrastructure // Annual Review of Anthropology. 2013. Vol. 42. P. 327–343. doi: 10.1146/annurev-anthro-092412-155522.
- Luckmann T.* Transformations of Religion and Morality in Modern Europe // Social Compass. 2003. Vol. 50. No. 3. P. 275–285. doi: 10.1177/00377686030503002.
- Obadia L., Wood D.C.* Economics and // Obadia L., Wood D.C. (eds.). The Economics of Religion: Anthropological Approaches. Bingley: Emerald Publishing, 2011. P. XIII–XXXVII. (Research in Economic Anthropology. Vol. 31). doi: 10.1108/S0190-1281(2011)0000031003.
- Portes A.* Social Capital: Its Origin and Applications in Modern Sociology // Annual Review of Sociology. 1998. No. 24. P. 1–24. doi: 10.1146/annurev.soc.24.1.1.
- Reader I.* Pilgrimage in the Marketplace. L.: Routledge, 2014. XIV+228 p.
- Salazar N.* To Be or Not to Be a Tourist: The Role of Concept-Metaphors in Tourism Studies // Tourism Recreation Research. 2014. Vol. 39. No. 2. P. 259–265.
- Simone A.* City Life from Jakarta to Dakar: Movements at the Crossroads. N.Y.: Routledge, 2009. 424 p. doi: 10.4324/9780203892497.
- Thompson E.P.* The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century // Past and Present. 1971. Vol. 50. No. 1. P. 76–136. doi: 10.1093/past/50.1.76.
- Tocheva D.* The Economy of Temples of God in the Turmoil of Changing Russia // European Journal of Sociology. 2014. Vol. 55. No. 1. P. 1–24. doi: 10.1017/S0003975614000010.
- Turner V., Turner E.* Image and Pilgrimage in Christian Culture. N.Y.: Columbia University Press, 1978. XVII+281 p.

---

## How to Climb the Holy Mountain: Shalbuzdag Pilgrimage Infrastructural Projects

**Ekaterina Kapustina**

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences  
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia  
parlel@mail.ru

Mount Shalbuzdag, located in southern Dagestan, on the border with Azerbaijan, is not only one of the highest peaks of the republic, but is also an important pilgrimage destination for this region. The pilgrimage route includes an ascent to nearly the top of the mountain and a visit to a number of holy places on the way to it. The inaccessibility of the place of pilgrimage has led to a greater dependence of the pilgrims on the infrastructure which, to a greater extent, is maintained by the Miskindzha community located at the foot of the mountain. The article discusses the functioning of infrastructure that serves the pilgrims and its role in the economic and political life of the local community. The hegemony of the Miskindzha pilgrimage infrastructure is challenged both by neighbouring villages as well as by big businessmen and government officials. Also, in addition to the location of the pilgrimage on the slope of the mountain, there is another infrastructure system associated with mountain climbing—a climbing base nearby which also has an impact on competitive infrastructure projects in the vicinity of Shalbuzdag. The article is based on field materials collected during the principal investigator's field work in the Dokuzparinsky district of Dagestan in 2017–2021.

**Keywords:** pilgrimage, infrastructure, Islam in Dagestan, holy places, local community, economic practices.

### References

- Antonyan Yu., 'Political Power and Church Construction in Armenia', Agadjanian A., Jödicke A., van der Zweerde E. (eds.), *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London: Routledge, 2014, pp. 81–95.
- Antonyan Yu., 'Markets at Sacred Sites: The Globalized Mobility and Informality of the Armenian Religious Fairs', *Central Asian Survey*, 2020, vol. 39, no. 1, pp. 63–79. doi: 10.1080/02634937.2020.1723490.
- Benussi M., 'Ethical Infrastructure: Halal and the Ecology of Askesis in Muslim Russia', *Anthropological Theory*, 2022, vol. 22, no. 3, pp. 294–316. doi: 10.1177/14634996211059724.

- Berger P. L., *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Doubleday, 1969, 129 pp.
- Bobrovnikov V. O., 'Rodovye svyatilishcha rutultsev: gibridnaya religioznost u musulman Dagestana' [Ancestral Sanctuaries of the Rutuls: Hybrid Religiosity among the Muslims of Dagestan], Rousselet K., Agadjanian A. (eds.), *Religioznye praktiki v sovremennoy Rossii* [Religious Practices in Contemporary Russia]: A coll. of articles. Moscow: Novoe izdatelstvo, 2006, pp. 174–188. (Novye materialy i issledovaniya po istorii russkoy kultury [New Materials and Research on the History of Russian Culture], is. 3). (In Russian).
- Botyakov Yu. M., 'Izbranie zhretsa v sovremennoy Abkhazii' [Election of a Priest in Modern Abkhazia], Chistov Yu. K., Rubtsova M. A., *Radlovskiy sbornik: nauchnye issledovaniya i muzeynye proekty MAE RAN v 2009 g.* [Radlovsky Collection: Scientific Research and Museum Projects of the MAE RAS in 2009]. St Petersburg: MAE RAS Press, 2010, pp. 85–88. (In Russian).
- Coleman S., Eade J., 'Pilgrimage and Political Economy: Introduction to a Research Agenda', Coleman S., Eade J. (eds.), *Pilgrimage and Political Economy: Translating the Sacred*. New York: Berghahn Books, 2018, pp. 1–20.
- Darievа Т., 'Bakinskiy "beskostnyy" svyatoy: musulmansкое palomnichestvo v sekulyarnom gorode' [The "Boneless" Saint from Baku: Muslim Pilgrimage in a Secular City], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2016, no. 2(34), pp. 203–225. (In Russian).
- Dourish P., Bell G., 'The Infrastructure of Experience and the Experience of Infrastructure: Meaning and Structure in Everyday Encounters with Space', *Environment and Planning B: Planning and Design*, 2007, vol. 34, no. 3, pp. 414–430. doi: 10.1068/b3203.
- Greeley A. M., *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, VI+137 pp.
- Gusenova D. A., 'Shalbuzdag — islamskaya svyatynya Dagestana: argumenty "za" i "protiv"' [Shalbuzdag—the Islamic Shrine of Dagestan: Arguments pro et contra], *Islamovedenie*, 2013, no. 2, pp. 76–83. (In Russian).
- Kapustina E., 'Selskie etyudy k gorodskomu peyzazhu: transformatsiya gorodskogo prostranstva v kontekste migratsionnykh protsessov v Dagestane i selskie zemlyachestva v Makhachkale nachala XXI veka' [Rural Sketches for the Urban Landscape: The Transformation of Urban Space in the Context of Migration Processes in Dagestan and Rural Communities in Makhachkala at the Beginning of the 21st Century], Botyakov Yu. M. (ed.), *Kavkazskiy gorod: potentsial etnokulturnykh svyazey v urbanisticheskoy srede* [Caucasian City: The Potential of Ethnocultural Ties in the Urban Environment]. St Petersburg: MAE RAS Press, 2013, pp. 111–175. (In Russian).
- Kapustina E., 'Rynok islamskikh tovarov i uslug v Dagestane: praktiki potrebleniya i obshchestvennye diskussii' [The Market of Muslim Goods and Services in Dagestan: Practices of Consumption and Public Debates], *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2016, vol. 34, no. 2, pp. 176–202. doi: 10.22394/2073-7203-2016-34-2-176-202. (In Russian).

- Kapustina E., 'The Boundaries of the Djamaat: The Particular Features of Dagestan's Translocal Communities in the Context of Migration Flows within the Russian Federation', *The Journal of Social Policy Studies*, 2019, vol. 17, no. 1, pp. 103–118. doi: 10.17323/727-0634-2019-17-1-103-118.
- Karpov Yu. Yu., *Vzglyad na gortsev. Vzglyad s gor: mirovozzrencheskie aspekty kultury i sotsialnyy opyt Dagestana* [A Look at the Mountaineers. A Look from the Mountains: Worldview Aspects of Culture and Social Experience of the Mountaineers of Dagestan]. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2007, 656 pp. (In Russian).
- Katić M., "Pilgrimage Capital" and Bosnian Croat Pilgrimage Places: Bosnian Croat Pilgrimages and Transnational Ties through Time and Space', Coleman S., Eade J. (eds.), *Pilgrimage and Political Economy: Translating the Sacred*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2018, pp. 93–111.
- Kopytoff I., 'The Cultural Biography of Things: Commodization as Process', Appadurai A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64–92. doi: 10.1017/CBO9780511819582.004.
- Kormina J. V., *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Sketches of Orthodox Nomadism]. Moscow: HSE Publishing House, 2019, 349 pp. (In Russian).
- Köllner T., 'Businessmen, Priests and Parishes: Religious Individualization and Privatization in Russia', *Archives de sciences sociales des religions*, 2013, vol. 162, no. 2, pp. 37–53. doi: 10.4000/assr.25037.
- Kuznetsov I. V., 'Sacred Sites in the Western Caucasus and the Black Sea Region: Typology, Hybridization, Functioning', Darieva T., Mühlfried F., Tuite K. (eds.), *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2018, pp. 97–112. doi: 10.2307/J.CTVW04HT5.9.
- Larkin B., 'The Politics and Poetics of Infrastructure', *Annual Review of Anthropology*, 2013, vol. 42, pp. 327–343. doi: 10.1146/annurev-anthro-092412-155522.
- Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005, X+301 pp.
- Luckmann T., 'Transformations of Religion and Morality in Modern Europe', *Social Compass*, 2003, vol. 50, no. 3, pp. 275–285. doi: 10.1177/00377686030503002.
- Melnikova E., 'Infrastruktura dikoy prirody na territorii Valaamskogo monastyrya: opyt subyektivnogo osvoeniya' [Wildlife Infrastructure on the Territory of the Valaam Monastery: The Experience of Subjective Exploration], *Kunstkamera*, 2021, no. 1(11), pp. 208–222. doi: 10.31250/2618-8619-2021-1(11)-208-222. (In Russian).
- Obadia L., Wood D. C., 'Economics and', Obadia L., Wood D. C. (eds.), *The Economics of Religion: Anthropological Approaches*. Bingley: Emerald Publishing, 2011, pp. XIII–XXXVII. (Research in Economic Anthropology, vol. 31). doi: 10.1108/S0190-1281(2011)0000031003.
- Portes A., 'Social Capital: Its Origin and Applications in Modern Sociology', *Annual Review of Sociology*, 1998, no. 24, pp. 1–24. doi: 10.1146/annurev.soc.24.1.1.

- Reader I., *Pilgrimage in the Marketplace*. London: Routledge, 2014, XIV+228 pp.
- Salazar N., 'To Be or Not to Be a Tourist: The Role of Concept-Metaphors in Tourism Studies', *Tourism Recreation Research*, 2014, vol. 39, no. 2, pp. 259–265.
- Serrano S., 'Vremya soborov: kultovye zdaniya i politicheskaya legitimnost v postsovetskoy Gruzii' [The Time of Cathedrals: Religious Buildings and Political Legitimation in Post-Soviet Georgia], *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2016, no. 2(34), pp. 133–155. doi: 10.22394/2073-7203-2016-34-2-133-155. (In Russian).
- Shtyrkov S. A., 'Severoosetinskie selskie svyatyni (dzuary) i antireligioznaya politika Sovetskoy vlasti' [Rural Shrines Dzuarta of North Ossetia and Antireligious Campaigns of the Soviet State], Albogachieva M. S.-G. (ed.), *Narody Kavkaza: muzeynye kolleksii, issledovaniya obyektov i yavleniy traditsionnoy i sovremennoy kultury* [Peoples of the Caucasus: Museum Collections, Studies of Objects and Phenomena of Traditional and Modern Culture]. St Petersburg: MAE RAS Press, 2017, pp. 39–54. (MAE collection, vol. 64). (In Russian).
- Simone A., *City Life from Jakarta to Dakar: Movements at the Crossroads*. New York: Routledge, 2009, 424 pp. doi: 10.4324/9780203892497.
- Tereshin M. R., *Regionalnye osobennosti islama na Kavkaze (na primere gor-nogo Dagestana)* [Regional Features of Islam in the Caucasus (On the Example of Mountainous Dagestan)]: BA Thesis, Smolny College, St Petersburg State University. St Petersburg, 2018, 72 pp. (In Russian).
- Thompson E. P., 'The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century', *Past and Present*, 1971, vol. 50, no. 1, pp. 76–136. doi: 10.1093/past/50.1.76.
- Tocheva D., 'The Economy of Temples of God in the Turmoil of Changing Russia', *European Journal of Sociology*, 2014, vol. 55, no. 1, pp. 1–24. doi: 10.1017/S0003975614000010.
- Turner V., Turner E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978, XVII+281 pp.

## Иллюстрация к статье Екатерины Капустиной



Ил. 1. Мискинджинские УАЗы ожидают паломников, 2021 г. Фотография автора



Ил. 2. Паломнический лагерь. Шалбуздаг, 2019 г. Фотография автора



Ил. 3. Столовая в паломническом лагере, 2021 г. Фотография автора



Ил. 4. В лагере жертвенных животных продают паломникам только мискинджинцы. 2019 г. Фотография автора