

Дата получения: 24.09.2025

Дата принятия: 18.11.2025

(стр. 1-26)

**К вопросу о трансформации молоканских общин и их
обращении в баптизм на рубеже XIX—XX веков (Тамбовская
губерния и Закавказье)**

Елена Шуваева^{*}

Виктория Аракелова^{**}

Аннотация

Исследование социально-религиозной трансформации молоканских общин на рубеже XIX—XX веков позволяет глубже понять причины внутреннего кризиса молоканства, а также степень влияния на него различных протестантских течений, в первую очередь — баптизма. Этот процесс, охвативший значительные территории Российской империи — от Тамбовской губернии до Закавказья — отражает более широкие религиозные и социокультурные изменения в обществе на фоне модернизации, миграций, роста грамотности и изменения роли личности в религиозной жизни.

Наиболее значимые случаи перехода молокан в баптизм зафиксированы в Моршанском уезде Тамбовской губернии и в Закавказье — историческом регионе, куда молокане были переселены начиная с конца XVIII века. На этих двух географических примерах можно проследить параллельные процессы — внутренний идеологический кризис молоканской традиции и активную миссионерскую деятельность баптистов, которые предложили альтернативную, более современную форму религиозной жизни.

^{*} Институт востоковедения, Российско-Армянский университет,
Ереван (lena478@mail.ru | ORCID: 0000-0002-7759-7306)

^{**} Институт востоковедения, Российско-Армянский университет /
Факультет теологии, Ереванский государственный университет, Ереван
(victoria.arakelova@rau.am | ORCID: 0000-0001-9884-1331)

В статье анализируются следующие аспекты:

- исторические и социальные предпосылки религиозного перехода;
- сравнительный анализ догматических положений молоканства и баптизма;
- специфика миссионерской деятельности баптистских общин;
- эмпирические наблюдения, основанные на материалах Тамбовской губернии и Закавказья;
- влияние миграционных процессов, образовательных практик и транснациональных связей.

Ключевые слова: Молокане, баптизм, религиозная трансформация, социально-религиозный кризис, протестантизм, миссионерская деятельность, Тамбовская губерния, Моршанский уезд, Закавказье, миграция

Исторический контекст

Молоканство¹ как одно из направлений духовного христианства зарождается в середине XVIII века на территории Тамбовской губернии. Первое официальное упоминание о молоканах содержится в донесении Тамбовской духовной консистории Святейшему Синоду от 1765 года. Уже тогда новый религиозный феномен отличался критическим отношением к православной обрядности и стремлением к «духовному» служению Богу — без храмов, священников, икон, обрядов и таинств.

В Синодальных указах 1768 и 1769 годов сообщается о допросах представителей новой религиозной общины, которые утверждали, что их вера унаследована от предков, прошедших через гонения и ссылки. Таким образом, уже в начальный период

¹ Подробно о молоканстве см., в частности: Mohoff 2004; Кальнев 1913; также Малахова 1970; Sopenaloff 2021; о молоканах Армении: Григорян/Мангасарян 2018; Шуваева 2023.

молоканство приобретает характер оппозиционного религиозного движения, основанного на индивидуальном чтении Писания, простоте богослужения и социальной сплочённости.

В период с конца XVIII по XIX века молокане подвергались систематическим административным преследованиям со стороны государства. Несмотря на давление властей, движение продолжало активно распространяться, прежде всего в сельских районах Тамбовской, Саратовской, Воронежской и Орловской губерний. Существенная часть молокан, наряду с духоборами, была переселена в Закавказье в рамках имперской политики расселения и «разбавления» иноверческого населения на приграничных и стратегически значимых территориях, включая малозаселённый район озера Севан и другие удалённые, но стратегически важные поселенческие зоны (Маргаритов 1910).

На протяжении XIX века молоканство демонстрирует устойчивую духовную и социальную структуру. Внутри общин формируется система наставничества (старчества), поддерживаются строгие нормы нравственности, трезвости, взаимопомощи. Однако уже к концу века эта система начинает давать трещины.

К концу XIX — началу XX века молоканская среда оказывается в состоянии духовного и организационного кризиса. Среди основных причин следует выделить следующие.

Раскол внутри общин: появляются различные направления и течения — «столпы», «прыгуны», «трезвенники», «бессмертники», «субботники», «воскресники» и др. Эти различия касаются не только богословских вопросов, но и практики молитвы, роли женщины, отношения к миру и властям.

Ослабление авторитета старцев-пресвитеров: внутренняя борьба за лидерство, обвинения в формализме, а порой — в двойной морали, вызывают отчуждение у молодёжи и активной

части общины. Влияние внешней среды: городская культура, рост грамотности, появление новых идеологий и религиозных движений (в частности, баптизма) формируют альтернативные модели религиозной жизни.

Социально-экономические трудности: ограничения в правах, притеснения, невозможность легального существования своих религиозных институтов, давление со стороны Православной церкви — всё это толкает часть молокан к поиску новых религиозных форм и связей. На этом фоне появляются молокане, склонные к «реформированию» веры: кто-то тяготеет к мистическим формам духовности («прыгуны»), кто-то — к рационализму и протестантскому богословию. Особенно активно проявляется тенденция к переходу в баптизм. Основатель и почётный президент Всероссийского Союза евангельских христиан, миссионер И. С. Проханов, будучи противником православия, в своей автобиографической книге «В котле России. 1869–1933» отмечает, что «группы русских инакомыслящих представляли собой более страшное явление, чем Православная церковь. Выхода из состояния православия, эти люди погружались в пропасть ошибок, которая приводила их в ещё более худшее состояние» (Проханов 1992: 24).

А. И. Платонов в своем исследовании «К вопросу о предстоящей церковной реформе. Молоканство, баптизм и наша великая церковная нужда» отмечает: «Молокане-консерваторы и молокане-прогрессисты ко времени первого молоканского съезда (Первый Всероссийский съезд духовных христиан (молокан) состоялся 22 июля 1905 года в селе Воронцовка Тифлисской губернии. — Прим. авт.) сформировались в две вполне определённые партии, открыто, впрочем, не отделявшиеся в особые молитвенные собрания» (Платонов 1905: 3).

Платонов подчёркивает, что уже в конце XIX века в молоканской среде проявилось глубокое внутреннее расслоение, которое он характеризует как «великий раскол». Молодое поколение молокан перестало удовлетворяться устоявшимися старозаветными традициями и всё чаще проявляло стремление к иным формам религиозной жизни и к новой духовной идентичности. Не последнюю роль в этом сыграло расширение доступа к школьному образованию: хотя его уровень среди молокан оставался сравнительно невысоким, оно позволило представителям общин познакомиться с другими христианскими конфессиями и более критически осмысливать собственное вероучение.

Особое внимание Платонов уделяет ситуации на Северном Кавказе и в Закавказье — прежде всего в Тифлисе и Баку, где богословские споры внутри молоканских общин отличались особой остротой. Он указывает, что направление новомолоканской партии под влиянием В. Павлова и братьев Ворониных стало постепенно принимать отчётливо выраженную баптистскую окраску (это факт подробно рассмотрен ниже, в разделе «Закавказье как очаг перехода молокан в баптизм». — Прим. авт.), именно здесь формируется один из ключевых центров перехода молокан в протестантские деноминации. Степень распространения баптистских идей в новомолоканской среде оказалась столь значительной и очевидной, что, по словам Платонова, старцам общин пришлось всерьёз задуматься над «роковым вопросом: быть или не быть молоканской общине» (там же).

Особое значение для понимания интеллектуального и духовного состояния молоканских общин на рубеже XIX–XX веков имеет публикация письма новомолоканина Н. Ф. Кудинова в газете «Каспий», появившаяся накануне Первого Всероссийского

съезда молокан (полный текст письма Кудинова, см. Платонов 1905: 4-5). Эта публикация оказала существенное влияние на общественное мнение внутри общин и, фактически, стала сигналом, обозначившим степень нарастающей тревоги среди старцев и духовных лидеров. Письма было воспринято как свидетельство углубляющегося кризиса в молоканской среде, который требовал незамедлительного осмысления и выработки мер по его преодолению.

Кудинов, ставший знаковой для своего времени фигурой среди молокан как Закавказья, так и центральных регионов России, в своем обращении формулирует ряд принципиальных проблем, стоявших перед общиной. Он подчёркивает необходимость «отыскания средств для всеобщего образования молокан посредством открытия во всех селениях, где живут молокане, школ с обязательным преподаванием Закона Божия по правилам молоканского вероучения», дабы «потомству нашему не грозило распадение и полное религиозно-нравственное разложение». Данная позиция ясно свидетельствует о том, что вопросы образования и религиозного воспитания воспринимались новомолюканами как ключевые механизмы сохранения общинной целостности и духовной преемственности.

Не менее важным является пункт письма, посвящённый реформированию пастырской деятельности. Кудинов с явной критикой отмечает, что «в последнее время должности пресвитеров и наставников занимают лица, не соответствующие своему назначению, а преимущественно бездарные богачи, которые отвоевывают для себя почётные места наставников путём угощений и подкупов». В его представлении подобная деградация института духовного руководства ставила под угрозу саму основу молоканской религиозной организации. В качестве решения он предлагает открыть высшее духовное учебное заведение для

подготовки наставников и пресвитеров, а также ввести во всех молоканских общинах прозрачную отчётность по благотворительным средствам и организовать общественные кассы взаимопомощи, тем самым сформировать более структурированную, рациональную и модернизированную модель религиозной жизни (там же).

Обращение Кудинова демонстрирует, что кризис, переживаемый молоканскими общинами, был не только догматическим или организационным, но и мировоззренческим. Новомолякане стремились соединить религиозную традицию с современными формами общественной организации, образования и пастырского управления, тогда как консервативная часть общины видела в этих нововведениях угрозу утрате духовной самобытности. Таким образом, письмо выступает важным источником для понимания динамики перехода молокан к иным протестантским конфессиям: оно фиксирует ситуацию, в которой внутренняя потребность в обновлении совпала с внешним влиянием баптизма, создавая условия для религиозной трансформации, охватившей значительные регионы Российской империи.

На Первом Всероссийском съезде молокан, состоявшемся 22 июля 1905 года, выступили как представители «старой», так и «новой» партий, что отражает глубину внутреннего расслоения и разнообразие идеологических ориентаций внутри молоканского движения.

Съезд молокан стал знаковым событием в истории молоканства и имеет важное значение для изучения религиозной и социальной динамики в этом движении. Съезд, продолжавшийся три дня, был назван молоканами праздником, поскольку он был приурочен к столетнему юбилею разрешения молоканам исповедовать свою веру по Высочайшему указу

императора Александра I, данному в 1805 году. Этот указ стал важной вехой в истории молокан, положив начало их официальному существованию в рамках Российской империи, и съезд стал своего рода подтверждением и продолжением этого процесса. Важно отметить, что молоканские общины рассматривали этот съезд как своего рода кульминацию своего существования и духовного единства.

Одним из ключевых аспектов, обсуждавшихся на съезде, было подведение итогов столетнего существования молокан как отдельной религиозной группы. В ходе встреч были рассмотрены ключевые моменты истории молоканства, включая вопросы догматики, организации общин и миссионерской деятельности. Каждый день съезда начинался с важнейших молитв, включая молитву за упокоение души Императора, что демонстрировало важность церемониальной стороны события и приверженность молокан традиционному духовному укладу.

Съезд также стал важной вехой в объединении молоканских общин, которые, несмотря на своё первоначальное разнообразие и территориальную разобщённость, на этом событии смогли выработать единый подход к религиозной практике и внутреннему управлению. В определённой степени этот съезд сыграл роль в сопротивлении влиянию других религиозных течений, в частности баптизма. Молоканские старцы видели в этих новых течениях угрозу традиционному молоканскому учению, и съезд стал своего рода форпостом защиты собственной религиозной идентичности.

Если бы этот съезд не состоялся, молоканство, возможно, не смогло бы достичь того уровня сохранения своей религиозной и культурной идентичности, который мы наблюдаем сегодня. В отличие от других христианских сект, таких как духоборы, которые не сумели сохранить свою общинную структуру и

традиции, молоканские общины смогли преодолеть вызовы времени и сохранить свою религию и практики до наших дней. Съезд сыграл ключевую роль в укреплении общинной солидарности и обеспечении преемственности молоканской традиции, несмотря на давление как со стороны государственной власти, так и со стороны других религиозных движений.

По итогам съезда был издан официальный отчёт, который был широко распространён среди молоканских общин. Он содержал подробное описание каждого дня съезда, включая приветственные слова, письменные обращения и список присутствующих делегатов, представляющих различные молоканские общины, а также финансовый отчёт о расходах на проведение съезда, что свидетельствует о высоком уровне организации мероприятия и стремлении обеспечить прозрачность в использовании общинных средств (Отчёт о Всероссийском Съезде духовных христиан (молокан), 1907).

Тамбовская губерния: центр религиозной мобильности

На рубеже XIX–XX веков Тамбовская губерния становится важным регионом религиозной трансформации. Здесь происходят не только процессы внутреннего переформатирования молоканства, но и активные переходы его представителей в другие протестантские конфессии, прежде всего — в баптизм. Одним из ключевых уездов губернии был Моршанский район, в прошлом — крупный торгово-ремесленный и административный центр. Город Моршанск и его окрестности на протяжении XIX века были местом сосредоточения различных религиозных групп: старообрядцев, молокан, а позднее — и баптистов.

В ходе полевых работ в селе Карели Моршанского района — одном из локальных очагов молоканского присутствия в прошлом, — выяснилось, что в селе, помимо устной исторической

памяти о молоканах, сохранились некоторые объекты, свидетельствующие об их бывшей активности. Местные жители указывали на старое кладбище, расположенное на территории, которую до сих пор называют молоканским районом. Несмотря на то, что оно официально считается баптистским, по характеру ряда надгробий (отсутствие фотографий, скромные надписи или отсутствие таковых) можно предположить, что часть захоронений принадлежала именно молоканам, позднее перешедшим в баптизм. Улица, ведущая в так называемый молоканский район, ранее она именовалась Молоканской (в настоящее время — улица им. Мичурина).

В селе также находится православный храм Воздвижения Креста Господня, построенный в 1906–1913 годах по проекту архитектора В. И. Фреймана на месте более раннего храма, возведённого в 1623 году. Строительство велось на средства прихожан, включая пожертвования состоятельных местных жителей, среди которых упоминается фамилия Чичёвы. Эта фамилия широко распространена среди молокан Армении, что позволяет проследить миграционные и культурные связи между Тамбовщиной и Закавказьем (Шуваева 2023).

В самом Моршанске, где ранее располагалась одна из крупнейших молоканских общин региона, в настоящее время активно действует баптистский храм. В непосредственной близости от него находятся Успенская старообрядческая церковь и Православный Троицкий собор.

Как сообщили местные жители, молокане полностью исчезли из городского пространства: те, кто остался, в большинстве своём перешли в баптизм.¹ Этот локальный пример отражает общероссийскую тенденцию начала XX века — постепенное

¹ О баптизме в Тамбовском крае, см. Миронова 2011.

растворение молоканской идентичности на фоне духовного и институционального усиления баптизма.

Баптизм в Моршанске: идеологическое влияние и миссионерская активность

Город Моршанск на рубеже XIX–XX веков представлял собой крупный торговый и ремесленный центр, обладавший высокой степенью социальной и религиозной динамики. Здесь концентрировались различные конфессиональные группы: православные, старообрядцы, молокане, представители новых религиозных движений. Особенно заметной была молоканская община, существовавшая с конца XVIII века.

Городская среда отличалась большей восприимчивостью к новым религиозным течениям по сравнению с сельскими районами. Баптизм в Тамбовской губернии начал распространяться примерно в 1880-е годы. Первые пропагандисты этого движения, братья Мазаевы, прибыли в регион под видом торговцев и занялись распространением баптистского учения. В результате баптизм прочно утвердился в Шатском, Лебедянском и Моршанском уездах. Именно здесь, в конце XIX века, баптистские проповедники развернули активную миссионерскую деятельность, находя благоприятную среду среди молокан, разочарованных конфликтами и духовным кризисом в собственных общинах (Рожков 2019).

Г.А. Рожков выделяет несколько направлений молоканского движения, представленных в Моршанском уезде, что соответствует общей конфессиональной картине Тамбовской губернии. Здесь были распространены: старо-молоканство (уклеинство), являвшееся наиболее многочисленной группой; молокане-толстовцы; а также ново-молоканство, или донские молокане, численность которых была сравнительно небольшой.

Последние проживали преимущественно в селах Рыбное и Давыдово Моршанского уезда и предпочитали именовать себя «христианами евангелического вероисповедания, пресвитерианами». Вероучение донских молокан обнаруживает значительную близость к баптизму. При этом они признавали ряд христианских обрядов, включая покаяние, крещение, институт брака и преломление хлеба. Таинство крещения совершалось над младенцами посредством трёхкратного погружения в воду. Существенная часть их обрядовой практики была заимствована из православной традиции. Именно представители донского направления наиболее часто переходили в баптизм (там же).

Баптисты обладали рядом преимуществ в сравнении с традиционными молоканскими структурами: чёткая организационная структура, акцент на личную веру, сознательное водное крещение, регулярная проповедь и обучение, активная роль женщин и молодёжи.

С начала XX века в Моршанске появляются домашние собрания, где читалась Библия, пелись гимны, распространялась религиозная литература. Эти собрания зачастую организовывались бывшими молоканами, уже принявшими водное крещение, а также приезжими баптистскими миссионерами. Особенное влияние баптистская проповедь оказывала на молодёжь и женщин, которые в рамках баптистской общины получали возможность активного участия в богослужениях, образовательных и миссионерских проектах — в отличие от патриархальной молоканской среды.

Идеологическое сближение баптистов и молокан

Несмотря на различие в обрядовой практике, между молоканами и баптистами существовало значительное сходство в вероучении¹:

<i>Пункт</i>	<i>Молокане</i>	<i>Баптисты</i>
Священство	Отрицание посредничества	То же самое
Иконопочитание	Отрицание	То же самое, но разрешалось использование изображений святых
Христианские праздники	Отмечают ключевые христианские праздники, но с отличиями: они празднуют Пасху (Воскресение Христово) и Рождество, а также Крещение, Благовещение, Вознесение, Троицу, Преображение.	Большинства христианских праздников отмечают
Источник веры	Только Писание	То же
Крещение	Духовное, без воды, в младенчестве	Водное, по вере, в зрелом возрасте
Структура церкви	Собрания. Без иерархии	Автономные поместные церкви

Для молокан, уставших от духовной неопределённости и внутренних споров, баптистская практика воспринималась как более цельная, логически оформленная и дисциплинированная.

¹ См. Учение духовных христиан 1903; Павлов 2004.

Переход молокан в баптизм не был безболезненным. Он вызывал серьёзные конфликты внутри молоканских общин. Возникали расколы между «старцами» и новыми приверженцами баптистского учения. Некоторые семьи разделялись: часть принимала водное крещение, другие сохраняли верность прежним традициям. Известны случаи, исключения из собраний, судебные преследования, доносы в полицию, угроза потери имущества и изоляции (*История Евангельских христиан баптистов* 2012).

Баптистская община Моршанска имела тесные контакты с эмигрантами в США и Канаде (Проханов 1992). Через письма, гуманитарную помощь, литературу и приглашения на переселение молокане получали представление о более свободной религиозной жизни за пределами Российской империи. Такая перспектива особенно вдохновляла тех, кто ощущал давление внутри страны.

Закавказье как очаг перехода молокан в баптизм

С конца XVIII века молокане, наряду с другими представителями духовного христианства, первоначально были сосланы, а затем самостоятельно переселялись в Закавказье по распоряжению российских властей (Маргаритов 1910).

Эта политика имела сразу несколько целей: изоляция религиозных инакомыслящих от центральных губерний, укрепление приграничных территорий трудолюбивыми подданными, а также снижение социальной напряженности в центре империи.

Молокане осваивали новые земли и формировали устойчивые сельские общины. Они поселились в разных частях региона, включая Елизаветпольскую, Тифлисскую, Бакинскую, Эриванскую, Александропольскую и Карсскую губернии.

Наиболее известные центры молоканского расселения включали сёла Воронцовка, Шамхор, Ленкорань, Михайловка, Никитино, Папанино и другие, а также общины в окрестностях Баку, Тифлиса, Александрополя (ныне Гюмри) и Эривани (ныне Ереван).

Несмотря на стабильность уклада, к концу XIX века молоканские общины оказались под влиянием внешних и внутренних факторов, приведших к постепенной трансформации их религиозной идентичности. Одним из таких факторов стало проникновение протестантской проповеди, особенно баптистской.

Во второй половине XIX века Закавказье стало ареной миссионерской деятельности немецких, английских и русских проповедников.

Первая волна интереса к баптизму среди молокан на Кавказе, получившая название Евангельского пробуждения, была тесно связана с публикацией перевода Нового Завета на русский язык в 1822 году. Распространение этого текста среди молокан Кавказа осуществлялось книгоношами, такими как Мельвил, Деляков и Форхгаммер. Важным этапом в распространении протестантской литературы стал синодальный перевод Нового Завета, который начал распространяться с 1862 года. О. Б. Форхгаммер, один из активных участников миссионерской деятельности, утверждал, что Новый Завет стал «лучшим миссионером среди молокан» (*История Евангельских христиан-баптистов России, 2012*).

Евангельское пробуждение на Украине и в Закавказье началось практически одновременно и независимо друг от друга, что подтверждается исследованиями истории евангельских христиан-баптистов России (Матушанская 2020). Одним из источников

российского баптизма был штундизм¹, который оказал значительное влияние на развитие движения. Первая волна штундизма возникла в 20-е годы XIX века среди немецких колонистов на Украине, а во второй половине века на юге Украины активно развивалось новопиетическое движение, возглавляемое Э. Вюрстом. Эти процессы, как на Украине, так и в Закавказье, сыграли ключевую роль в распространении протестантских идей, включая баптизм.

В то же время, в начале XIX века среди молокан было распространено ожидание скорого пришествия Христа, что отражало влияние учений пиетиста Юнга Штиллинга, предсказавшего это событие на 1836 год. Однако среди молокан существовали и свои собственные пророки, что свидетельствует о широком распространении мистических ожиданий в религиозной культуре общины. Разочарование в несбывшемся предсказании привело к появлению нескольких новых течений внутри молоканства: одни вернулись к православию, другие начали развивать различные мистические практики (Буткевич 2018).

Одним из ответвлений молоканства стали так называемые «водные» молокане, появившиеся в Закавказье в середине XIX века. Эти молокане, при изучении Писания, пришли к убеждению, что водное крещение следует принимать во взрослом, сознательном возрасте, что было основным отличием от традиционного молоканского учения. Водные молокане появились на рубеже 40-50-х годов XIX века в Ленкоранском и Шемахинском уездах Бакинской губернии, и их влияние начало распространяться и в Нижнее Поволжье, в частности, в Ахтубинский край (Матушанская 2020).

¹ О штундизме, или штундобаптизме, см., в частности, Дородницын 1903.

Учение водных молокан мало отличалось от молоканского в целом: согласно их сотериологии, спасение было достигнуто через добрые дела. Однако ключевым элементом их вероучения было именно взрослое крещение, что отразило влияние протестантской доктрины и стало одной из предпосылок для перехода части молокан в баптизм в последующие годы.

После издания Манифеста о веротерпимости в 1905 году легализация деятельности протестантских течений привела к стремительному росту числа баптистских групп в регионе. Молокане были особенно восприимчивы к баптистской проповеди по ряду причин. Во-первых, обе традиции разделяли протест против православной обрядности, иерархии и догматов, ставя во главу угла личную веру, чтение Библии и собрания верующих. Во-вторых, к тому времени молоканство уже переживало внутренние кризисы, проявляющиеся в возникновении различных течений, таких как «прыгуны», «столпы», «бессмертники» и другие. Этот процесс свидетельствует о переходе от рационалистических направлений к более мистическим учениям. Расколы дезорганизовали общины, способствуя их духовной и социальной дезориентации. Дополнительным фактором стал социальный и культурный прессинг со стороны окружающего населения (армян, мусульман, грузин), особенно в сельских районах. В условиях отсутствия поддержки со стороны государства и Православной церкви молокане стремились найти новые формы духовной жизни. Баптизм, с его акцентом на личное обращение к Богу, общинную солидарность и строгость нравов, воспринимался как жизнеспособная альтернатива. В баптистской историографической традиции молоканство интерпретируется как своего рода предварительный этап, способствовавший

формированию баптистских общин и церкви в Закавказье и Таврической губернии (Фролов 2024).

Особую роль в распространении баптизма среди молокан сыграл случай Никиты Исаевича Воронина (1840–1905), уроженца Балашова Саратовской губернии, впоследствии пресвитера молоканской общины в Тифлисе. Он подверг сомнению традиционное молоканское учение и после личного духовного поиска пришёл к убеждению в необходимости водного крещения. В 1867 году Воронин был крещён по вере в реке Кура немецким баптистом Мартином Кальвейтом, жившем тогда в Тифлисе. Это событие считается началом распространения баптизма среди молокан Закавказья и Северного Кавказа. Вскоре к Павлову присоединились другие молокане, среди которых были С. Родионов, Г. Горбачёв, а также будущий лидер российского баптизма Василий Гурьевич Павлов (1854–1924). В своих «Воспоминаниях ссыльного» Павлов сообщает, что «в 1870 году я присоединился к баптистской общине в Тифлисе, которая только что была основана и насчитывала всего несколько человек. Мои родители выступали против этого, и мне пришлось подвергаться их гонениям» (Бонч-Бруевич 1908: 1). Павлов принял водное крещение в 1871 году, а через пять лет был рукоположен для служения на миссионерском поприще в России. В 1875 году община приняла решение отправить его для обучения в Гамбургскую богословскую семинарию. В этом учебном заведении молодой представитель нового баптистского движения не только изучал теологию, но и исследовал практическую организацию баптистских общин, особенно интересуясь их устройством в зарубежных странах. Павлов обладал выдающимися языковыми способностями: для углубленного изучения Священного Писания он овладел древними языками, а также изучил несколько европейских языков и языков народов

Кавказа, что существенно расширило его миссионерскую деятельность.

Снова обратимся к «Воспоминаниям» Павлова (Бонч-Бруевич 1908: 4-5), в которых он подробно описывает свою миссионерскую деятельность. Осенью 1876 года, по просьбе нескольких друзей, он отправился с одним из духовных братьев в поездку по Закавказью. Первым населённым пунктом, который они посетили, стала Воронцовка, родное село Павлова. Там они пробыли несколько дней, посетили молоканское собрание, где старейшины общины настроены были враждебно, однако Павлов смог провести несколько встреч в частных домах. Затем их путь продолжился через молоканские сёла, и, наконец, они добрались до предгорий Арарата, где в селе Давалу встретились с немецким братом, работающим на оросительном канале на реке Аракс. Миссионерская деятельность продолжалась в Эриванской губернии, в Баязете, а затем через озеро Севан они отправились в Елизаветпольскую губернию, где в селе Михайловка Павлов даже совершил крещение супружеской пары. После этого они направились в Бакинскую губернию, посетив такие населённые пункты, как Ленкорань и другие. Павлов отмечает, что «здесь мы имели несколько благословенных собраний, несколько душ обратились, и была основана церковь» (там же). Однако, вскоре их вызвали в полицию, изъяли паспорта и потребовали покинуть регион. Тем не менее, семя баптизма уже начало распространяться в этом регионе. Создавались небольшие домашние собрания, распространялась религиозная литература на русском и армянском языках, проводились занятия с молодёжью и обучение грамоте. Немаловажно, что многие проповедники происходили из числа бывших молокан, что облегчало коммуникацию и снижало уровень сопротивления. Павлов продолжил свою миссионерскую деятельность в Тифлисе,

совершая поездки в Владикавказ, Таврическую, Самарскую, Киевскую, Могилевскую и Херсонскую губернии, а также в другие регионы. В 1880 году он был утвержден правительством в должности старшины Тифлисской общины баптистов и до 1886 года пользовался свободой. В 1883 году Павлов снова путешествовал по Закавказью, используя железную дорогу (там же).

Баптистские группы также формировались в Баку, Тифлисе, Эривани, Дилижане и других городах Закавказья, что вызывало критику со стороны как молоканского духовенства, так и официальной православной церкви. Активную деятельность в этот период вел Союз русских баптистов. Его лидеры подвергались преследованиям и ссылались в так называемые «Гирюсы на вымирание» (ныне — город Горис в Армении). Дети баптистов нередко изымались из семей и передавались на воспитание в духе православной традиции, что рассматривалось властями как средство религиозной ассимиляции и контроля над инакомыслящими (*История Евангельских христиан-баптистов России* 2012: 51).

Фридрих Вильгельм Бедкер (1823–1906), выдающийся лидер баптистского движения, осуществлял проповедь Евангелия на территории Российской империи и занимался так называемой тюремной миссией, встречаясь с заключёнными в тюрьмах и местах ссылки. В рамках своей деятельности он дважды совершил путешествие через всю Россию — от Санкт-Петербурга до Сахалина — с целью распространения Евангелия и распространения Нового Завета. В 1895 году Бедкер посетил ссыльных в Закавказье, в частности, в Баку, Тифлисе, Елизаветполе, в селе Гирюсы, где продолжал проповедовать слово

Божье (История Евангельских христиан-баптистов России, 2012).¹ Характеризуя свои встречи с верующими в ссылке, он отмечал: «Радость братьев видеть нас и наша — встретиться с ними была великим праздником, коротким, но прекрасным. Быть в подозрении — очень давит на дух человека, и я научился сострадать братьям в заключении» (*История Евангельских христиан-баптистов России* 2012: 52-53).

Тем не менее, в отношениях между баптистами и молоканами фиксировались определённые разногласия. Исследователь Д. И. Фролов указывает, что среди баптистов — выходцев из молоканской среды — длительное время сохранялись элементы молоканской обрядности. Баптистский миссионер и бывший молоканин В. В. Иванов отмечал, что немецкие баптисты выражали недовольство тем, что в тифлисской общине продолжали использовать молоканские псалмы, молитвы и традиционные земные поклоны. Немецкая часть общины стремилась организовать богослужebную практику в соответствии со своими собственными конфессиональными представлениями.

В конце XIX — начале XX века баптисты Закавказья начали активно налаживать международные связи. Русские и армянские баптисты получали гуманитарную помощь из США и Германии, пересылки евангельской литературы, а также приглашения эмигрировать. Особенно значительной была эмиграция в Канаду и США, где бывшие молокане-баптисты организовывали русскоязычные евангельские общины, продолжая называть себя «духовными христианами» (Проханов 1992).

Эти связи усиливали протестантскую идентичность внутри бывших молоканских общин и давали новые ресурсы для

¹ О его деятельности на территории России, см. подробно Latimer 1907.

социальной и духовной жизни, особенно в условиях административного давления и нестабильности начала XX века.

Заключение

Переход части молокан в баптизм на рубеже XIX–XX веков был следствием комплекса социально-религиозных причин. Внутренний кризис молоканских общин, ослабление духовных авторитетов, а также социальная и территориальная изоляция сделали эту среду восприимчивой к влиянию протестантских учений. Баптизм, в свою очередь, предложил молоканам более чёткую организацию, акцент на личную веру, водное крещение по убеждению, а также активную миссионерскую и просветительскую деятельность.

В городах, таких как Моршанск и Тифлис, переход в баптизм стал особенно заметным. Здесь наблюдалась высокая концентрация религиозной мобильности, а также более выраженная дифференциация внутри молоканских сообществ. Молодёжь, женщины и прогрессивно настроенные верующие чаще всего становились сторонниками баптистского учения.

Особую роль сыграли миссионеры, происходившие из числа самих молокан, а также международные связи, позволившие наладить транснациональное религиозное взаимодействие. Баптизм предоставлял молоканам новые возможности — как духовные, так и социальные — в условиях нарастающего давления со стороны государства и православной церкви.

Таким образом, массовый переход молокан в баптизм в Тамбовской губернии и Закавказье представляет собой закономерный результат глубоких внутренних изменений в религиозном сознании, обусловленных как внутренними проблемами молоканской среды, так и динамикой религиозной жизни в Российской империи того времени.

Библиография

- Бонч-Бруевич, В. Д. (ред.) (1908), *Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола*, Санкт-Петербург.
- Буткевич, Т.И. (2018), *Русские секты и их толки*, Москва.
- Григорян, М./Мангасарян, Р. (2018), *Молокане*, Ереван.
- Дородницын Алексей (1903), *Южнорусский необаптизм, известный под именем штунды*, Ставрополь-Кавказский; →
https://azbyka.ru/otechnik/Aleksij_Dorodnicyn/yuzhno-russkij-neobaptizm-izvestnyj-pod-imenem-shtundy/#o_8 (дата обращения 15.08.2025).
- История Евангельских христиан-баптистов России* (2012), (сост. М.В. Иванов, А. В. Синичкин), Москва.
- Кальнев, М. А. (1903), *Служебник и требник прыгунов*, Рязань.
- Малахова, И. А. (1970), *Духовные христиане*, Москва.
- Маргаритов, С. (1910), *История русских мистических и рационалистических сект*, Симферополь.
- Магушанская Ю. Г. (2020), «Вклад молоканских идей и дискурса в формирование российского протестантизма в XIX в.», *Манускрипт*, Том 13, выпуск 6, сс. 141-145; <https://cyberleninka.ru/article/n/vklad-molokanskih-idey-i-diskursa-v-formirovanie-rossijskogo-protestantizma-v-xix-v> (дата обращения: 10.11.2025).
- Миронова, Е. И. (2011), «Баптизм в российских регионах. Возникновение и развитие центральки евангельских христиан-баптистов в Тамбовском крае», *Вестник Тамбовского государственного университета*, 7 (99), сс. 145-152.
- Отчёт о Всероссийском Съезде духовных христиан (молокан)* (1907), Тифлис.
- Павлов, В. (2004), *Баптисты: церковь и государство*, Москва.
- Платонов, А. И. (1905), *К вопросу о предстоящей церковной реформе. Молоканство, баптизм и наша великая церковная нужда*, Санкт-Петербург.

Проханов, И. С. (1992), *В котле России 1869–1933. Автобиография*, Германия.

Рожков, Г. А., Капранова Д. А. «Ново знамя нам явилось...»: сектанство Моршанского уезда Тамбовской губернии, Научный рецензируемый электронный журнал «Наука и образование»: <https://opusmgau.ru/index.php/see/article/view/862> (дата обращения: 15.09.2025).

Учение духовных христиан (1903), Женева.

Фролов, Д. И. (2024), *Религиозное движение духовных христиан молокан в Российской империи в 1905-1917 годах*: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, МГУ им. М.В. Ломоносова. <https://www.prlib.ru/item/2029946> (дата обращения: 15.09.2025).

Шуваева, Е. А. (2023), «Армянские молокане: современный этнографический портрет», *Cross-Cultural Studies: Education and Science*, сс. 94–100; <https://cyberleninka.ru/article/n/armyanskiemolokane-sovremennyy-etnograficheskiy-portret> (дата обращения: 15.09.2025).

Conovaloff A. (2021), *Taxonomy of 3 Spiritual Christian groups from Russia: Molokane, Pryguny and Dukh-i-zhizniki –books, fellowship, holidays, prophets and songs*, <https://www.molokane.org/taxonomy/index.htm> (accessed on 20.02.2024).

Latimer, R. S. (1907), *Dr. Baedeker and his apostolic work in Russia*, London.

Mohoff, G. (2024), *The True Molocans*, Montebello (CA).

**On the Problem of Transformation of Molokan Communities and
their Conversion to Baptism at the Turn of the 19th-20th Centuries
(Tambov Governorate and Transcaucasia)**

Elena Shuvaeva

Russian-Armenian University, Yerevan

Victoria Arakelova

Russian-Armenian University / Yerevan State University, Yerevan

Abstract

The study of the socio-religious transformation of Molokan communities at the turn of the 19th-20th centuries makes it possible to better understand the causes of the internal crisis within Molokanism, as well as the extent to which various Protestant movements — primarily Baptism — affected it. This process, which encompassed vast territories of the Russian Empire, from the Tambov Governorate to Transcaucasia, reflects broader religious and sociocultural shifts in society amid modernization, migration, increasing literacy, and the changing role of the individual in religious life.

The most significant documented cases of Molokans converting to Baptism occurred in the Morshansk Uyezd of the Tambov Governorate and in Transcaucasia — a historical region to which Molokans had been resettled beginning in the late eighteenth century. These two geographic settings make it possible to trace parallel developments: the internal ideological crisis of the Molokan tradition and the active missionary work of Baptist communities, which offered an alternative and more modern form of religious life.

The article examines the following aspects:

- the historical and social preconditions of the religious transition;
- a comparative analysis of the doctrinal principles of Molokanism and Baptism;

- the specific features of Baptist missionary activity;
- empirical observations based on materials from the Tambov Governorate and Transcaucasia;
- the impact of migration processes, educational practices, and transnational connections.

Keywords: Molokans, Baptism, Religious Transformation, Socio-religious Crisis, Protestantism, Missionary Activity, Tambov Governorate, Morshansk Uyezd, Transcaucasia, Migration

Дата получения: 22.10.2025

Дата принятия: 14.12.2025

(стр. 27-39)

Ossetica I: Заметки о некоторых словах осетинского языка^{*}

Ален А. Айрапетянц^{**}

Аннотация

В настоящей работе рассматриваются отдельные осетинские лексемы, которые, на наш взгляд, представляют особый интерес и требуют дополнительных комментариев в свете данных филологического, сравнительно-исторического и этимологического анализа. Обсуждаемые лексические единицы преимущественно относятся к сфере эпической и культовой лексики, отражающей архаические представления и элементы традиционной духовной культуры осетин.

Ключевые слова: этимология, индо-иранское наследие, осетинский, осетинская мифология, табуизация

^{*} Статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Госкомитета по науке Республики Армения.

^{**} Институт востоковедения, Российско-Армянский Университет, Ереван (a.hayrapetyants@gmail.com | ORCID: 0009-0007-9225-9085)

Alægatae ‘Алагаты, один из трех функциональных родов осет. эпоса’, букв. “потомки Алага”

Согласно В. Абаеву (*ИЭСОЯ*: I/44f.), мифоним *Alæg* имеет западнокавказское происхождение и восходит к абх. **a-læg*, что было принято широким кругом исследователей (Szemerényi 1977: 132; Кумахов / Кумахова 1985: 84f.; Zgusta 2011: 214 и др.). Однако, эта гипотеза встретила и серьезную критику и была оспорена рядом весомых аргументов (см. подробно Гаглойти 1998; Cheung 2002: 151). — По-прежнему наиболее обоснованной считается этимология от **āriaka-* ‘ариец’, образованного с полной степенью начального гласного (Thieme 1938: 148; Dumézil 1958: 81). Данная версия происхождения *Alæg* впоследствии была признана и разделена многими представителями научного сообщества (Bielmeier 1977: 185; Thordarson 1989: 478; Cheung 2002: 151; Ньюли 2002: 30; Дзиццойты 2017: 224-228 и др.). Тем не менее, гипотеза Ю. Дзиццойты в данном русле, рассматривающего этимон *ārya-* не как этноним “арий”, а как “религиозного деятеля, жреца”, представляется сомнительной. Прежде всего, следует отметить, что корень не обладает подобной коннотацией в иранской традиции (подробно об этом Bailey 1987), наследником которой выступает осетинский. Значение “религиозный деятель, жрец” не находит подтверждения и в контексте ведической традиции: в Ригведе, наиболее древнем пласте ведических текстов, *ārya* был культурным термином, обозначавшим носителей санскрита и представителей ведийской культуры и ритуала, а ко времени Будды и ранней санскритской драмы он уже просто означал “благородный” (Witzel 2001: 3). Кроме того, во многих гимнах *ari-* обозначает щедрого покровителя ведических жрецов *ṛṣi* (см. Benedetti 2023, fn. 14).

ard | art ‘клятва’

Этимология прозрачна: < др.-ир. **(a)rta-* ‘правильный; истина, справедливость, мировой порядок, закон, священный порядок’ (< и.-е. **h₂er-* ‘приводить в порядок’), ср. скр. *rtú-* ‘правильное время’, арм. *ardar* ‘справедливый’ и т.д.); ср. алан. *ард* ‘бог’ (в названии города Феодосии *’Ардаβδα* ‘семь богов’), ав. п./ав. г. *arəta-*, др.-перс. *arta-* (исконно др.-перс. **rtamiça* зафиксирована в элам. источниках), ср.-перс. *’lt’u/artā(y)* ‘справедливый’, ман. ср.-перс. *’rd’yuh/ardāyih* ‘справедливость’, и т.д (см. подробно ЭСИЯ: I/206). Следует отметить, что формула *ard xæryn*² ‘приносить клятву’ используется также применительно к небожителям (НК ИАЭ: VI/245; VII/27)³. Феномен участия самого божества/небожителя в совершении обряда (клятва/молитва/жертвоприношение) косвенно напоминает мифологему тысячелетнего жертвоприношения Зурвана, верховного иранского божества в альтернативной космогонии гипотетического религиозного движения, с целью

¹ Сопоставление осет. *ard* с внеиранским языковым материалом (Дзарасов 2022: 73) представляется натянутым: и.-е. корень **h₂er-* (Gr. *ἔρα*) не засвидетельствован в ир. языках. Положение о том, что земля выступает объектом клятвоприношения, также не может быть принято: “земля” (осет. *zæxx*) не образует единой синтагмы с *ard xæryn*, причём в данной функции засвидетельствованы и другие стихии, в частности огонь (см., например, НК ИАЭ: VII/7).

² По мнению М. Шварца (Schwartz 1989: 294), перс. *saugand xurdan* ‘приносить клятву’, которое с синхронической точки зрения буквально означает ‘есть/пить серу’, также как и осет. *ard xæryn*, в основе своей имеет др.-ир. **h₂ar-* ‘клясться’. Впоследствии этот корень был вытеснен омофоничным корнем **h₂ar-* ‘получать, схватывать’, в конечном итоге тождественным корню **h₂ar* ‘есть, пить’. Эта гипотеза подтверждается данными иранских языков, а параллельные др.-тюрк. и индо-ар. обороты рассматриваются как вост.-ир. кальки (там же: 295). В рамках указанной гипотезы, однако, следует уточнить, можно ли считать арм. *erdum-krak utel* (не засвидетельствованное в класс. арм.) – досл. ‘есть клятву-огонь’ калькой с иранского?

³ Подробно об этом см. также Гутиева / Дзарасов 2022: 19.

обретения им сына¹. Исходя из этой предпосылки, вопрос о том, можно ли рассматривать акт принесения клятвы со стороны божества в осетинской традиции как черту индо-иранского общего наследия, требует дальнейшего анализа.

ælgæny hos ‘снадобье, улучшающее состояние’

В сказании о рождении Сырдона и его сыновей (*Syrdon æmæ jæ fyrty rajgyurd*) говорится о том, как покровитель питьевых вод и родников Гатаг помазал чудодейственным зельем беременную Дзерассу, дабы облегчить ей роды (НОГЭ: I/225; НК ИАЭ: IV/12). Формально, представляется возможной реконструкция *arjaka- (> æl(æ)g-) с суфф. принадлежности -æn ‘арийский, принадлежащий арийцам’. Напрашивается гипотеза о бытовании у скифских племен специфического ритуального снадобья, которое могло восприниматься как часть арийского культурного кода, хотя, впрочем, свидетельств, позволявших подтвердить данную гипотезу, не выявлено. Сравнение с армянским *arganak* «бульон», происходящим от пока неидентифицированного иранского источника (Olsen 1999: 302), может также рассматриваться как возможная альтернативная линия для реконструкции этимона.

biræġ | beræġ ‘волк’

Происхождение данного слова не до конца ясно; закономерная осет. форма должна была быть *wærg/*wærx. Замена исконной формы рассматриваемым словом, по-видимому, связана с процессами табуизации. Сближение с тюркскими формами

¹ По мнению раннесредневекового армянского философа Езника Колбаци, сам факт того, что верховное божество совершает жертвоприношение, косвенно указывает на существование другого, иерархически более высокого божества, однако у магов жертвоприношение обладает ценностью само по себе - *causa sui ipsius*, независимо от объекта, аналогично тому, как Ахурамазда приносит жертву в конце времён (Zaehner 1955: 61f.).

проблематично,¹ так как ни в одной из них окончание *-æġ* не встречается (Cheung 2002: 173). В этом свете, гипотеза о заимствовании из Khot. *birgga-* ‘волк’ (Bailey 1979: 289), предложенная Абаевым (*ИЭСОЯ*: I/262f.), не может быть исключена. В связи с этим возражение Дж. Чунга о том, что геминированное *-gg-* не соотносится с фрикативным *-ġ*, представляется справедливым лишь отчасти. Система письма хотано-сакского была разработана с учетом употребления *g* для обозначения [y], тогда как геминированное *-gg-* отражает [g] (см. подробно Emmerick 1981: 188ff.), что подтверждается заимствованиями из санскрита и праkrita (напр. *upaggutta-* < *Upagupta*; об этом подробно Hitch 2015). Из изложенного следует, что при заимствовании из хотанского в осетинском слове должно было бы сохраняться лишь одно *-g-*, т.е. **birga*. Представляется возможным, что со временем произошла метатеза *birga* → *birag*, обусловленная, по-видимому, аналогией с широко употребительным в осетинском языке словом *biræ* ‘много’, а также с производными образованиями типа *birægaj* ‘понемногу’ и сложными словами с частицей *biræ-* (ср. *biræzonæg* ‘знаток, всезнайка’, *biræzurag* ‘многословный’ и др.).

***buræmæz* / *buræmæz*² | *boræmæz* n.: ро. ‘чудесный клей’**

Сложное слово, образованное из *buræ* ‘желтый’ и *-mæz* ‘навар, варево’(?). В.И. Абаев (1965: 18) рассматривает основу *-mæz* в контексте так называемых «скифо-европейских изоглосс», сопоставляя её со ст.-слав. *мазати*, русск. *мазь*, *мазать* и др. При этом, как он справедливо отмечает, корень не засвидетельствован

¹ С фонетической точки зрения, нет оснований полагать, что морд. *vérges* (*vérgis/vérgiz*) ‘волк’, которое является ранним иранским заимствованием, могло бы “способствовать возникновению осетинских неологизмов”, как пишет А. Ёки (Joki 1973: 342f.).

² Формы с *-z-*, вероятно, вторичны.

в индоиранском (там же). Если верна гипотеза В.А. Кузнецова о реальном бытовании у сармато-алан рыбьего клея, применявшегося при изготовлении луков (см. подробно Кузнецов 2022),¹ то корень *tæz-* с равным основанием может быть интерпретирован как архаизм, восходящий к древней полной ступени PIE **meh₂ǵ-* ‘месить’, с закономерным переходом *-ǵ-* > *-z-*; ср. гр. $\mu\alpha\zeta\alpha$ ‘ячменный хлеб/лепешка’ (Beekes 2010: 890), лат. *massa*, арм. ւիսծ- [мас-] ‘приклеиваться, затвердеть, сворачиваться (о молоке)’ и т.д.² Помимо этого, семантические различия ([клей] ~ [мазь]) между осетинскими и славянскими словоформами служат дополнительным камнем преткновения при их сопоставлении.

Udxæssæg / udisæg | wodesæg ‘ангел смерти’

Это композиты, образованные от *ud* ‘душа’ + *xæssæg* ‘уносящий’ и *ud* | *wod* + *isæg* | *esæg* ‘берущий, отбирающий’;³ по всей видимости - эвфемистические обозначения, вытеснившие первоначальное значение. Со временем в результате семантического расширения, данные слова приобрели значение ‘(злая) смерть’⁴ и в целом

¹ Следует отметить, что на данный момент не выявлено прямых археологических свидетельств, подтверждающих данное предположение.

² Указанный корень был обстоятельно рассмотрен А. Мейе (Meillet 1916: 122f.).

³ Ср. также *udisæn bon* ‘день испускания души’ (Кокоева 2015: 23).

⁴ В актуальной языковой практике *Udxæssæg* выступает в роли пейоративного обозначения, направленного на описание внешнего облика индивида (‘урод!’). Лексема также встречается в осет. пословицах и поговорках: *Wastyrži mæ udxæssæg yznægtæ sty* ‘Уастырджи и смерть/ангел смерти – враги’, *walzæg/fæzzæg – ævzærtu udxæssæg* ‘Весна/осень – ангел смерти для ничтожеств’, *udxæssæg rynkynæj gærtam næ isy* ‘смерть/ангел смерти не берет взятки у больного’ (Гуыттыаты 1976: 297, 339). Слово также фигурирует в обрядовой песне свадебного ритуала *nanaju zaræg* ‘песня матери’, где поезжане (осет. *кунзæхсзътæ*) сравниваются с ‘уносящим душу’: *ǵej, nana, kунzæхссæg udxæssæg k,у и* ‘Гей, нана, увозящий невесту, увозит душу’ (Кулова 2024: 180). По всей видимости, перед нами проявление хорошо засвидетельствованного в мировой этнографической традиции параллелизма между смертью и браком,

перестали осмысливаться носителями языка как обозначение определённого персонажа.¹ — На данный образ обратил внимание еще В. Ф. Миллер в XIX в., отметив: “Въ часть смерти является въ образе волка *ʒodʒesæg* (диг.) – извлекатель души и завидя его, больной страшно пугается и указывает на потолокъ или на темный уголь” (ОЭ: II/295). Предположительно, образ волка восходит к архаическому индоевропейскому представлению о псе, выполнявшем функцию психопомпа и связанном с ритуальной практикой отделения души от тела (см. подробно Schlerath 1954; Мысыккаты 2019).² Данная функция наглядно проиллюстрирована в сказании *Sirdon zeneti*, зафиксированном на дигорском диалекте, где рассказывается о том, как удесаг сопровождает Сирдона сначала в рай, а потом в ад (НК ИАЭ: IV/277ff). — Особого внимания заслуживает историческое развитие и трансформация образа. По существу, об удисаге как о волкообразном существе пишет В.Ф. Миллер, опираясь на материалы, собранные им в ходе пяти экспедиций в Осетию (1879-1886 гг.). Впрочем, по прошествии

оба из которых функционируют как *rites de passage* – ритуалы посвящения, предполагающие разрыв с прежним социальным статусом и вступление в новый.

¹ Редкие исключения фиксируются преимущественно среди представителей старшего поколения, см. например Кокоева 2015: 16.

² Примечательно, что в дагестанской мифологической традиции Дзыслан – “хозяйка рек”, которая, согласно поверьям, разгневавшись, могла вселяться в людей, боялась только собаки и волка (Сефербеков 2009: 143). Рассматривая образ в сравнительном ключе с образом пса в зороастризме, которая способна отгонять оскверняющих демонов и присутствует в обрядовом очищении (об этом подробно Omidsalar et al. 1995; Moazami 2006), можно ли связать это явление с зороастрийской традицией? (о ряде предположений о возможном присутствии зороастризма в рассматриваемом регионе, см. подробно Гаджиев 1980: 38; Гаджиев 2007; он же 2009; он же 2016; Маммаев 2005; он же 2006; о методологии выявления зороастрийских элементов в северокавказских традициях, см. Асатрян 2024).

двух-трех десятилетий, почти синхронно, драматург и поэт А. И. Токаев пишет следующие строки:

<i>Udxæssæg zary</i>	<i>Уносящий душу поет</i>
<i>Хохтæ æргом</i>	<i>Горе открыто,</i>
<i>Wyjjyl ævzary</i>	<i>Он на ней испытывает</i>
<i>Cævæžy kom...</i>	<i>Острые косы ... (Хетагурова 2017: 299)</i>

Танатологический мотив Смерти в образе носителя косы/жнеца, несомненно, явление относительно новое по сравнению с зооморфным обликом и отчетливо обнаруживается уже в русской литературе классической эпохи, например в рассказе А. П. Чехова «Перекасти-поле», в стихотворении «Балаганчик» А. Блока, в повести «Жизнь Матвея Кожемякина» М. Горького и т.д. В качестве предварительной гипотезы представляется возможным интерпретировать образ смерти с орудием как отражение не-алан-осетинского суперстрата, сформированного в результате контаминации славянских верований и христианских представлений и позднее наслоившегося на автохтонные религиозные традиции алан-осетин. Его *fons et origo* можно усматривать в комплексе описаний облика *Смерти*, засвидетельствованных в средневековой Руси.¹ Наиболее известным примером является фрагмент византийского «Жития Василия Нового» (X в.) — «Хождение Феодоры по воздушным мытарствам» (Сахаров 1879: 167). Аналогичные мотивы присутствуют и в позднейшей редакции «Повести о споре Жизни и Смерти», созданной неизвестным книжником XVI в., где Смерть

¹ Правомерно замечание А. Н. Соболева (1913: 37), что вышеупомянутый образ смерти встречается не только на лубочных картинах и в старинных рукописях, но и в представлениях простых людей.

предстаёт перед человеком, нося различные орудия (см. ПЛДР: VII/48). В данном контексте представляют интерес следующие наблюдения В. Гнатюка относительно восточнославянских представлений о смерти: “У смерти может быть пять орудий: грабли, коса, метла, лопата, пила. От косы – легкая смерть, от пилы – трудная.” (Седакова 2004: 65). Примечательно, что в осетинской эпической традиции, орудием для извлечения души является *багор* (осет. *udxæssæn/udisæn xæbræġ*), который может представлять собой локальную адаптацию общего праобраза,¹ хотя, насколько нам известно, не засвидетельствован в славянской традиции.

Библиография

- Абаев, В. И. (1965), *Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада*, Москва, Наука.
- Асатрян, Г. С. (2024), “О зороастризме в Дагестане”, *История, археология и этнография Кавказа*, Том 20.3, сс. 683-696.
- Гаглойти, Ю.С. (1998), “О происхождении фамильного имени Алагата”, *Studia Iranica et Alanica*, Rome, сс. 85-103.
- Гаджиев, Г. А. (1980), “Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин”, *Семейный быт народов Дагестана*, Махачкала, сс. 29-46.
- Гаджиев, М. С. (2007), “Зороастрийский погребальный комплекс близ Дербента”, *Российская археология*, No 4., сс. 51-63.
- Гаджиев, М. С. (2009), “К выделению и интерпретации зороастрийских символов в знаковой системе Дербента середины VI века”, *Международная научная конференция “Археология, этнология, фольклористика Кавказа”, Сборник кратких содержаний докладов*, Тбилиси, сс. 104-110.

¹ В пермских говорах упоминается образ мужчины с киркой (Подюков 2018: 170).

Гаджиев, М. С. (2016), “Опыт интерпретации знаков строителей Дербента”, *Степи восточной Европы в средние века. Сборник статей памяти С. А. Плетневой*, Москва, сс. 81-114.

Гутиева, Э. Т. / Дзарасов, В.С. (2022), “Клятвоприношение и клятвоотступление в текстах нартовских кадагов”, *Kavkaz-Forum*, 10 (17), сс. 16-30.

Гуытгыаты, Хъ. (1976), *Ирон æмбисæндтæ*, Орджоникидзе.

Дзарасов, В. С. (2022), “Ард хæрын – приносить клятву или есть ее? К проблеме этимологии”, *Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых* (30), сс. 69-76.

Дзиццойты, Ю. А. (2017), *Вопросы Осетинской Филологии*, Том 1, Цхинвал.

ИЭСОЯ: Историко-этимологический словарь осетинского языка, Том I-IV, Ленинград, 1958-1989.

Кокоева, А. Б. (2015), “Погребальный обряд осетин как этнокультурный феномен”: *дис. канд. ист. наук*, Владикавказ.

Кузнецов, В. А. (2022), “Волшебный клей «Бурамаз» и миграция ранних алан на центральное предкавказье”, *Nartamongæ*, Том XVII, N 1, 2, сс. 290-296.

Кулова, И. И. (2024), *Ритуальные практики осетин как факторы развития национальной музыки*, *дисс. на соискание уч. степени канд. искусствоведения*, Ростов-на-Дону.

Кумахов, М.А. / Кумахова, З.Ю. (1985), *Язык адыгского фольклора, Нартский эпос*, Москва.

Маммаев, М. М. (2005), *Зирихгеран – Кубачи: очерки по истории и культуре*, Махачкала.

Маммаев, М. М. (2006), “Еще раз о зороастризме в средневековом Дагестане”, *Вестник Института ИАЭ*, No 2., сс. 143-159.

Мысыккаты, Б. (2019), “Wæjug”, *Nartamongæ*, Том XIV, N 1, 2 сс. 289-377.

НК ИАЭ: *Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос*, Том I-VII, Дзæуджыхъæу, 2003-2012.

- НОГЭ: *Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х кн.*, Москва, 1989-1991 (Сост. – Т. А. Хамицаева / А. Х. Бязыров).
- Ньоли, Г. (2002), *Название алан в сасанидских надписях*, Владикавказ.
- ОЭ: Миллер, В. Ф. (1881-1887), *Осетинские этюды 1-3*, Ученые записки императорского Московского университета, Москва.
- ПЛДР: *Памятники Литературы Древней Руси. середина XVI в.*, Том 7, 1985, Москва.
- Подюков, И. А. (2018), “Образы смерти в русской народной культурной традиции Прикамья”, *Традиционная культура*, Том 19, N 5, Тамбов.
- Сахаров, В. (1879), *Эсхатологические сказания и сочинения в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи*, Тула.
- Седакова, О. А. (2004), *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва.
- Сефербеков, Р. И. (2009), *Пантеон языческих божеств народов Дагестана*, Махачкала.
- Соболев, А. Н. (1913), *Загробный Мир по древнерусским представлениям*, Изд. кн. магазина М. С. Елова. – Сергиев Посад : Тип. Вильде.
- Хетагурова, Д. К. (2017), “Интерпретация фольклорного образа черта в поэзии А. И. Токаева”, *Nartamongæ*, Том XII, сс. 297-304.
- ЭСИЯ: Расторгуева В. С. / Эдельман Д. И. (2002), *Этимологический словарь иранских языков*, Том I-VI, М..
- Bailey, H. W. (1979), *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge / London / New York / Melbourne.
- Bailey, H. W. (1987), “Arya”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. II, Fasc. 7, pp. 681-683.
- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden/Boston, MA.
- Benedetti, G. (2023), “The Meaning and Etymology of ārya”, *Bhasha*, vol. 2, N 1, pp. 123-142.
- Bielmeier, R. (1977), *Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz*, Frankfurt am Main / Bern / Las Vegas.

- Cheung, J. (2002), *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism, Beiträge zur Iranistik*, Wiesbaden.
- Dumézil, G. (1958), “ari, Aryamán, à propos de Paul Thieme “ari, Fremder””, *Journal Asiatique*, pp. 67-84.
- Emmerick, R. E. (1981), “The Consonant Phonemes of Khotanese”, *Monumentum Georg Morgenstierne*, vol. 1, Gilbert Lazard (ed.) (*Acta Iranica* 21), Leiden, pp. 185–209.
- Hitch, D. (2015), “tt in Old Khotanese”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 135 (4), pp. 663-688.
- Joki, A. J. (1973), *Uralier und Indogermanen. Die älteren Berührungen zwischen den uralischen und indogermanischen Sprachen*, Helsinki.
- Meillet, A. (1914), “Slave mazati, arménien macanim”, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, vol. 18, pp. 122–123.
- Moazami, M. (2006), “The dog in Zoroastrian religion: Vidēvdād Chapter XIII”, *Indo-Iranian Journal*, vol. 49, pp. 127-149.
- Olsen, B. A. (1999), *The Noun in Biblical Armenian: Origin and Word-Formation – with special emphasis on the Indo-European heritage*, Berlin, New York.
- Omidšalar, M. et al. (1995), “Dog”, *Elr.*, vol. VII, Fasc. 5, pp. 461-470.
- Schlerath, B. (1954), “Der Hund bei den Indo-Germanen”, *Paideuma*, vol. 6, pp. 25-40.
- Schwartz, M. (1989), “Pers. saugand xurdan, etc. ‘to take an oath’ (not *‘to drink sulphur’)”, *Études irano-aryennes. Festschr. Gilbert Lazard*, Charles-Henry de Fouchécour/Philippe Gignoux (ed.) (= *Cahiers de Studia Iranica*, vol. 7, Paris 1989), pp. 293–295.
- Szemerényi, O. (1977), *Studies in the kinship terminology of the Indo-European languages, Acta Iranica* 16, vol. VII, Leiden.
- Thieme, P. (1938), *Der Fremdling im R̥gveda: eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya*, Leipzig.
- Thordarson, F. (1989), “Ossetic”, *Compendium Linguarum Iranicarum*, R. Schmitt (ed.), Wiesbaden, pp. 456-479.

- Witzel, M. (2001), "Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian texts", *Electronic Journal of Vedic Studies*, vol. 7, Issue 3, pp. 1-93.
- Zaehner, R. C. (1955), *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford.
- Zgusta, L. (2011), "Typology of Etymological Dictionaries and vol. I. Abaev's Ossetic Dictionary", *Nartamongæ*, vol. VIII, pp. 207-218 (*Studia Iranica et Alanica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the occasion of his 95th birthday*, Roma, Ist. Ital. per l'Africa e l'Oriente; 1998, pp. 525-540).

Ossetica I: Remarks on Certain Ossetic Words

Alen A. Hayrapetiants
Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

The present article examines a number of Ossetic lexemes that warrant closer scrutiny and further commentary within the framework of philological, comparative-historical and etymological analysis. The words discussed belong primarily to the epic and ritual spheres and preserve archaic conceptual layers characteristic of Ossetian traditional spirituality and worldview.

Keywords: Etymology, Indo-Iranian Heritage, Ossetic, Ossetic Mythology, Tabooization

Received 08.03.025
Accepted 18.05.2025
(pp. 41-48)

On the Term *Abxāz* in Classical Persian Literature and Historiography*

*Amir Zeyghami***

*To the Memory of
Enayatollah Reza
(1920-2010)*

Abstract

This article is devoted to the analysis of the occurrences of the term *Abxāz* in Classical Persian literature and Iranian historiography. Under the term *Abxāz*, generally, Persian poets and writers implied the whole territory of Georgia and not only proper Abkhazia located on the eastern coast of the Black Sea. New points have been made about the word *tamūk* in *Luyat-i furs* by Asadī Ṭūsī, as well as the Abkhaz language, based on a quatrain (*rubāʿī*) by Xāqānī.

Keywords: *Abxāz* (Abkhazia), *Abxāzī* (Abkhazian), *Gurjīstān* (Georgia), Tamūk, Classical Persian Literature, Iranian Historiography

* Originally published as “Some Remarks on the Term *Abxāz* in Classical Persian Literature and Historiography” in *Iran and the Caucasus* 26.2 (2022), this article is republished here with minor corrections, without any changes to the original content.

** Russian-Armenian University, Yerevan
amir.zeyghami@rau.am | ORCID: 0000-0002-0901-0569

The Abkhazians (endonym, *Apsua* or *Apsni*; for the attempt of etymology, see Čirikba 2013), a Caucasian people living on the eastern coast of the Black Sea, are mentioned as *Abasgoi* (by Arrian) or *Abasgi* (by Pliny) by the Classical authors (Bartol'd 1963: 861), as *Abxaz/Abxāz/Abxās/Afxāz* in the Arab texts (Reḍā 1995: 364-365), and as *ap'šit-k'/apšet-k'* in the Armenian sources.

In the Classical Persian texts, however, *Abxāz* is the name of a land in which the ethnic group *abxāzī* (*Abxāz* + *yā-i nisbat*) lives. In the other words, in Classical Persian, *Abxāz* was rather a place-name, from which *abxāzī*, the name of the inhabitants of this region, is derived from. The term *Abxāz* was also often applied to the whole of Georgia because the Abkhazian Kingdom founded by Leon II around 800 A.D., was a vast territory including western Georgian lands in the Rion Basin (Minorsky 1958: 84).

For the first time, the terms *Abxāz* (Abkhazia) and *abxāzī* (Abkhazian) are attested in the 11th-century *Dīvān* by Qaṭrān Tabrīzī (1983: 148, 183, 339). They occur three times in this text:

تو ایدری و نهیب تو هست در بلغار You are here and your fear is in *Bulyār*
(Bulgaria),

تو ایدری و نهیب تو هست در ابخاز You are here and your fear is in *Abxāz*
(Abkhazia).

سوارشان همه گردان ارمن و ابخاز Among their horsemen there were
brave men from *Arman* (Armenia)
and *Abxāz* (Abkhazia),

پیاده‌شان همه شیران لگزی و شروان And their infantry comprised all the
lions from Lezgins and Šarvān.

خیل ابخازیان از او مقتول Abkhazian (*abxāzī*) troops (were)
killed by him,

قوم قاوردیان از او مقهور The tribe of Qavurdiyān (was)
defeated by him.

Chronologically, the next appearance of *Abxāz/abxāzī* is again found in the 11th century, in the *Viś u Rāmīn* by Faxr al-Dīn As‘ad Gurgānī (1970: 326):

به چشم آورده تیرافکن ز ابخاز	Her eyes are like an archer from Abxāz (Abkhazia),
به زلف آورده جزاره ز اهواز	And her tresses are like a scorpion from Ahvāz.

It can be assumed from the above verse that the Abkhazians were famous for archery. Asadī Ṭusī (1940: 274), an 11th century author, in his *Luyat-i furs* also mentions a special arrow called *Tamūk*, which was produced in the land of Abkhazia (see also Beradze 1973: 77):

[تموک] تیرست که به ابخاز می‌باشد و اکنون به هر جای می‌سازند	[Tamūk] is an arrow that is made in Abkhazia and is now produced everywhere [...].
---	--

Some Iranian sources, like *Ĵawāhir al-axbār* (1576 A.D.) by Budāq-Munšī Qazvīnī (2008: 206) and *Rauḍat al-ṣafawīyya* (1637 A.D.) by Mīrzā-beg Ĵunābadī (1999: 523), mention a castle called *Tamūk*, located in Georgia. *Tamūk* was likely the name of a locality where these arrows were produced. Armenian data also confirm this conjecture. In Armenian Mediaeval sources, this name is recorded as *T‘muk/T‘mok‘/T‘mbuk/Tiwmuk*, and *T‘mokvi/T‘mogvi* (cf. Georg. *T‘mogvi*). *T‘mogvi* or *T‘muk* was a fortress and mediaeval town in Samtskhe-Javakheti (Arm. *Ĵavax-k‘*), on the left bank of the Kura River (see Hakobyan et al. 1988: 459; cf. in Arm. *T‘mkaberd* meaning “Fortress of *Tamūk*”).

From the Nizāmī Ganĵa‘ī’s *Xusrau u Šīrīn* (12th century) it can be assumed that Abkhazia, due to its suitable climate and pristine nature, was considered a hunting ground of the rulers of those areas. Nizāmī (2007(3): 126) in his poem in praise of the Atābak of Aḏarbāijān (Atūrpātakān) Abū-Ĵa‘far Muḥammad b. Ildegez Ĵahān-Pahlavān

(reign: 1176-1187), introduces Abkhazia and Derbend as the Atābak's hunting place:

شکارستان او ابخاز و دربند	His hunting ground (stretches to) Abxāz (Abkhazia) and Derbend,
شببخونش به خوارزم و سمرقند	And his night-attacks (are directed at) X̄ārazm and <i>Samarqand</i> .

Cf. elsewhere (ibid.: 155) in the same source, describing the habits of Mihīn-Bānū, the aunt of Šīrīn, the poet says:

به هنگام خزان آید به ابخاز	She comes in the autumn to Abxāz (Abkhazia),
کند بر کردن نخجیر پرواز	And hunts with fervour (lit. 'flies for hunting').

Niẓāmī's *Šaraf-nāma* mentions an Abkhaz hero named Davālī who was the ruler of Abkhazia:

دوالی به نام آن سوار دلیر	Davālī by name, that bold horseman,
برآرد دوال از تن تندشیر	Brings forth the skin from the body of the fierce lion,
دلیران ارمن هواخواه او	The brave men from <i>Arman</i> (Armenia) were his supporters (followers),
کمر بسته بر رسم و بر راه او	Loin-girt as to his order and path.

When Alexander the Great enters Abkhazia, Davālī goes to greet him with many treasures. Alexander also warmly welcomes and dresses him in a robe of honour (*xil'at*) (Niẓāmī 2007(2): 247-248). One day, Davālī appeals to Alexander complaining of the brutality of the Russians and their attacks on and lootings of Abkhazia, Derbend, and Barda', and warns him that if he does not take revenge on the Russians, they will soon attack and plunder Rome and Armenia. Alexander promises to fight the Russians and destroy their land (ibid.: 354-356).

Most of the mentions of Abkhazia in Persian poetry and Iranian historiography are related to the “conquest of Abkhazia” by Muslims (see Aṭīr al-Dīn Axsīkatī 1958: 119; Xāqānī 2003: 512, 522; Muḡīr al-Dīn Baylaqānī 1979: 190; Niḡāmī 2007(1): 113). The Abkhazians were counted among the *ahl al-dhimma* (*ḡimmi va bāḡguzār*) (Xāqānī 2003: 194), and also mentioned in the contexts of severe skirmishes with Muslims, particularly in taking revenge on them (see Muḡīr al-Dīn Baylaqānī 1979: 82; Abū al-Raḡā’ Qumī 2010: 245, 247, 287; Ḥahīr al-Dīn Neyṡābūrī 2010: 117; Raṡīd al-Dīn Faḡlullāh Hamadānī 2007: 118; Mustaufī-Qazvīnī 1983: 461).

Generally, among non-Muslim nations, the name of Abkhazians is associated with *kufr* to a bigger extent than those of other Christian peoples, and the reason is that after the death of Malik-Šāh Salḡūqī (reign: 1072-1092), the last capable king of the Seljuk dynasty and until the arrival of Sulṡān Jalāl al-Dīn X‘ārazm-Šāh (1220-1231) to Aḡarbāijān, the whole area has more than once been invaded and devastated by Abkhazians (Georgians). Particularly the Abkhazians showed extreme cruelty in Ardabil where they burned even a group of people; moreover, on their way back they took away the precious door of the Grand Mosque of the city (Kasravī 2009: 316). This explains the pejorative connotations of the names *Abxāz* and *abxāzī* in Persian. Xāqānī (2003: 512) called Abkhazia *šīš-dar-i kufr* (lit. “six gates of infidelity”): که هست ششدر کفر ابخاز, or *dār al-kufr* (lit. “the world of infidelity”).

Rafī’ al-Dīn Lunbānī (1990: 158), in the 12th century, and Maulavī (1984: 240), in the 13th century, express similar feelings towards Abkhazians, calling them infidels (*kāfir*).

In a verse from the 5th book of *Maḡnavī Ma‘navī* (Maulavī 1999: 695), Baghdad as the centre of the Islamic Caliphate is opposed to Abkhazia as the symbol of *kufr*, or *dār al-kufr*, the world of infidelity.

Abkhazians are characterised by insulting words, such as “dog”; cf. in Muḡīr al-Dīn Baylaqānī (1979: 190):

گر سگ ابخاز سر ز حکم تو بر تافت

If the Abxāz dog disobeys your
command,

There are numerous attestations of the term *Abxāz* until the 15th century in Persian texts, but after that period it became less prevalent, so that the last occurrence of this word was attested in the *Tāriḫ-i jāhān-ārāy-i ‘Abbāsī* (17th century) by Vaḥīd Qazvīnī (2004: 650).

Bibliography

- Abū al-Rajā Qumī, Naǧm al-Dīn (2010), *Δayl-i Naǧḡat al-maḡḡūr*, Ḥ. Modarresī Ṭabāṭabāī (ed.), Tehran.
- Asadī Ṭusī (1940), *Luyat-i furs*, ‘A. Eqbāl (ed.), Tehran.
- Aḡīr al-Dīn Axsīkatī (1958), *Dīvān*, R. Homāyūn-Farroḡ (ed.), Tehran.
- Bartol’d, V. V. (1963), “Abxazy”, *Sočineniya*, vol. II(1), Moskva, pp. 861-865.
- Beradze, G. (1973), “T’amūk’i (Luǧati fursis ert’i c’nobis šesaxeb)”, *Vostočnaya filologiya III*, Tbilisi, pp. 76-83.
- Budāq-Munšī Qazvīnī (2008), *ǧawāhir al-axbār*, M. Bahrām-Nežād (ed.), Tehran.
- Čirikba, V. A. (2013), “K étimologii etnonima Apsua ‘Abxaz’”, *Abxazovedenie: Trudy AbIGI*, Suxum, pp. 44-59.
- Faxr al-Dīn As’ad Gurgānī (1970), *Vīs u Rāmīn*, M. A. Todua/A. A. Gvakharia (eds.), Tehran.
- Giunashvili, J. (1995), “Abxāz dar manābe’ va ma’āzez-e mo’alefān-e mosalmān”, *Moṭāle’āt-e Āsiyāy-e markazī va Qafqāz*, vol. 9, pp. 47-54.
- Hakobyan, T. X./Melik’-Baxšyan, St. T./Barselyan, H. X. (1988), *Hayastani ew harakic’ šrǧanneri telanunneri baḡaran*, vol. 2, Erevan.
- Kasravī, A. (2009), *Šahriyārān-e gomnām*, Teharn.
- Maulavī, ǧalāl al-Dīn Muḡammad (1984), *Kulliyāt-i Šams (Dīvān-i kabīr)*, vol. 6, B. Forūzānfar (ed.), Tehran.
- Maulavī, ǧalāl al-Dīn Muḡammad (1999), *Maḡnavī-i ma’navī*, T. H. Sobḡānī (ed.), Tehran.
- Minorsky, V. (1958), *A History of Sharvān and Darband*, Cambridge.

- Mīrzā-beg Junābadī (1999), *Rauḍat al-ṣafawīyya*, Г. Ṭabāṭabā'ī Maǧd (ed.), Tehran.
- Muǧīr al-Dīn Baylaqānī (1979), *Dīvān*, M. Abādī (ed.), Tabriz.
- Mustaufī-Qazvīnī, Ḥamdullāh (1983), *Tārīx-i guzīda*, 'A.-Ḥ. Navā'ī (ed.), Tehran.
- Niẓāmī Ganǧa'ī (2007) (1), *Maxzan al-asrār*, B. ʕarvatiyān (ed.), Tehran.
- Niẓāmī Ganǧa'ī (2007) (2), *Šaraḥ-nāma*, B. ʕarvatiyān (ed.), Tehran.
- Niẓāmī Ganǧa'ī (2007) (3), *Xusrau u Sīrīn*, B. ʕarvatiyān (ed.), Tehran.
- Qaṭrān Tabrīzī (1983), *Dīvān*, M. Naẓjavānī (ed.), Tehran.
- Rafī' al-Dīn Lumbānī (1990), *Dīvān*, T. Bīneš (ed.), Tehran.
- Rašīd al-Dīn Faḍlullāh Hamadānī (2007), *Ǧāmi' al-tawārīx (Tārīx-i āl-i Salčūq)*, M. Roušan (ed.), Tehran.
- Rāvandī, Muḥammad b. 'Alī (1985), *Rāḥat al-ṣudūr wa āyat al-surūr*, M. Eqbāl (ed.), Tehran.
- Reḍā, 'E. (1995), "Abxāz", *Dā'erat al-ma'āref-e bozorg-e eslāmī*, vol. 2, pp. 364-371.
- Vaḥīd Qazvīnī, Moḥammad-Ṭāher (2004), *Tārīx-e jāhān-ārāy-e 'Abbāsī*, S. S. Mīr-Moḥammad Šādeq (ed.), Tehran.
- Xāqānī Šarvānī (2003), *Dīvān*, M. T. Modarres Raḍavī (ed.), Tehran.
- Zahīr al-Dīn Neyšābūrī (2010), *Salǧūq-nāma*, M.-E. Afšār/M. Ramaḍānī (eds.), Tehran.