

CAUCASO-CASPICA

Труды Института востоковедения
Российско-Армянского (Славянского) университета,
Ереван

Выпуск VI
2021

Под редакцией
ГАРНИКА АСАТРЯНА

Ереван
Российско-Армянский (Славянский) университет
2021

УДК 93/94:008:32

ББК 63.3+71+66

Издание утверждено к печати Ученым советом Института
востоковедения Российско-Армянского (Славянского) университета и
Редакционно-издательским советом РАУ

Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-Армянского (Славянского) университета / Под редакцией Гарника Асатрян. – Ер.: Изд-во РАУ, 2021. Выпуск VI (2021).- 186с.

Caucaso-Caspica VI – очередной выпуск международной рецензируемой Серии, содержащей научные статьи по вопросам истории и литературы, культуры, языков, религии, мифологии, этнографии и фольклора народов Кавказско-Каспийского региона и шире. Серия включает также материалы аналитического характера, отражающие актуальные проблемы региональной и международной политики. В издании представлены работы на русском языке – с аннотациями на английском и русском.

УДК 93/94:008:32

ББК 63.3+71+66

Издание выходит при финансовой поддержке Института автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона, Ереван.

ISBN 978-9939-67-269-4

© Издательство РАУ, 2021

CAUCASO-CASPICA

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
RUSSIAN–ARMENIAN (SLAVONIC) UNIVERSITY, YEREVAN

Volume VI

2021

Edited by
GARNIK ASATRIAN

Yerevan
Russian-Armenian (Slavonic) University
2021

Редакционная коллегия

Виктория Аракелова (Ереван), Паргев Аветисян (Ереван),
Яна Амелина (Москва), Андрей Арешев (Москва),
Гариб Бабаян (Степанакерт), Светлана Балхова-Мухтарова (Душанбе),
Увэ Блезинг (Лейден), Ваге Бояджян (Ереван),
Маттиас Вайнрайх (Берлин),
Йост Гипперт (Франкфурт), Махмуд Джафари-Джонейди (Тегеран),
Евгений Зеленев (Санкт-Петербург), Анна Красновольска (Краков),
Виктор Надеин-Раевский (Москва),
Ирина Начкебия (Тбилиси), Надере Нафиси (Тегеран),
Петер Николаус (Вена), Антонио Панаино (Болонья),
Джеймс Рассел (Гарвард), Константин Рахно (Киев),
Георгий Саникидзе (Тбилиси), Тамерлан Салбиев (Владикавказ),
Нугзар Тер-Оганов (Тель-Авив), Шахбан Хапизов (Махачкала),
Вольфганг Шульце (Мюнхен) †

Ответственный за выпуск

Гагик Саргсян

Редакционная группа

Анна Габриэлян, Амир Зейгами,
Гоар Акопян, Цовинар Киракосян,
Шушан Айвазян

DOI 10.48200/9789939672694_5

АББАСИДСКИЕ ХАЛИФЫ В КАИРЕ

Милана Илюшина

Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики”, Санкт-Петербург

Abstract

In the Mamluk sultanate (1250-1517) founded by military slaves, who studied the basics of Islam in the barracks and were much more familiar with the rules of archery, horsemanship and fighting with lance than with Sharia law, religious institutions played a crucial role in strengthening the legitimacy of the power of the Mamluk sultans. Three years after the Mongols conquered Baghdad in 1258, Cairo became the seat of the Abbasid caliphs. Their investiture secured prestige of Mamluk sultans in the Islamic world. In the Mamluk Sultanate, at least in the sphere of ideology, religion served as a link between the military Turk elite and the Arab population. The Abbasid caliphate in Cairo became a symbolic center of the unified Muslim faith community (*umma*) facing the invasion of the crusaders and the Mongols.

In the 15th–16th centuries, when the glorious victories over the Mongols and crusaders remained in the past, the Mamluks tried to find the basis of the legitimacy of their power in strengthening their religious authority. The sultan made some steps to combine his political and military leadership with a spiritual leadership as imam of the believers or *amīr al-mu'minīn*.

Keywords: Abbasid Caliphate, Mamluk Sultanate, Legitimacy of Political Leadership, Egypt

Аннотация

В 1250 г. власть в Египте захватили бывшие военные рабы – мамлюки. В государстве, основанном этими военными рабами, которые изучали азы ислама в казарме и гораздо лучше были знакомы с правилами копейного боя, чем с законами шариата, религиозные институты играли важнейшую роль в укреплении легитимности власти. Через три года после того, как в 1258 г. монголы захватили Багдад, Каир стал резиденцией аббасидских халифов, которые выдавали инвеституру на правление каждому следующему мамлюкскому властителю. В Султанате мамлюков (1250-1517), по крайней мере, в сфере идеологии, религия служила связующим звеном между строго обособленной чужеродной военной элитой и гражданским населением страны, а фигура халифа при дворе султанов была символическим выражением единства уммы, особенно важного в условиях нашествия крестоносцев и монголов.

В XV-XVI вв., когда славные победы над монголами и крестоносцами остались в прошлом, у мамлюков было все меньше оснований притязать на статус несокрушимых воинов – защитников ислама. Одним из средств укрепления авторитета правящей военной элиты стало сближение понятий “султан” и “халиф”.

Ключевые слова: Аббасидский халифат, Султанат мамлюков, легитимация политической власти, Египет

В мусульманской политической доктрине *халиф* (*имам*) – высший представитель власти и духовного авторитета. Из основополагающего принципа ислама – *ат-таухид* (монизм, монотеизм) – вытекает идея религиозно-политического единства мусульманского государства. Вопрос о соотношении светской власти и религиозного авторитета не всегда решался в соответствии с мусульманским идеалом единства *уммы* и государства. В

меняющихся социально-экономических и политических условиях халиф, нередко под давлением военной силы, вынужден был передавать свои полномочия по управлению государством эмиру или султану, который, по крайней мере, формально признавал его духовную власть и авторитет имама. Политики отступали от образцовой модели правления *праведных* халифов, а законоведы активно занимались разработкой проблемы верховной власти в поисках новой интерпретации исламского социально-политического идеала. Выдающийся мусульманский мыслитель. Таки ад-Дин Ахмад Ибн Таймийа (1263-1328), чье мировоззрение формировалось в период борьбы мамлюков с крестоносцами и монголами, которые представляли угрозу для всего мусульманского мира, признавал возможность создания независимых суверенных мусульманских государств с авторитарической властью (*мулк*) при условии соблюдения шариата и принципа справедливости (*'ادل*). Ибн Таймийа выступил с критикой суннитской теории халифата и шиитской теории имамата, отрицал концепцию выборности. Главное, полагал ученый, чтобы правитель был наделен необходимыми качествами для успешного функционирования государства. Шариат, по мнению Ибн Таймийи, и есть верховная власть, а обязанность правителя – приводить в жизнь законы шариата. Если правитель, – будь то халиф или султан, – не исполняет эту обязанность, он может быть смещен (Алексеев 2013: 193-196; Маточкина 2011: 15-16; Ibn Taymiyya 2008: 18-19). Идеи Ибн Таймийи вызвали широкий общественный резонанс, острую дискуссию в богословских кругах и оказали значительное влияние на развитие концепции верховной власти в мусульманской политической доктрине в мамлюкскую эпоху (Hassan 2016: 111-115).

Как отмечает академик В.В.Бартольд, со второй половины IX в. “единоличного представителя светской власти, в противоположность имаму, представителю религиозного авторитета” стали называть султаном (Бартольд 2002: 27-28). В Египте титул “султан” носили предшественники мамлюков – Аййюбиды (1171-1250). Основатель этой династии, Салах-ад-Дин (1171-1193) принял суннитский толк ислама в качестве государственной религии и признал авторитет аббасидского халифа в Багдаде. Победы Салах-ад-Дина над крестоносцами обеспечили ему славу и влияние во всем мусульманском мире и за его пределами.

Мамлюкский султан аз-Захир Байбарс (1260-1277), считавший себя последователем Салах-ад-Дина, возродил и упрочил утраченный последними Аййюбидами авторитет правителя Египта в мусульманском мире и закрепил его формально, учредив аббасидский халифат в Каире, после того как зимой 1258 г. династия Аббасидов в Багдаде была уничтожена монголами. В 1261 г. султану Байбарсу (1260-1277) доложили о том, что один из претендентов на звание халифа, Абу-л-Касим Ахмад, находится в Дамаске и утверждает, что принадлежит к династии Аббасидов. Байбарс отдал распоряжение доставить Абу-л-Касима в Египет со всеми возможными почестями. Мусульманские богословы в Каире сочли представленные соискателем свидетельства о принадлежности к семье Аббасидов достаточными. Абу-ль-Касим Ахмад был признан сыном умершего в 1226 г. аз-Захира (1225-1226) и объявлен халифом с почетным именем ал-Мустансир. Султан дал ему присягу – торжественно поклялся уважать Коран, шариат и сунну, повелевать доброе и запрещать злое, вести священную войну, устанавливать налоги по закону и справедливости. Халиф со своей стороны объявил, что Байбарс является единственным законным султаном, который правит Египтом, Сирией и всеми мусульманскими странами, а также может устанавливать свою власть и на территориях, принадлежащих немусульманам. 4 июля 1261 г. состоялась вторая часть церемонии. Байбарс получил от халифа письменную инвеституру, черный тюрбан, фиолетовую мантию с золотым воротом, золотые пряжки для сапог, несколько мечей, два знамени, стрелы и щит (Бартольд 2002: 40; Holt 1984: 502; Thorau 1992: 112). Династия Аббасидов, уничтоженная монголами в Багдаде, была восстановлена в Каире.

Мусульмане, причем не только в Египте, но и далеко за его пределами, признали законность власти и авторитет мамлюкских султанов. Теперь они могли быть уверены в том, что решения, принятые султаном и, что особенно важно, назначенными им судьями соответствуют шариату, а Байбарс, получил освященное религией право расширять границы своих владений. Что касается мамлюков, то факт признания законным правителем Байбарса, который захватил трон, убив своего предшественника, давал им веские основания для того, чтобы не сомневаться в правомочности любых способов борьбы за верховную власть.

Ал-Мустансира, исполнившего свое предназначение, ждала тихая благочестивая жизнь в окружении многочисленных слуг и охраны, но он был, по-видимому, не готов к скромной и незаметной роли в политике узаконенного им султаната и погиб "...мучеником от мечей татар и рук безбожников..." во время безуспешной попытки освободить Багдад в ноябре 1261 г. (Зеленев 2007: 135; Holt 1984: 501; al-Manṣūrī 1998: 78). Эта заведомо безнадежная военная операция под красивым лозунгом возвращения аббасидской столицы была спланирована Байбарсом и позволила мамлюкскому лидеру избавиться от "неудобного" ал-Мустансира.

Краткой эпитафией первому аббасидскому халифу в Каире стали строчки из поэтической "Истории халифов", составленной египетским богословом Мухаммадом Шамс ад-Дином ал-Ба'уни (1378-1466):

<i>Fa-fawḍa-l-amr ilā-l-sulṭān</i>	*	<i>wa-sāra fī qaum min al-shuj'ān</i>
<i>Min Miṣr qāṣidan ilā Baghdād</i>	*	<i>bi-niyati-l-jihād l-l-a'dā</i>
<i>Fa-laqiya-l-tātār qabla an yašilā</i>	*	<i>ilā Madinati-l-Salām fa-qutilā</i>

Дела султану передал

И из Египта с отрядом смельчаков

Пошел в Багдад,

Священною войною против врагов.

Татар он встретил и погиб,

И Града Мира не достиг (al-Bā'ūnī: 11 v).

Новым халифом был объявлен более благоразумный ал-Хаким (1261-1302), согласно представленной родословной – потомок ар-Рашида (1135-1136). Он читал проповеди в мечети и совершил хадж, хотя в Мекке и Медине во время пятничного богослужения называли имя египетского султана, а не халифа (Бартольд 2002: 39-40).¹

Каждому новому мамлюкскому правителю ал-Хаким и его преемники выдавали инвестиру. Она называлась словом "таклид" (облечение властью) или "ахд" (договор). Чем менее устойчивым было положение султана, тем больше надежд он возлагал на этот документ. Ал-Музаффар Байбарс ал-Джашангир (1309-1309), султан черкесского происхождения, не принадлежавший к числу потомков Калауна (1279-1290), основавшего собственную династию, получал от сына ал-Хакима, халифа ал-Мустакфи (1302-1340) инвестиру не один раз, а дважды, пытаясь убедить таким образом оппозицию в своем праве на власть. Но это не произвело никакого впечатления на вышедших из повиновения эмиров, и один из них воскликнул: "Клянусь, уже не осталось ни одного человека, который бы обращал внимание на халифа!" (Ibn Taghrī Birdī 1992: (8) 208).

Авторитетный хронист мамлюкского периода Ибн Тагри Бирди (1411–1469) приводит текст оказавшегося бесполезным повторного договора, который получил от халифа Байбарс ал-Джашангир:

¹ В Каире во время пятничной молитвы первым произносилось имя халифа, и только затем – султана. Исключение составляла мечеть каирской Цитадели, где первым всегда упоминалось имя султана (Хасанов 1975: 365).

“От Сулаймана во имя Бога Милостивого Милосердного”.²

От раба божьего и заместителя Посланника божьего (да пребудет над ним благословение Бога и спасение) Абу ар-Раби' Сулаймана б. 'Ахмада ал-'Аббаси - командирам мусульман и их войск. “Верующие! Повинуйтесь Богу, повинуйтесь посланнику сему и тем из вас, которые имеют власть”.³ Я желаю, чтобы раб Всевышнего Бога ал-Малик ал-Музаффар Рукн-ад-Дин был для вас моим наместником в землях египетских и сирийских. Ставлю его вместо себя за его веру, пригодность и *родство*.⁴ Я избрал его для верующих и удалил того, кто был до него, узнав, что *тот* отказался от власти. Я полагал это для себя неотложным и вынес решение четверем главным судьям. Знайте же, да смилостивится над вами Бог, что бездетный правитель не передаст наследства от предка потомку, от старшего старшему. Я просил помощи у Всевышнего Бога и назначил вам ал-Малика ал-Музаффара. Кто повинуется ему, тот повинуется мне. Кто восстает против него, восстает против меня. А тот, кто поднимает мятеж против меня, поднимает мятеж против Абу ал-Касима, сына моего дяди⁵ (да пребудет над ним благословение Бога и спасение). Мне стало известно, что ал-Малик ан-Насир, сын султана ал-Малика ал-Мансура,⁶ распространял смуту среди мусульман, вносил разногласия между ними, сеял рознь и вызывал вражду, подверг плену женщин и детей в землях египетских и сирийских, проливал кровь, – а кровь эту охраняет от подобных деяний Всевышний Бог. Я пойду против ан-Насира и буду воевать с ним, если он продолжит все это. Я встану на защиту мусульман, их женщин и детей ради великого дела и буду бороться, пока *тот* не вернется к приговору Всевышнего Бога. Мусульмане, всем вам я вменяю в обязанность выйти под моим знаменем – Благородным Знаменем. Судьи вынесли согласное решение о необходимости устранить ан-Насира и бороться с ним, если он будет продолжать свои злодеяния. Я же взял себе в спутники ал-Малика аль-Музаффара. Приготовьте ваши души и да будет мир” (Ibn Tagh̄rī Birdī 1992: (8) 209-210).

Эта история закончилась плачевно не только для ал-Джашангира – он был задушен, – но и для ал-Мустакфи. Когда ан-Насир Мухаммад (1294-1295; 1299-1309; 1309-1340) вернул себе трон, об инвеституре даже не было упомянуто. У подошедшего с приветствиями халифа, который еще недавно был его товарищем в отроческих забавах, партнером по игре в поло и непременным участником султанской охоты, а затем коварно обьявил его, ан-Насира Мухаммада, отступником и злодеем, султан язвительно спросил: “Как же ты являешься и здороваешься с мятежником? Я был мятежником? А Байбарс потомком Аббасидов?”. Ал-Мустакфи изменился в лице и не вымолвил ни слова (Ibn Tagh̄rī Birdī 1992: (9) 7; al-Manṣūrī 1998: 363). Позднее ан-Насир Мухаммад выслал халифа вместе со всеми его домочадцами и слугами в Кус, город расположенный более чем в 600 км южнее Каира (al-Suyūfī 2003: 381).

² Коран, 27:30. Аят относится к той части суры 27 “Муравьи”, в которой речь идет о послании Соломона (Сулаймана) царице Сабы: “Она сказала: сановники! Мне доставлено важное письмо: “От Соломона. Во имя Бога, милостивого, милосердного. Не восставайте против меня; но приходите ко мне, будучи покорными”” (Коран 27: 29, 30). Перевод Г.С.Саблукова.

³ (Коран, 4:62). Перевод Г.С.Саблукова.

⁴ В оригинале употреблено слово *ahliyya*, которое имеет несколько значений, в том числе “пригодность”. По-видимому, в договоре речь шла именно об этом – о способности ал-Джашангира стать наместником халифа. В переводе использовано еще одно значение слова *ahliyya* – “родство”, поскольку именно это слово позволило султану ан-Насиру Мухаммаду (1294-1295; 1299-1309; 1309-1340) упрекнуть халифа в том, что он назвал узурпатора “потомком Аббасидов”, о чем говорится ниже.

⁵ Т.е. пророка Мухаммада, который приходился племянником Аббасу, чьи потомки основали династию халифов-Аббасидов.

⁶ Ал-Мансур Калаун (1279-1290) – мамлюкский султан, отец ал-Малика ан-Насира Мухаммада, основатель династии Калаунидов (1279-1382).

Со временем декоративная функция халифа в Султанате мамлюков стала настолько очевидна, что изменились и порядок, и содержание инвеституры. Если аз-Захир Байбарс сам давал присягу халифу, то при его преемниках присяга стала постепенно приобретать характер взаимности. Возможно, слово договор точнее передаст в данном контексте смысл субстантивированной формы *tubāya‘a* от арабского глагола *bay‘a*, которое имеет два словарных значения – “давать присягу”, и “заключать торговую сделку” (что подразумевает выполнение обязательств по отношению друг к другу). В этом значении, по-видимому, употреблено слово *tubāya‘a* в “Истории халифов” ас-Суйути (1445-1505): когда к власти пришел султан Шихаб-ад-Дин Ахмад (1342-1342) – пишет ас-Суйути в главе, посвященной халифу ал-Хакиму II (1341-1352), – “... ему дали почетное имя ан-Насир, клятвенный договор (*tubāya‘a*) между ним и халифом скрепил верховный судья” (al-Suyūṭī 2003: 391). Академик В. В. Бартольд переводит слово *tubāya‘a* именно как “клятвенный договор”, подчеркивая, что источники определяют этим словом “отношение халифа к султану, а не наоборот” (Бартольд 2002: 40).

Договор (*tubāya‘a*) налагал некие, обрисованные лишь в общих чертах, обязанности на султана. Исполнение этих обязанностей было условием легитимности власти султана как светского правителя. Так, в инвеституре, выданной султану ал-Му‘аййаду Шайху (1412-1421) значилось: “... возлагаю на тебя то, что в интересах правоверных, с тем чтобы твои решения были основаны на принципах истинной веры”.⁷ Весьма характерно в этом случае построение фразы: при кажущейся равнозначности первой и второй части предложения, цель инвеституры, вольно или невольно, сформулирована весьма четко – обеспечить легитимность решений султана (а не действия султана “в интересах правоверных”).

При аз-Захире Баркуке (1382-1399) – основателе бурджитской “династии” мамлюков – и его преемниках уже халиф присягал султану. В хронике Ибн Тагри Бирди новая формулировка – “... и дал ему присягу халиф...” появляется в сообщении о том, как султаном по решению Баркука, который считал, что время для осуществления переворота и захвата власти еще не настало, был избран один из малолетних сыновей ал-Ашрафа Ша‘бана (1363-1376) (Ibn Taghri Birdī 1992: (11) 381). В дальнейшем упоминается, что при переходе главенства в доме Аббасидов к очередному халифу присягу ему давали судьи, высшее офицерство и главы ключевых государственных ведомств, но не султан (al-Malaṭī 2002: (7): 227).

В начале бурджитского периода, когда правившая в течение почти ста лет династия Калаунидов (1279-1382) была свергнута, присяга стала значимым источником легитимности власти новых мамлюкских султанов – выдвиненцев из черкесского корпуса армии. Баркук возобновил проведение торжественной церемонии присяги, которой пренебрегали его предшественники – потомки Калауна. При черкесских султанах пышность обстановки, количество и авторитет присутствующих при церемонии присяги, как правило, служили косвенным свидетельством прочности положения очередного правителя, а сама присяга и приобрела не только практический смысл (обещание верности, исполнения приказов и т. д.), но в идейно-религиозном ракурсе воспринималась как специфическое воплощение принципа *иджма‘*, суть которого выражает известный хадис: “Моя община не придет к согласию в заблуждении”. Единодушное решение эмиров, поддержанное халифом, судьями, улемами, о присяге султану обеспечивало законность его власти (Frenkel 2016: 254).

Важной функцией халифа было поддержание авторитета мамлюкского султана на региональном уровне. Аббасидские халифы давали инвеституру правителям Мекки и Йемена, османским султанам и ханам Золотой Орды (Хасанов 1975: 366). О другой

⁷ Цит. по (Хасанов 1975: 368).

политически значимой функции халифа в Султанате мамлюков упоминает автор специального трактата о государственной и административной системе Египта и Сирии в XV в., историк Халил б. Шахин аз-Захири (1410-1468): если султан отправляется куда-либо по важному делу, халифу следует его сопровождать (al-Zāhirī 1894: 90). Халиф, действительно, нередко сопровождал султана или его эмиров в военных походах. В разгар борьбы с крестоносцами, когда в 660/1261-2 г. аз-Захир Байбарс отправил отряды, находившиеся в Сирии, в Антиохию, к экспедиции присоединили халифа, для того чтобы укрепить боевой дух сражающихся и служить подтверждением того, что они воюют за правое дело (al-Manṣūrī 1998: 76). При султанах-бурджитах помимо этой очевидной причины, появилась и другая, не менее веская, связанная с отказом от династического принципа престолонаследия: в отсутствие султана власть в Каире мог захватить один из его конкурентов. Если халиф в это время тоже находился в Каире, то новый претендент на престол мог получить от него инвестицию и добиться официального низложения отсутствующего султана. Несмотря на то, что решение халифа носило в любом случае лишь формальный характер, такая ситуация могла бы значительно осложнить положение правящего султана и затруднить его возвращение на трон.

Халифы оставались статистами в политических играх военной элиты, где тонкая интрига соседствовала с жестокой борьбой, а поражение могло обернуться и карьерным крахом, и ссылкой, и гибелью. Положение *повелителей верующих* делалось опасным, когда им не удавалось удержаться на благоразумном расстоянии от трона. Халиф ал-Мутаваккил (1362-1377; 1377-1383; 1389-1406) как минимум, дважды вступал в переговоры с мамлюкской оппозицией. В 1376 г. был убит султан ал-Ашраф Ша‘бан (1363-1376). Ал-Мутаваккилю предложили принять власть, но он отказался. Верх одержала партия сторонников сына ал-Ашрафа, малолетнего ал-Мансура ‘Али (1376-1382). Регент при нем, Айбек ал-Бадари, помня о том, что к халифу обращались политические соперники его подопечного, решил отправить ал-Мутаваккиля в ссылку, а на его место посадил ал-Муста‘сима (1377-1377). Такой шаг не получил необходимой поддержки, и эпизод закончился тем, что через пятнадцать дней халифом снова стал ал-Мутаваккил (al-Suyūfī 2003: 393-394).

При султানে Баркуке ал-Мутаваккил вступил в переговоры с двумя эмирами – Куртом и Ибн Кутлуктамуrom, на стороне которых находилось около восьмисот мятежников. Они планировали убить Баркука и передать власть ал-Мутаваккилю. О заговоре стало известно султану. Ибн Тагри Бирди подробно сообщает о том, как проходил допрос смутьянов:

Отрицали обвинение все, кроме Курта. Он испугался угроз султана и сообщил следующее: “Халиф вызвал меня и сказал: “Эти тираны правят страной без моего благоволения. Только по принуждению я облачил властью Баркука...”. Затем халиф потребовал от меня, чтобы я был с ним заодно и встал на защиту Истины. Я согласился и пообещал ему, что помогу и соберу восемьсот человек для этого дела”. Тогда султан спросил у халифа: “Что скажешь об этом?”. “В его словах нет правды”, - ответил ал-Мутаваккил. Султан обратился к Ибн Кутлуктамуру. “Меня там не было, - заявил эмир, - но халиф пригласил меня в свой дом, передал упомянутый разговор и сказал: “Это во благо”. Потом он убеждал меня вступить с ним в соглашение, встать на сторону Всевышнего Бога и защиты Истины”. Ал-Мутаваккил все отрицал. Баркук разгневался настолько, что выхватил меч, чтобы перерезать ему горло. Судун, наместник Египта, встал между ними и сумел унять султана. Немного успокоившись Баркук приказал казнить Курта и Ибн Кутлуктамура, затем он призвал судей вынести решение об убиении халифа... (Ibn Taghrī Birdī 1992: (11) 383-384).

Курт был казнен, для Ибн Кутлуктамура выхлопотали помилование, и он отправился в тюрьму. Решение об убийстве халифа все-таки не было вынесено. Ал-Мутаваккиля заковали в кандалы и посадили в одну из башен каирской Цитадели. Рассмотрев две кандидатуры, Баркук назначил халифом племянника ал-Мутаваккиля, ал-Васика II (1383-1386) (Ibn Taghri Birdi 1992: (11) 383-384).

Как правило, халифы становились участниками заговоров и переворотов не по своей воле, реже – действовали по собственному усмотрению. И в том, и в другом случае риск утратить статус *повелителя верующих* и оказаться в тюрьме был велик, поскольку определить, какая из мамлюкских группировок одержит верх, и выбрать оптимальную линию поведения было очень трудно. Легкомысленным и безрассудным называет Ибн Тагри Бирди тринадцатого аббасидского халифа в Каире, ал-Ка'има (1451-1455). Когда сторонники эмира Инала организовали заговор с целью водворить на престол своего предводителя, ал-Ка'им поддержал их и сам объявил о смещении правящего султана ал-Мансура 'Усмана.⁸ Инал одержал победу и, став султаном, щедро наградил ал-Ка'има, увеличил размеры его земельных пожалований, подарил ему среди прочего двустороннюю (белую и зеленую) украшенную вышивкой особого образца накидку из тонкого шелка и коня с позолоченным седлом и расшитым чепраком. Столь благополучное завершение дела, вероятно, вдохновило халифа, и в 1455 г. он снова встал на сторону заговорщиков – мамлюков аз-Захира Джакмака (1438-1453), недовольных своим положением при новом султани. На этот раз участие аль-Ка'има в мятеже обернулось для него катастрофой. Заговор провалился, султан ал-Ашраф Инал (1453-1461) сместил халифа и наградил титулом *повелителя верующих* другого Аббасида – ал-Мустанджида (1455-1479). Ал-Ка'им попытался при этом использовать формально имевшееся у него право смещать султана, но юридический казус ловко решил верховный судья 'Алам ад-Дин ал-Балкини. Он сказал, что поскольку ал-Ка'им больше не является халифом, он не может низложить султана. Ал-Ка'има взяли под стражу и на два года отправили в тюрьму. Остаток дней ему позволили провести с семьей в Александрии (Ibn Taghri Birdi 1992: (16) 19, 22-23, 67-68; al-Suyuti 2003: 402).

В материальном плане халиф полностью зависел от султана. В *бурджитский* период, с приходом к власти Баркука размер субсидий на содержание халифа значительно вырос (Хасанов 1975: 366). Выделение земель, повышение денежного жалования и продовольственного пайка, специальные вознаграждения отражали, на наш взгляд, не столько желание султанов обеспечить себе поддержку со стороны халифа (в политическом плане халифы не имели никакого реального веса, а единичные случаи участия халифов в политических заговорах представляли гораздо большую опасность для самих халифов, нежели для султанов), сколько их стремление сделать заметной, видимой опеку и защиту халифа со стороны султана. Для Баркука это было необходимо, поскольку легитимность его прихода к власти после свержения династии Калаунидов, нуждалась в укреплении и поддержке. Для его преемников, которые постепенно, но неуклонно утрачивали авторитет защитников мусульман, становилось все более актуальным проявлять себя хотя бы в качестве защитников символов ислама, одним из которых был халиф. В целом, изменение в условиях содержания халифов, было отражением стремления мамлюкских султанов заслужить признание со стороны местной мусульманской богословской элиты не в политическом, но в религиозном или даже шире – культурном плане.

На завершающем этапе истории мамлюкам-бурджитам пришлось справиться с разрушительными последствиями первой войны с османами (1485-1491) и затяжного политического кризиса, последовавшего за смертью ал-Ашрафа Каитбая (1468-1496). Султану Кансуху ал-Гури (1501-1516), который вступил на престол в 1501 г. нужно было решать сложную задачу укрепления центральной власти и авторитета мамлюкских

⁸ Правил с 1 февраля до 16 марта 1453 г.

правителей, что было особенно важно в условиях военного и идеологического противостояния с Османской империей. Целью нового политического курса, намеченного Кансухом ал-Гури, была абсолютная власть и переход к династическому правлению. Такие существенные перемены в государстве мамлюков-Бурджитов, которые на протяжении более чем ста лет выдвигали властителя из среды эмиров – не по праву наследования, а как первого среди равных – требовали серьезной идеологической подготовки.

Важным направлением политики престижа, которую проводил ал-Гури, было сближение светской и религиозной власти. Султан проводил регулярные встречи (*majālis*), на которых улемы и литераторы обсуждали самые разные вопросы – от тонкостей арабской грамматики и мусульманского права до деталей одежды древних египтян и старинных персидских преданий. Неоднократно участники таких встреч возвращались к дискуссии о роли халифа в государстве, при этом всякий раз – о каких бы конкретно случаях ни шла речь – общее мнение склонялось, очевидно, не без помощи приближенных к султану улемов, к тому, что более важную роль в государстве играет султан. Более того, в заключительной молитве, которая читалась по окончании таких ученых ассамблей, султан именовался “повелителем верующих” и “халифом мусульман”, были также зафиксированы обращения к султану как к “халифу арабов и неарабов”, “солнцу халифата”, “имаму мусульман” и “халифу всех, кто населяет этот мир”. Поскольку иногда султана даже называли “тенью Бога”, “наместником Бога над его творением”, “халифом Бога на земле”, участники ассамблей обсуждали вопрос о том, можно ли называть султана халифом и пришли к выводу, что это допустимо, но только в формулировке “халиф Посланника” (*khalīfat al-Rasūl*), а не “халиф Бога” (*khalīfat Allāh*) (‘Azzām 1941; Vanister 2015: 293-296). Именно так – *khalīfat al-Rasūl Allāh* – согласно преданию, именовались первые, Праведные, халифы, а термин *khalīfat Allāh* появился позднее, в эпоху Омейядов (661-750) (Алексеев 2010: 63-65). Таким образом, рядом с аббасидским халифом, получившим титул *повелителя верующих* по наследству, в государстве мамлюков появлялась фигура “заместителя Посланника” - наиболее достойного из мусульман, и этим “заместителем”-“халифом” становился мамлюкский султан.

Стремление к учреждению наследственного султаната, новая титулатура, отражающая тенденцию к сакрализации власти, были вызваны не только упомянутыми выше вызовами идеологического характера и личными амбициями султана, но в значительной степени теми изменениями, которые постепенно происходили в политическом мировоззрении мусульман. Падение Багдадского халифата под ударами монгольской армии в 1258 г. вызвало необходимость дальнейшей разработки исламской политической доктрины. Ведущие теологи-правоведы заявляли, что халифат в должной форме существовал только первые 30 лет после смерти пророка Мухаммада. Как упоминалось выше, Ибн Таймийа, один из самых видных представителей ханбалитского *мазхаба* в мамлюкскую эпоху, допускал возможность существования не одного, а многих имамов, которым мусульмане должны были подчиняться, т. е. допускал существование нескольких равноправных мусульманских государств, которые должны были учиться взаимодействовать друг с другом (Ибрагим/Сагадеев 1991: 85). Выдающийся философ и историк ‘Абд ар-Рахман ибн Халдун (1332-1406) признавал право султанов выполнять функции халифов в отдельных мусульманских странах, удаленных друг от друга, т. е. допускал де факто возможность существования нескольких халифатов (Ibn Khaldūn 2004: 364-468). Во второй половине XV в. за пределами Египта и Сирии авторитет аббасидских халифов давно перестал быть незыблемым, халифами объявляли себя правители и больших и малых мусульманских государств (особенно, тюрко-монгольского мира), широкое распространение получила идея “религиозного братства, все члены которого обязаны безусловно повиноваться своему главе” (Бартольд 2002: 47-48). Кансух ал-Гури, по-видимому, осознал, что прежние принципы легитимации правления мамлюков

теряют силу и для того, чтобы удержать вассально зависимые территории и сохранить господство внутри Султаната, требуется укрепление тех основ власти, которые к началу XVI в. стали более актуальными, чем инвеститура, полученная из рук их собственных марионеток – аббасидских халифов в Каире.

Политика престижа, которую последовательно проводил ал-Гури, не смогла спасти Султанат мамлюков от гибели. В 1516 г. мамлюкская армия была разбита в сражении на поле Мардж Дабик, и в 1517 г. Египет и Сирия оказались под властью Османской империи, тогда же закончилась история аббасидских халифов в Каире. Селим I (1512-1520) принял ключи от Каабы и почетный титул “Служитель обоих священных городов”, его имя произносилось в пятничных молитвах, священные атрибуты мусульман были перевезены в Стамбул (Бартольд 2002: 313-314).

Мамлюки, став наследниками султаната Аййюбидов, в полной мере освоили концепцию верховной светской власти, освященной благословением халифа. Сложнее оказалась адаптация династической идеи, которую мамлюки пытались сочетать с принципом выбора правителя как первого среди равных. По существу, имела место борьба между политической нормой, закрепившейся в мусульманском обществе со времен Омейядов (661–750), и императивом традиции, основанной на положениях, ясы и авторитете выдающихся мамлюкских султанов – Байбарса, Калауна, Баркука. Опыт мамлюков-бахритов показал, что наиболее могущественными султанами были именно те, кто пришел к власти не исключительно по праву наследования, но в результате успешного формирования группы влиятельных союзников и победы над соперниками. Период становления власти Бурджитов был отмечен частой сменой эмиров на руководящих постах в Султанате, судей высшего звена и чиновников, а также вовлечением халифов в политическую борьбу мамлюкских эмиров. Такая политизация халифата представляется не случайной. Пока новая модель престолонаследия еще не устоялась, претенденты на престол пытались подкрепить свои действия, которые пока еще могли восприниматься как незаконные даже в мамлюкской среде, не просто обращением к традиционному и неоспоримому с точки зрения шариата источнику легитимности власти – авторитету халифа, но использовать самого халифа как щит, под прикрытием которого велась подготовка к захвату трона. В дальнейшем политическая система Султаната претерпела существенные изменения, которые привели к окончательному отказу от принципов управления государством, основанных на признании суверенитета султана и династическом идеале верховной власти. Отказ от династийного принципа престолонаследия, утрата авторитета бесстрашных защитников ислама и военно-идеологическое противостояние с растущей Османской империей требовало укрепления религиозной составляющей власти и привело к сближению понятий “халиф” и “султан”.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексеев И.Л. (2010) “Khalfat Allah – Халиф [волею] Бога? К проблеме легитимации политической власти в халифате в эпоху Омейядов”, *PAX ISLAMICA*, № 2(5): 60-74.
- Алексеев И.Л. (2013), “Исламский социально-политический идеал и династический автократизм: Ибн Хальдун и Ибн Таймийа”, *“Тахиййат”*: Сборник статей в честь Н.Н.Дьякова. *Арабистика – Исламоведение – Этнография*, Санкт-Петербург: 188-201.
- Бартольд В.В. (2002), “Халиф и султан”, *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. Москва: 15-78.
- Зеленев Е.И. (2007), *Мусульманский Египет*, Санкт-Петербург.
- Ибрагим Т.К./Сагадеев А.В. (1991), “Ибн Таймийа”, *Ислам. Энциклопедический словарь*, Москва: 85-86.

- Маточкина А.И. (2011), *Религия и власть в учении Ибн Таймии*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург (на правах рукописи).
- Хасанов А.А. (1975), “Система управления и суда в мамлюкском Египте конца XIV – начала XVI в.”, *История и экономика стран арабского Востока и Северной Африки*. Москва: 364-385.
- ‘Azzām ‘Abd al-Wahhāb (1941), *Majālis al-Sulṭān al-Ghawrī* [Assemblies of the Sultan al-Ghawrī], Cairo.
- Banister M. (2015), *The Abbasid Caliphate of Cairo (1261-1517): History and tradition in the Mamluk court*, A thesis submitted with the requirements for the degree of doctor of philosophy graduate Department of Near and Middle Eastern civilizations University of Toronto.
- al-Bā‘ūnī, Muḥammad b. Aḥmad b. Naṣir b. Khalīfa b. Faraj Shams al-Dīn. [Al-Urjūza fī ta’rīkh al-khulafā’/ A poem about the history of the caliphs]. Ms. 9712 We. 426. Staatsbibliothek zu Berlin.
- Frenkel Y. (2016), “In Search of Consensus: Conflict and Cohesion among the Political Elite of the Late Mamlūk Sultanate”, *The Medieval History Journal*, vol. 19 (2): 253-284.
- Holt P.M. (1984), “Some Observations on the ‘Abbasid Caliphate of Cairo”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 47 (3): 501-507.
- Hassan M. (2016), *Longing for the lost caliphate*, Princeton.
- Ibn Taghrī Birdī Jamāl al-Dīn (1992) *Al-Nujūm al-zāhira fī nulūk Miṣr wa-l-Qāhira* [Stars that Shine among the Kings of Egypt and Cairo], Beirut.
- Ibn Taymiyya Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm b. ‘Abd al-Salām (2008), *al-Siyāsa al-shar‘iyya fī iṣlāh al-rā‘ī wa-l-ra‘iyya* [*Shar‘ī governance for the betterment of the ruler and the ruled*], Mecca.
- Ibn Khaldūn ‘Abd al-Raḥmān (2004), *Muqaddimah* [Introduction], Damascus, vol. 1.
- al-Malaṭī ‘Abd al-Bāsiṭ ibn Khalīl ibn Shāhīn (2002), *Nayl al-Amal fī Dhayl al-Duwal* [The achievement of hope about the completion of “The States”]. Beirut and Ṣayda.
- al-Manṣūrī Baybars (1998), *Zubdat al-Fikrah fī Tārīkh al-Hijrah* [The Quintessence of Thought on Islamic History], Beirut.
- al-Suyūfī Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (2003), *Tārīkh al-Khulafā’* [History of the caliphs], Beirut.
- Thorau P. (1992), *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the thirteenth century*, London and New York.
- al-Zāhirī Khalīl b. Shāhīn (1894), *Zubdat ‘Kashf al-Mamālik wa-bayān al-ṭuruq’* [Selections from ‘An exploration of kingdoms and an explication of roads and paths’], Paris.

DOI 10.48200/9789939672694_15

К ВОПРОСУ О РАННЕМ ЭТАПЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА В ДАГЕСТАНЕ (НА ОСНОВЕ АРМЯНСКИХ ИСТОЧНИКОВ) [□]

Шахбан Хапизов, Рамазан Абдулмажидов

*Институт истории, археологии и этнографии,
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала*

Айк Акопян

*Институт Археологии и этнографии НАН РА, Ереван
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван*

Abstract

Both archaeological artifacts and written sources convincingly testify to the spread of Christianity in Dagestan before the arrival of Islam. This issue is among the most topical and least studied problems in the history of Dagestan, medieval Armenian sources remaining among the main tools in the reconstruction of this period (VI-XIII centuries).

Keywords: Caucasian Albania, Sarir, Derbent, Varachan/Balanjar, Religion, Church

Аннотация

Археологические артефакты и письменные источники убедительно свидетельствуют о распространении христианства в Дагестане до прихода ислама. При этом история его появления и форм бытования в данном регионе остается одним из актуальных и наименее изученных аспектов истории Дагестана. Обращение к армянским средневековым источникам и правильная интерпретация содержащихся в них сведений позволяют прояснить целый ряд спорных вопросов.

Ключевые слова: Кавказская Албания, Сарир, Дербент, Варачан/Баланджар, религия, церковь

В истории христианизации Дагестана обычно выделяют три этапа. Первый – IV-V вв., когда в Кавказской Албании христианство армянского толка стало официальной религией. Тогда же наряду с Южным Кавказом оно стало распространяться и в горном Дагестане. Второй – это X-XII вв., т.е. время усиления на Восточном Кавказе государства Сарир и распространение в нем православного христианства, благодаря активности грузинских миссионеров. И наконец третий – это XIII в., когда после монгольского нашествия в приморском Дагестане, главным образом в “Кайтагской стране” активизировались католические миссионеры, в основном итальянцы (Криштопа 2007: 186-187). Как отмечает А.Е. Криштопа, “в то время как православные аварцы в массе своей были обращены в ислам, дагестанские католики (в основном даргинцы – Ш.Х.) массово уничтожались физически – сначала Тимуром, а затем Шейх-Хайдаром” (там же: 187).

Сведения о первых успехах христианской миссии в Дагестане, на наш взгляд, содержатся в армянском средневековом сочинении Товмы Арцруни (ум. в первой пол. X в.) под названием “История дома Арцруни”. В нем автор указывает, что в “горах Кавказа” обитают “72 племени, различающиеся каждое своим языком”, к которым “*пошел старший*

[□] Исследование выполнено при финансовой поддержке КН РА и РФФИ (РФ) в рамках совместной научной программы No 20RF-148 и No. 20-59-05010 соответственно.

сын Вртанеса Григорис проповедовать животворное слово, и многие среди них, такие как царяры и абхазы, склонившись к нему, уверовали во Христа, но половина, не прислушавшись к нему, пошла и по сей день идет к гибели, о чем у нас нет времени говорить. От них – варваров – и принял Григорис мученическую смерть на поле Ватниан” (Товма Арцруни 2001: 524).

О миссии епископа Григориса сообщают армянские авторы V в. Фавстос Бузанд и Мовсес Хоренаци, а также Мовсес Каланкатуаци, живший несколькими веками позже.

Фавстос Бузанд сообщает, что Григорис, пройдя из Албании, представился Санесану – “маскутскому царю, повелителю многочисленных войск гуннов”, под которыми в армянских источниках подразумеваются различные северные племена, не подразумевая конкретной этнической принадлежности. Маскуты сначала послушались Григориса, но им пришлось не по душе призывы к воздержанию от военных походов и грабежей, подозревая в его миссии политическую подоплеку (прекращение набегов на Армению). В итоге по приказу Санесана Григориса привязали к хвосту дикого коня и пустили его по полю Ватнеан, расположенному вблизи Каспийского моря, “за пределами своего лагеря” (*История Армении Фавстоса Бузанда* 1953: 14).

Мовсе Хоренаци приписывает армянскому царю Трдату инициативу направления в “северо-восточные края” Кавказа епископа Григориса. Первоначально его миссия имела определенный успех, однако после смерти царя Армении, в результате происков некоего Санатрука, отправленного якобы самим Трдатом, неидентифицированные “варвары” убили Григориса, “растоптав его копытами лошадей на поле Ватнеан близ моря, называемого Каспийским” (Мовсес Хоренаци 1990: 148-149).

Мовсес Каланкатуаци не придает политического окраса миссионерской деятельности Григориса. Согласно его изложению перед тем как направиться в страну маскутов, он занимался просветительской деятельностью в Албании. Указывается вполне конкретное место – Цри, “большой город княжества Алуанк”, где он построил небольшую церковь и куда поместил часть хранимых им христианских мощей. Уже оттуда он отправился в страну маскутов и предстал там перед их царем Санесаном. Дальнейшее изложение судьбы Григориса у Мовсеса Каланкатуаци совпадает во многом с Мовсесом Хоренаци – маскуты решили, что принятие христианства станет причиной падения их могущества и прекращения набегов на Армению и привязали его к хвосту “свирепого коня и пустили по полю Ватнеан” (Мовсес Каланкатуаци 1984: 37-38).

Согласно приведенным выше источникам, просветитель Григорис после своей миссионерской деятельности в Албании появляется в городе Цри, а затем в стране маскутов, где мученически погибает. Исходя из этих данных М.С. Гаджиев полагает, что его маршрут пролегал из Алазанской долины через Главный Кавказский хребет в верховья реки Самур и по её долине Григорис спустился к побережью Каспийского моря в районе Дербента. В связи со свидетельством Каланкатуаци о существовании в Цри основанной Григорисом церкви и захороненных там мощах святых Панталеона и Захарии М.С. Гаджиев предлагает локализовать данный город в современном Цахуре. Место расположения церкви, построенной Григорисом на его взгляд можно увязать с мемориальным комплексом (*зийарат*), расположенным в верхней, древней части Цахура и носящий ныне имя шейха Мухаммада. Он включает небольшую мечеть, “священные” деревья и два необычных для исламской архитектуры Дагестана, небольшие однокамерных восьмигранных мавзолей с шатровой пирамидальной кровлей. На взгляд М.С. Гаджиева, не исключено, что в основе их лежат раннесредневековые христианские сооружения Цахура, поскольку возведение или приспособление новых культовых сооружений на месте старых, иноверных, пресекая тем самым идеологическое воздействие последних, выступает явлением довольно распространенным, в т.ч. в культовой архитектуре Кавказа (Гаджиев 2001: 162-170). Вместе с тем, один из авторов данной

статьи предложил локализовать город Цри в современном Джаре (Чар),¹ обозначаемым на картах XVIII века как “Цари”² и увязать его с аварским названием Цор.

Таким образом, согласно армянским источникам, упомянутый Григорис являлся епископом Албании и погиб в сер. 330-х гг. на поле Ватнеан на берегу Каспийского моря при проповеднической деятельности в стране маскутов. В связи с идентификацией маскутов и локализацией их “страны” необходимо отметить, что с III в. н.э. в северо-западный Прикаспий вплоть до низовий р. Сулак проникают ираноязычные маскуты и родственные им аланы, которые активно осваивают эту территорию и постепенно переходят к полуоседлому и оседлому образу жизни – здесь возникают стационарные поселения. Последние исследования предполагают существование в Терско-Сулакском междуречье этого периода раннегосударственного образования маскутов. В IV в. значительная часть маскутов и алан мигрировала на территорию Приморского Дагестана к югу от р. Сулак и южнее Дербента, где фиксируется известная по письменным источникам “страна маскутов”. Эта историческая область вплоть до настоящего времени была известна под названием Мушкур (название произошло от этнонима маскутов) (Малашев/Гаджиев/Ильюков 2015: 148, 150).

Там же, южнее Дербента, на месте гибели Григориса в сер. XIX в. была возведена часовня, перестроенная в 1916 г. в церковь, расположенную ныне в дагестанском селении Ньюнди, южнее города Дербент. Таким образом, судя по источникам, миссионерскую деятельность Григориса, исходя из локализации места его гибели, следует увязывать с Восточным Кавказом и прежде всего, с современным Дагестаном. Кроме того, среди исследователей имеются разногласия и вокруг идентификации указанных “абхазов”. В вышеуказанном отрывке из сочинения Товмы Арцруни речь идет о “горцах Кавказа”, тогда как Григорис проповедовал на Восточном Кавказе, а абхазы, как известно, являлись жителями Северо-Западного Кавказа. Следовательно, нет оснований не соглашаться с мнением известного востоковеда В.Ф. Минорского, который считает, что упоминаемый в данном сочинении народ *Aurhaz-k* “соответствует аварцам” (Минорский 1963: 134), а никак не абхазам, как это следует из современного перевода на русский язык “Истории дома Арцруни”.

Обращаясь к вопросу о данном этнониме, отметим, что арабский историк Абу л-Хасан ал-Балазури (ум. в 892 г.), рассуждая о титулах, дарованных сасанидским шахиншахом Хосровом I Ануширваном (501–579) дагестанским правителям, утверждает: “*хакан горы, который есть “Владелец Трона”, называется v.h.rarzan shah*”. При сравнении этого титула с упоминанием народа *aurhaz-k* Товмой Арцруни и формой *awhar*, которая употреблена для обозначения дагестанских аварцев в сочинении 1424 г. (“Зафарнаме”), В.Ф. Минорский пришел к выводу о близости этих названий к термину ал-Балазури (*Hudud al-'Alam* 1937: 447–448). Он предложил следующую модель расшифровки титула, употребленного ал-Балазури. В *aurhazk*, – армянском названии аварцев X в., *k* – это суффикс множественного числа, сочетание *rh* при обычной метатезе должно соответствовать *hr*. Конечный *-z* в этом названии рассматривается в качестве иранского суффикса происхождения, как в *Gur-z*, *Lak-z*, *Lay-z*. Следовательно, армянская форма **auhra-z* (<*auhar-z*) идентична позднеперсидскому *awhar* (> *avar*), и в этом свете мы можем восстановить титул у ал-Балазури, представляющий конструкцию типа “этнонима + суффикс *z* + суффикс *an*” (ср. образованный по той же схеме титул *лак-з-ан-шах*). Что касается формы [v.h.gar], то В.Ф. Минорский предположил, что это результат нескольких попыток транскрибировать сложное имя, содержащее элементы 𐎎, 𐎌 (вав, ра, алеф), которые нередко путают при письме. Одна из букв 𐎎 [ra] может быть лишней, и при

¹ Об этом см. Хапизов 2011: 19–20.

² Вахушти Багратиони 1997: 95; Карта “Азиатская Турция, Анатолия, включающая Армению, Курдистан, Алджелиру, Ирак-Аджами”, Париж, 1762.

помощи v.h.ra (или еще лучше – aḥ.r) мы приходим к армянской форме. В предварительном восстановлении данный титул будет выглядеть следующим образом: *Awhar-z-an-shah* (т.е. “шах [народа] *Awhar*-ов = *Awar*-ов”) (там же: 447–447). Версию Арцруни о миссионерской деятельности Григориса среди *Aurhaz*-ов (resp. *Awhar*-ов) можно интерпретировать по-разному. Либо он подразумевает под ней деятельность Григориса в Алазанской долине, либо он в ходе проповеднической деятельности в стране маскутов доходил до низовий Сулака в районе Гелбаха. Поскольку иных сведений письменных источников у нас не имеется, сложно делать однозначные выводы по данному вопросу. Ясно одно: Арцруни, жившему в конце IX–первой пол. X в., было известно о распространении христианства среди *Aurhaz*-ов (resp. *Awhar*-ов/*Awar*-ов), которое он увязывает с деятельностью святого Григориса.

В связи с локализацией “абхазов”, упоминаемых в армянских источниках X в., следует обратить внимание и на сообщение Степаноса Таронечи (рубеж X–XI вв.), согласно которому “князь *Апхазов*, [вышедший] из земли *Сарматов*, что по ту сторону гор кавказских, предпринял поход во главе войска” на Армению. Перейдя Куру, войско это под командованием князя по имени “Бер”, напало на армян, но правитель “апхазов” попал в плен и содержался в городе Карс, пока не был выкуплен “ценою золота” и заключения мирного договора (*Всеобщая история Степаноса Таронского* 1864: 117–118). Правителем Армении тогда являлся царь Абас I Багратуни (929–953), а поход, вероятно, состоялся в 932 г. (Виноградов/Белецкий 2015: 72).

Следует отметить, что выдающийся представитель иранской историографии Ибн Джабир ат-Табари (839–923) также упоминает неких “абхазов”, размещая их рядом с Баланджаром, т.е. в низовьях р. Сулак (*The History of al-Ṭabarī* 1999: 151, 153). Все три автора жили во время расцвета государства, известного как Абхазское царство (VIII–X вв.), и соответственно дошедшие до них сведения об *Aurhaz/Auharz* они предпочитали увязывать с общеизвестными абхазами, а не малознакомыми аварцами Дагестана. Вместе с тем, локализация этих “абхазов” во всех трех источниках никак не привязана к побережью Черного моря, где расположена Абхазия и западная Грузия в целом. Таронечи четко указывает, что царь “апхазов” Бер пришел с Северного Кавказа, Арцруни называет их среди народов Восточного Кавказа, а Табари размещает в Северном Дагестане вместе с баланджарами и банджарами. При этом следует учесть, что среди правителей Абхазского царства не было царей с именем Бер. В указанный период правителем Абхазии являлся Георгий II (922–957) (Виноградов/Белецкий 2015: 88), а правителем Тао-Кларджети/Тайк-Кхарджк – Ашот II Куропалат (937–954).

Несмотря на то, что выдвинуты гипотезы о том, что указанный Бер являлся “каким-то полководцем” абхазского царя (там же: 71–72) или же правителем алан (Алемань 2003: 386–387), мы также считаем возможным предположить, что в данном контексте речь идет об одном из правителей Сарира. В генеалогии аварских нуцалов, вошедшей в состав хроники “Тарих Дагестан”, седьмым предком Сураката, самого известного доисламского правителя Сарира, указан нуцал по имени Байар (Шихсаидов/Айтберов/Оразаев 1993: 98.), который по нашим расчетам родился в самом начале X в. (в источниках зафиксировано всего 4 нуцала, носивших имя Байар). Исходя из этого сопоставления, нам представляется, что *Бер* – это искаженная форма настоящего имени Байар.³ Вследствие этого, упомянутых в сообщении Таронечи “апхазов”, также следует рассматривать в русле реконструкции данного этнонима, предложенной В.Ф. Минорским.

Следует также указать на предложенную гипотезу, согласно которой племя абхаз может быть рассмотрено как сармато-аланское, с чем, однако сложно согласиться, поскольку она основывается на попытках найти созвучные топонимы в арабских

³ Слово *Байар* в современном аварском языке используется для обозначения “военачальника”, см. Хапизов/Шехмагомедов 2016: 120.

источниках IX-X вв. и расположить их южнее реки Самур (Малашев/Гаджиев/Ильюков 2015: 149), что противоречит вышеприведенным источникам о локализации данного племени.

Кроме того, помимо сведений армянских источников, следующее по хронологии сообщение о деятельности христианских миссионеров на территории современного Дагестана мы находим в сирийских источниках. Из них следует, что Кардост, “епископ земли Аран” с миссией, включавшей еще семь священников, в 537 г. направился в “страну гуннов”. При этом уточняется, что “они не вошли в ворота [Дербента], но были проведены через горы, обучали [некоторых] из гуннов. Они оставались там 7 лет и выпустили там писание на гуннском языке” (Пигулевская 2011: 596). Составленное в 544 г. писание на “гуннском языке”, по мнению известного исследователя сирийских источников Н.В. Пигулевской, было основано на согдийском письме (там же: 309). В 551 г. Кардоста сменил “другой армянский епископ по имени Макар”, который “построил церковь из кирпичей” (там же: 596).

После этого наступил длительный период сасанидского господства в этом регионе, который сопровождался ослаблением роли христианской церкви. В 552 году престол патриархов Албании пришлось перенести из Чора/Дербента в Партав. Есть основания полагать, что первые христианские сооружения были построены в Дербенте уже в IV в. (Гаджиев 2002: 157), однако в последующем они вероятно были разрушены во время гонений на христианство в Сасанидской империи.

Более подробные сведения об этих событиях содержатся в “История страны Алуанк” Мовсеса Каланкатуаци. В ней приводится яркое описание миссионерской деятельности албанских епископов среди “гуннов”, в частности, о направленном к ним албанском епископе Израиле. Последнему, как гласит источник, пришлось заниматься делом восстановления христианства, которое из-за отсутствия священников постепенно уступало свои права языческим культам. Основная деятельность Израила протекала в городе Варачан, куда он прибыл к 7 февраля 682 г. (Гаджиев 2001: 162-170).

Существует несколько взаимоисключающих мнений о локализации Варачана. В.Г. Котович отождествлял его с городищем Урцеки близ Избербаша (Котович 1974: 191-196). Позднее, на основе археологических данных, М.С. Гаджиев предложил идентифицировать с городищем Шах-Сенгер, расположенным в 36 км к северу от Дербента (Гаджиев 1995: 29-35). С.Т. Еремян в свое время предложил искать его в районе Буйнакск (Еремян 1939: 148). Еще Маркварт (Marquart 1903: 16-17) и Бартольд (1963: 674) предложил ряд оснований для отождествления Варачана с Баланджаром и расположения его на р. Сулак. Его точка зрения была принята С.А. Плетневой (1976: 27). К подобному выводу пришел и М.И. Артамонов (1962: 208). А. Новосельцев (2017: 109) также склонен считать, что есть основания отождествлять Варачан с Баланджаром. Таким образом, “ряд исследователей считает, что Варачан, упоминаемый только в армянских источниках, и Баланджар, упоминаемый арабскими историками и географами IX-X вв. это два названия одного и того же города” (Гаджиев/Давудов/Шихсаидов 1996: 184-185).

При этом современные исследователи, в основной своей массе, склоняются к мысли о том, что Баланджар был расположен на территории Верхнечирюртовского городища, в районе селения Гелбах (авар. *Гелбахъ* – “у переправы”) (там же: 185). Здесь, в ущелье р. Сулак у выхода ее на равнину, располагалось раннесредневековое укрепленное городище. У выхода из ущелья оно загорожено укрепленной стеной, которая должна была ограждать расположенные в ущелье поселения от вторжений со стороны Приморской низменности. Основываясь на археологическом материале, исследователи рассматривают оборонительные сооружения Гелбаха с VI-VII вв. в качестве северного форпоста Сарира (Атаев 1963а: 191-192). А согласно средневековому дагестанскому источнику “Тарих Аргвани”, Гелбах являлся резиденцией брата правителя Сарира XII-XIII вв. Сураката.

Известен он как Кахру, у которого в Гелбахе были “резиденция” и “укрепления” (Тахнаева 2012: 21).

В свою очередь, в пользу отождествления Баланджара с Варачаном помимо уже озвученных имеется еще один ключевой аргумент. На территории равнинного Дагестана к северу от Дербента христианские культовые сооружения были выявлены только на Верхнечирюртовском могильнике – некрополе одноименного городища (близ Гелбаха), где были открыты остатки четырех церквей VI-VII вв. (Магомедов 1979: 27). Их можно считать наиболее ранними христианскими храмами, известными на территории Дагестана. В других предложенных местах локализации города Варачан свидетельств существования церквей не выявлено. Также отметим указанные М.Г. Магомедовым параллели между сведениями “Истории страны Алуанк” о церковном строительстве в Варачане и фактом обнаружения в ходе археологических раскопок четырех церквей именно в Гелбахе, на территории Верхнечирюртовского курганного могильника (Магомедов 1983: 167).

Обращает на себя внимание и упоминание в “Истории страны Алуанк” кладбища в Варачане под названием Даркунанд (Мовсэс Каланкатуази 1984: 131). Исходя из того, что расположенный в 2 км ниже Гелбаха (Верхнего Чирюрта) населенный пункт Нижний Чирюрт местные жители называют Дарагун, напрашивается аналогия с данным названием. Существует, впрочем, гипотеза о связи названия Дарагун с обозначением рода войск – “драгуны” и расположением в этой местности Нижегородского драгунского полка. Вместе с тем, подобных названий в аварской топонимии не наблюдается, несмотря на расположение на месте бывших русских военных укреплений целого ряда аварских населенных пунктов – все они сохранили старые названия местностей. Однако, главным аргументом в пользу того, чтобы считать Варачан вариантом названия Баланджар, нам все же видится наличие в районе Гелбаха остатков церквей.

В данном районе, судя по сообщению ал-Табари в VI в. проживали этнические общности, обозначенные как “абхаз” (вариант: “абджар”) и “бурджан”, отмечая также термин “баланджар”, который носит географический характер (*The History of al-Ṭabarī* 1999: 151, 153). Если первые, по предложенной нами трактовке могут отождествляться с аварцами, то вторые, согласно последним исследованиям, являются “потомками массагетов – древних насельников Южного Урала и Приаралья” и отождествляются с барсилами, обнаруживая родство с аланами (Хамидуллин 2016: 237-240). В свете этого обстоятельства становится понятным описание языческих культов, существовавших в Варачане, согласно “Истории страны Алуанк”. Здесь поклонялись некоему богу Куару, считая человека или животное, сраженных молнией, посвященной ему жертвой (Мовсэс Каланкатуази 1984: 131). Данное божество можно идентифицировать с упомянутым в авароязычной надписи XI в. на основе грузинской графики, божеством *Гъугъай* (кикај; авар. – “Гром”), использованным вместо грузинского “*Опало*” (бог) (Хапизов 2019: 256-257). Это предполагает существование в дохристианской Аварии культа Бога-громовержца. А. Новосельцев полагает, что Куар – имя иранское, но в то же время признает, что “известную аналогию ему подыскать нелегко” (Новосельцев 2017: 133). Название это предлагается возводить к среднеперсидскому *Xwar* (“солнце”), однако в источнике нет никакой связи описываемого культа с этим небесным светилом. С Куаром связываются четыре природных явления – молния, гром, небесный огонь и сильные дожди и все они являются антиподами солнца.

Вместе с тем, Мовсэс Каланкатуази сообщает, что в Варачане молились “какому-то, огромному и безобразному богу”, который неоднократно назван “Аспандиатом”, а для характеристики его “безобразности” применен термин “Тангри-хан” (Мовсэс Каланкатуази 1984: 131), который вероятно использован для сравнения его с языческими культурами тюрков. Ему в жертву приносили коней, которых сжигали на кострах, а во время похорон устраивали скачки и ристалища. Автор “Истории страны Алуанк” прямо указывает и на дуализм традиционных верований жителей Варачана: они приносят

лошадей в жертву “дикому исполину Аспандиату”, и “также почитают богом и называют спасителем молнию небесную, которая сверкает во время грома” (там же: 126).

Упомянутый в источнике “Аспандиат” – это конечно же вариант среднеперсидского Spandadāt (“рожденный благочестием”), т.е. герой иранского эпоса, воспетый в поэме “Шах-намэ” Фирдоуси – автора начала XI в. На языке фарси Спандадат известен как Исфандиар (اسفنديار). Интересно, что он же упомянут и в хронике “Дербенд-намэ”, в качестве основателя и древнего правителя Гелбаха, расположенного на реке, названной этим Исфандиаром Akhag-ul-hol (это название М. Алиханов-Аварский считает правильным читать как Аварул-ор, т.е. в переводе с аварского языка – “Аварская река”) (*Дербенд-наме* 2007: 94).

На наш взгляд, приведенная в средневековых дагестанских письменных источниках древняя легенда об основании Гелбаха Исфандиаром является отголоском древнего иранского культа поклонения богу Аспандиату. Примечательно также, что в Дагестане именно у аварцев фиксируются древние культы, имеющие прямые аналогии с описанными в “Истории страны Алуанк”. А.В. Гадло указывает на схожесть погребальных обрядов Варачана описанным арабскими авторами IX-X вв. ритуальным погребальным сражениям в Сарире (Гадло 1979: 148).

Согласно этнографическим материалам Г.Ф. Чурсина, “по рассказам стариков, до утверждения ислама, у аваров существовал обычай хоронить вместе с умершим мужчиной и его лошадь. Рассказы эти подтверждаются раскопками старинных могил” (Чурсин 2014: 49). Это утверждение подтверждается при обращении к материалам археологических исследований, фиксирующих обряд погребения коня с человеком, который следует рассматривать как отражение развитого культа коня, существовавшего в древности в Дагестане и нашедшего отражение в артефактах VIII-X вв. (Давудов 2011: 80). Появившееся в эпоху железа коневодство в Нагорном Дагестане, вылилось затем в своеобразный культ коня (Пикуль 1967: 162). Его появление, на наш взгляд, в значительной степени объясняется следствием влияния ираноязычных племен сармато-маскутского круга, поселившихся в Северном Дагестане к северу от нижнего течения Сулака, и тесно контактировавших с племенем Awhag в районе Гелбаха.

Археологические исследования, проведенные в районе Гелбаха в 1957 г. Н.Д. Путинцевой, позволили ей сделать вывод о том, что **все погребения**, независимо от типа, принадлежат **местным дагестанским племенам**, которые, живя бок о бок с пришельцами, подверглись этническому и культурному влиянию иноплеменников. Особенности культурного облика Верхнечирюртовского могильника, по мнению Н.Д. Путинцевой, позволяют выделить его из числа синхронных памятников Дагестана и отнести комплекс к локальному варианту **дагестанской автохтонной культуры** (Путинцева 1961: 263). А.В. Гадло также считает, что культура Терско-Сулакского района V-VII вв. “своими корнями уходит в местную восточнокавказскую культуру предшествующего времени”, подчеркивая при это, что “она не является культурой оседающих кочевников” (Гадло 1979: 202). А при определении “этнополитической принадлежности памятников так называемой верхнечирюртовской культуры”, А.В. Гадло поддерживает точку зрения Д.М. Атаева, считавшего что оборонительные сооружения в этом районе могли представлять политическую границу царства Сарир (там же: 203).

Последующие раскопки и исследования грунтового и курганного некрополей Верхнечирюртовского городища, показали их принадлежность кочевым племенам (Магомедов 1977), вероятно, представленным маскуто-аланским кругом.

Антропологические типы, представленные в могильнике Верхний Чирюрт, представляют коренной дагестанский тип, связанный с древним пластом автохтонного населения обширного этнокультурного региона, в границы которого входят как предгорья, так и горные районы Дагестана. Единичные исключения, в виде нескольких черепов с монголоидными чертами из Гелбаха (Верхнего Чирюрта), только подтверждают общую

картину автохтонности основной массы населения равнинного и предгорного Дагестана, однородного по своим антропологическим данным с образцами из могильников, раскопанных в горном Дагестане (Гаджиев 1965: 91-92).

Наконец необходимо отметить, что несмотря на попытки М.Г. Магомедова представить Верхнечирюртовское городище столицей Хазарии, его гипотеза подверглась критике и не была поддержана специалистами. Согласно последним исследованиям В.С. Флёрова – специалиста по Хазарии и в целом раннесредневековой археологии юга Восточной Европы, на Верхнечирюртовском городище “выделить что-либо... непосредственно из творческого наследия собственно хазар на имеющемся сегодня материале не представляется возможным” (Флёров 2011: 129-132). Обращаясь к вопросу о принадлежности местной материальной культуры к Хазарии, он обращает внимание на её несоответствие салтово-маяцкой, т.е. признанной культуре Хазарского каганата. Также он обращает внимание на то, что “в Дагестане совершенно иные корни строительных традиций, иной строительный материал, нежели на Дону. Большинство крепостей Западного Прикаспия основано не хазарами, не в хазарское время, но раньше. Хордадбех прямо сообщает о строительстве Бланджара и Самандара Анушировичем (531-578 гг.)”. По мнению В.С. Флёрова, стены Гелбаха вероятно были возведены в Сасанидскую эпоху, чтобы отсечь предгорья и горы Дагестана от приморской низменности (там же). Автохтонность местного населения подтверждают и армянские источники. Так армянский епископ Степаннос Орбелян пишет: *“В это время пришло во дворец спешное уведомление, что многочисленные войска хазиров, выйдя через ворота Чола, достигли нашей (Армении) страны. И собрал царь персидский Шапух несметное войско из Сирии, Хорасана и Хорезма, а еще больше из храбрецов персидского наханга Атрпатакан, из Армении, Вирка, Алуанка, из двенадцати диких племен высоких, покрытых льдами вершин Кавказа. И выступил, пошел с несчетным множеством [войск] против них войной”* (Степанос Орбелян 2020: 44).

Таким образом, письменные источники и археологические материалы позволяют предполагать, что расположенный на р. Сулак на границе гор и равнин, средневековый город был известен в местных дагестанских источниках как Гелбах, арабо-персидских – как Бланджар и армянских – как Варачан. Население города и его окрестностей было представлено местным коренным населением (Awhar) и ираноязычными племенами бурджан (одно из подразделений племенного объединения маскутов). Религиозные культы также были представлены местным божеством грома и молнии Куар (аварское Гугай) и привнесенным иранским божеством Аспандиат, чье почитание нашло отражение в древней легенде об основании Гелбаха Исфандиаром. Начиная с IV в. среди маскутов и аварцев (Aurhazk) начинают действовать христианские миссионеры, добившиеся лишь частичного успеха. Несмотря на наличие представлений о христианстве, жители Варачана и его округа продолжали придерживаться традиционных культов, посвященных богам Куару и Аспандиату. В 685 году состоялась крупная миссия во главе с епископом Израилом, которая добилась искоренения прежних культов и усиления роли христианства, добивавшейся статуса единственной религии. Однако, несмотря на все попытки, христианство оставалось лишь одним из элементов комплекса местных верований, начиная с VIII в. ставшего включать и ислам.

М.Г. Магомедов находит целый ряд аналогий между церквями, выявленными близ Гелбаха и традициями армянской храмовой архитектуры, на основании чего делает вывод об их “генетической связях”. По его мнению, эти аналогии отражают “совпадение оттенков религиозного направления, в данном случае связанного с монофизитством” (1983: 167-169). В пользу данного предположения говорит, на наш взгляд, также наличие в аварском языке термина *хъанч* (авар. – “крест”), которое имеет армянское происхождение и говорит о генезисе христианской культуры в Сарире.

Помимо Гелбаха былое функционирование церквей показывают и результаты археологических раскопок в Аркасе – крупном (26 га) средневековом городе Сарира. Это два культовых здания, построенные, предположительно в XI-XIII вв., а в конце XIV в. превращенные в мечети (Атаев/Гаджиев/Сагитова 1989: 114-122). Близость памятников христианской культуры северных аварских районов (Гелбах, Аркас) с аналогичными памятниками Хунзахского плато (Магомедов 1979: 201), свидетельствуют о преемственности христианской культуры на территории Сарира.

В этой связи, М.Г. Магомедов полагает, что на раннем этапе – в VII-IX вв. очаги христианства в Дагестане были связаны с Албанией и Арменией. А на втором этапе, более широкое распространение христианства в Дагестане в XI – XIV вв. связано с активностью грузинской церкви (Магомедов 1983: 172). Об этом свидетельствует и пример определённого генезиса христианской религии в Кавказской Албании, отмеченный в армянских источниках. Согласно Иованессу Драсханакертци, в 910 г. царем Алванка “на северо-востоке Кавказа” являлся Атрнерсех, а великим ишханом – Саак. Он же указывает, что “они из нашего народа и паства пажити нашей” (Иованнес Драсханакертци 1986: 161), т.е. придерживаются христианства армянского толка. Но уже его сын от Динар, дочери Адарнарсэ Багратиони из Тао-Кларджети или Тайка Кхарджка (юго-западная Грузия или северо-западная Армения⁴), известный под именем Ишханик (943-959) (*Очерки истории Грузии* 1988: 274) под воздействием своей матери ввел в царстве вместо “армянского” толка христианства, “грузинское”, т.е. диофизитское вероисповедание (Мухелишвили 1962: 38-40).

Очевидно, что в X в. аналогичные процессы проходили и в Сарире. При описании вышеуказанного похода “Бера”/Байара, армянские источники увязывают это действо с требованием освятить вновь построенную церковь св. Апостолов в Карсе по халкедонитскому чину. Учитывая, что в 930-е гг., при анийском армянском царе Абасе (929-953) произошел разрыв союза Византийской империи и Армении, а также начавшиеся тогда же гонения на армянских монахов-монофизитов в Византийской империи, откуда они массово прибывают в Анийское армянское царство, становятся очевидными корни указанного конфликта и проходивших тогда процессов в христианском мире Кавказа. Поскольку церковь в Ани была освящена в 931-932 гг., то поход тоже прошел в этот период и наверняка был инспирирован Византией, стремившейся покончить с независимостью Армянской церкви (Виноградов/Белецкий 2015: 70-72). Наверняка и переход от монофизитства к диофизитству в “Алванке”, произошедший в 930-е гг., а также аналогичный процесс в Сарире – следствие политики Византийской империи.

Наибольшего распространения среди аварцев православное христианство достигло в XI-XIV вв. Этот период характеризуется в грузино-аварских взаимоотношениях тесными торгово-экономическими, культурными связями, также нередко были примеры совместных военных походов, т.е. участия аварских отрядов в походах грузинских царей. В частности, в 1123 г. Давид Строитель в своем походе на Ширван использовал горцев Дагестана (Картлис Цховреба 2008: 194).

Вплоть до середины XIII в. христианство сохраняло свои позиции в районе Гелбаха (есть сведения XIX в. о сохранившихся здесь развалинах церкви), в частности около соседнего аварского селения Миатли были выявлены христианские погребения XII-XIII вв. (Атаев 1963б: 207-208). Вероятно, в 1247 г. в результате газийского похода он был разрушен, а его удельный правитель Кахру, брат царя Сарира Сураката, был убит. В самом начале XIV в. ислам стал официальной религией, хотя вплоть до 1365 г. в его столице Хунзахе имелись христиане (Хапизов 2017: 22-31). В другом христианском центре – Гидатле, ислам распространился в 1475 г. и уже далее этот процесс принял необратимый

⁴ О вопросах литературы, терминологии и географии армян-халкидонитов см. Арютунова-Фиданян 2013.

характер. До конца XV в. население почти всего Нагорного Дагестана уже приняло ислам, сведя на нет все попытки грузинских миссионеров реанимировать былое влияние православного христианства.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алемань А. (2003), *Аланы в древних и средневековых письменных источниках*, Москва.
- Артамонов М.И. (1962), *История хазар*, Ленинград.
- Арютунова-Фиданян В.А. (2013), “Армяне-халкедониты”, *Вестник ПСТГУ, Филология*, вып. 5 (35), Москва: 9-20.
- Атаев Д. (1963а), “Основные итоги историко-археологического изучения средневековой Аварии”, *Ученые записки ИИЯЛ им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР*, т. XI (серия историческая), Махачкала: 191-192.
- (1963б), *Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии)*, Махачкала.
- Атаев Д.М./Гаджиев М.С./Сагитова М.Д. (1989), “Культовые сооружения Аркаса”, *Древняя и средневековая архитектура Дагестана*, Махачкала: 114-122.
- Бартольд В.В. (1963), *Сочинения*, т. II, ч. I., Москва.
- Вахушти Багратиони (1997), *Атлас Грузии (XVIII век)*, Тбилиси.
- Виноградов А.Ю./Белецкий Д.В. (2015), *Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства. Конец VIII–X в.*, Москва.
- Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию – писателя XI столетия* (1864) (пер. с арм. и коммент. Н. Эмина), Москва.
- Гаджиев А.Г. (1965), *Происхождение народов Дагестана по данным антропологии*, Махачкала.
- Гаджиев М.Г./Давудов О.М./Шихсаидов А.Р. (1996), *История Дагестана с древнейших времен до конца XV в.*, Махачкала.
- Гаджиев М.С. (1992), “О местоположении Варачана”, *РА*, 2: 29-35.
- (2001), “Миссия епископа Израела и вопросы исторической географии Кавказской Албании”, *Северный Кавказ: историко-археологические очерки и заметки. Материалы и исследования по археологии России*, вып. 3, Москва: 162-170
- (2002), *Древний город Дагестана: Опыт историко-топографического и социально-экономического анализа*, Москва.
- Гадло А.В. (1979), *Этническая история Северного Кавказа IV – X вв.*, Ленинград.
- Давудов О.М./М.М. (2011), *Художественный металл западного Дагестана VIII – X вв. (зооморфные пряжки)*, Махачкала.
- Дербенд-наме: историческая хроника* (2007) (под ред. М. Алиханова-Аварского, вступ. ст. и комм. А.Р. Шихсаидова), Махачкала.
- Еремян С.Т., “Моисей Каланкатуйкский о посольстве албанского царя Вараз-Трдата к хазарскому Хакану Алп-Илитверу” (1939), *ЗИВАН СССР*, т. VII, Москва-Ленинград: 129-155.
- Иованнес Драсханаркертци (1986), *История Армении* (пер. с древнеарм., вступ. ст. и коммент. М.О. Дарбинян-Меликян), Ереван.
- История Армении Фавстоса Бузанда* (1953), (пер. с древнеармян. и комм. М.А. Геворгяна, под ред. С.Т. Еремяна), Ереван.
- Картлис Цховреба* (2008), (под ред. Р. Метревели), Тбилиси.
- Котович В.Г. (1974), “О местоположении раннесредневековых городов Варачана, Беленджера и Таргу”, *Древности Дагестана*, Махачкала: 191-196.
- Криштопа А.Е. (2007), *Дагестан в XIII – начале XV вв.*, Москва.
- Магомедов М.Г. (1977), “Верхне-Чирюртовский курганный могильник”, *Археологические памятники раннесредневекового Дагестана*, Махачкала.

- (1979), “Раннесредневековые церкви Верхнего Чирюрта”, *Советская археология*, 3: 186-202.
- (1983), *Образование Хазарского каганата (по материалам археологическим исследований и письменным данным)*, Москва.
- Малашев В.Ю./Гаджиев М.С./Ильюков Л.С. (2015), *Страна маскутов в западном Прикаспии. Курганные могильники Прикаспийского Дагестана III – V вв. н.э.*, Махачкала.
- Минорский В.Ф. (1963), *История Ширвана и Дербенда X-XI веков*, Москва.
- Мовсес Хоренаци (1990), *История Армении* (пер. с древнеарм., введ. и прим. Г. Саркисяна, отв. редактор С. Аревшатян), Ереван.
- Мовсэс Каланкатуаци (1984), *История страны Алуанк* (пер. с древнеарм., пред. и комм. Ш.В. Смбатяна), Ереван.
- Мухелишвили Д.Л. (1962), *Из исторической географии Восточной Грузии (Шаки Гогарена)*, Тбилиси.
- Новосельцев А. (2017), *Хазарский каганат*, Москва.
Очерки истории Грузии (1988), т. II: *Грузия в IV–X веках*, Тбилиси: 274.
- Пигулевская Н.В. (2011), *Сирийская средневековая историография: исследования и переводы* (2-е изд., исправ. и доп.; сост. Е.Н. Мещерская), СПб.
- Пикуль М.И. (1967), *Эпоха раннего железа в Дагестане*, Махачкала.
- Плетнева С.А. (1976), *Хазары*, Москва.
- Путинцева Н.Д. (1961), “Верхнечирюртовский могильник (предварительное сообщение)”, *Материалы по археологии Дагестана*, т. II, Махачкала: 248-264.
- Степанос Орбелян (2020), *История дома Сисакан* (пер. с древнеарм., предисловие и комментарии М. О. Дарбинян, ред. С. С. Аревшатян), Ереван.
- Тахнаева П.И. (2012), *Аргвани: мир ушедших столетий*, Москва.
- Товма Арцруни (2001), *История дома Арцруни* (пер. с древнеарм., вступ. статья и комментарий М.О. Дарбинян-Меликян, отв. редактор С.С. Аревшатян), Ереван.
- Флёров В.С. (2011), “Города” и “замки” Хазарского каганата. *Археологическая реальность*, Москва.
- Хамидуллин С.И. (2016), *Бурджаны: источники, история изучения, гипотезы* (диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук), СПб.
- Хапизов Ш.М. (2011), *Поселения Джарского общества (историко-географическое и этнографическое описание микрорегиона в Восточном Закавказье)*, Москва.
- (2017), “К вопросу об исламизации Сарира и личности Абуमुслима ал-Хунзахи”, *Вестник ДНЦ РАН*: 22-31.
- (2019) “Аварские грузинографические надписи XI-XIV вв.”, *Материалы Международного V конгресса кавказоведов*, Тбилиси: 256-257.
- Хапизов Ш.М./Шехмагомедов М.Г. (2016), “Кладбище поселения Чолода, как источник по истории и антропонимии горной Аварии“ (2016), *CAUCASO-CASPICA: Труды Института автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона*, Ереван: 113-124.
- Чурсин Г.Ф. (2014), *Очерки по этнологии Кавказа*, Москва.
- Шихсаидов А.Р./Айтберов Т.М./Оразаев Г.М.-Р. (1993), *Дагестанские исторические сочинения*, Москва.
- Hudud al-'Alam. 'The Regions of the World'. A Persian Geography 372 A.H. – 982 A.D.* (1037), (trans. and explained by V. Minorsky), Oxford.
- Marquart Y. (1903), *Osteuropaische und ostasiatische Streifzuge*, Leipzig.
- The History of al-Tabarī (Ta'rikh al-rusul wa'l muluk)* (1999), vol. V (translated and annotated by C.E. Bosworth), New York.

DOI 10.48200/9789939672694_27

ГОРОД ДЕРБЕНТ В АРМЯНСКИХ ИСТОЧНИКАХ*

Шахбан Хапизов

*Институт истории, археологии и этнографии,
Дагестанский научный центр РАН, Махачкала*

Лусине Туманян

Матенадаран им. Месропа Маштоца, Ереван

Abstract

Armenian historiography contains limited but valuable information on Derbent. The Derbent pass is mentioned in the Armenian sources as *Chor (Chol'a)*, “Hunni Pass”, “Aluank/Aghwank Pass”. Obviously, those do not designate the same place, as Chor had existed before Derbent (founded in VI c.) and was situated a little south from the town. Movses Kaghankatvatsi (X c.) provides more detailed information on Derbent. He refers to the spread of Christianity in this region by the Apostle Yeghishe and later, by Saint Grigoris, as well as to the preaching activity of Mesrop Mashtots in the region. Movses Kaghankatvatsi also mentions the Arab-Khazars wars in the VII-VIII cc., when the city was attacked by both Arabs and Khazars. Less information about Derbent is provided by other Armenian historiographers – Ghevond (VIII c.), Movses Kaghankatvatsi (X c.), Kirakos Gandzaketsi (XIII c.), Stepanos Asoghik (XI c.), anonymous Sebastatsi (XIII c.), and Mkhitar Ayrivanetsi (XIII c.). The authors mention the capture of Derbent by the Arabs and its transformation into a stronghold of the Arab Caliphate on its northern borders.

Keywords: Derbent, Caucasian Albania, Chor, Gates of Huns, Movses Kaghankatvatsi, Apostle Yeghishe, North Caucasus, Maskuts

Абстракт

Несмотря на ограниченное количество сведений о Дербенте в армянской историографии, данные эти являются весьма ценными. Дербентский проход упоминается в армянских источниках как *Чор (Чола)*, “хонские врата” и “Алуанские врата”. Очевидно, что это не один и тот же населенный пункт, поскольку Чор существовал еще до основания Дербента в VI в. и располагался немного южнее этого города. Наибольший объем информации о Дербенте содержится у историка X века Мовсеса Каланкатуаци. Упоминания содержат информацию о распространении христианства в этом крае апостолом Егише и впоследствии – святым Григорисом, а также о проповеднической деятельности здесь Месропа Маштоца. Мовсес Каланкатуаци также рассказывает о Дербенте в контексте арабско-хазарских войн VII-VIII вв., когда город штурмовали обе стороны. Меньше информации содержится у других средневековых армянских авторов – Гевонда (VIII век), Киракоса Гандзакеци (XIII век), Степаноса Асохика (XI век), Себастаци (XIII век), Мхитара Айриванеци (XIII век). Авторы упоминают о взятии арабами Дербента и превращении его в опорный пункт Арабского халифата на северных его границах.

Ключевые слова: Дербент, Кавказская Албания, Чор, Врата Гуннские, Мовсес Каланкатуаци, апостол Егише, Северный Кавказ, маскуты

* Исследование выполнено при финансовой поддержке КН РА и РФФИ (РФ) в рамках совместной научной программы N 20RF-148 и N 20-59-05010 соответственно.

Армянские письменные источники предоставляют целый корпус сведений о Дербенте, в частности, помогающих воссозданию ранней истории города. Интерес к Дербенту был обусловлен, помимо прочего, и тем, что город-крепость расположен в стратегически важном и топографически удобном месте Прикаспийского пути, через который проходил самый удобный маршрут через Кавказ. При более широком рассмотрении Дербентский проход связывает и Восточную Европу с Передней Азией. Еще до основания Дербента проход этот назывался в армянских источниках “Вратами Чора”, позже – “Гуннскими вратами” или “Алуанскими вратами”. Автор “Армянской Географии” (арм. “Ашхарацуйц”)¹ в части описания маскутов передает и сведения о Дербенте: “Маскуты, у самого Каспийского моря, куда доходят отроги Кавказа и где воздвигнута Дербентская стена, громадная твердыня в море” (Армянская география 1877: 38).

История города знает немало потрясений, повлиявших на историческое развитие и этно-конфессиональный состав населения Дербента. Как известно, Дербент был частью исторического Алуанка (Aghvank, Кавказская Албания). В более позднее время путешественник Абу Хамид ал-Гарнати, посетив Дербент в 1131 г., отмечает, что его жители разговаривали на разных языках, главными из которых были дагестанские – лезгинский, табасаранский, даргинский, аварский и лакский, помимо них были также распространены арабский, персидский, осетинский (“аланский”) и тюркский языки [Шихсаидов 2008: 179-180]. Несмотря на полиэтничность города, наиболее многочисленной частью населения Дербента и его окрестностей, согласно Абу Хамиду ал-Гарнати, были табасаранцы: “... в стране Баб ал-абваб (живет) народ, называемый ат-Табарсалан” (apud: Рамазанов/Шихсаидов 1964: 60). В городе проживала и крупная армянская община. Поселения армян в районе Дербента, как и в других частях Алуанка, известны еще с раннего средневековья. В разные времена в городе Дербент были построены армянские церкви, было и есть армянское кладбище, а близ города находилась крепость Армен-кала (Погосян (Хахбакян) 2010: 87-98).

Историк Егише (V век.), описавший антииранское народное восстание в Армении в 449-451 гг., указывал на важность овладения восставшими находившегося под контролем Персии Дербентского прохода, который он называет “hОнские врата”. Согласно Егише, армянские войска под командованием Вардана Мамиконяна “направились к hОнским вратам, которыми завладели силою Персы, взяли и разрушили врата и перебили войска, что располагались внутри, а ворота вверили власти Ваhана, бывшего из рода царей Албанских”, затем отправили посла в “страну hОнов” (на территории современного Дагестана) и ко многим другим племенам, которые были их союзниками, на переговоры и заключения договоров – установления нерушимого союза (Егише 1971: 79-80).

Одно из первых упоминаний Чора принадлежит армянскому историку Мовсесу Хоренаци. Он рассказывает о воротах Чора, когда описывает набеги племен хазар и басилов под предводительством царя Внасепа. Когда они проникли за реку Куру, то были встречены многочисленными войсками армянского царя Валарша, который разбил их и отогнал обратно. Однако, хазары, вновь восстановив свои силы, вступили в битву и убили Валарша (198 г. н.э.) (Мовсес Хоренаци 1990: 114-115). Согласно тому же источнику, сын и наследник убитого царя – Хосров – с большим войском прошел ворота Чора и победил хазаров. Ворота Чора остались во власти армянского царя, и в знак своего господства он воздвиг каменный столп с греческой надписью, чтобы продемонстрировать покорность Риму.

Армянский летописец X века Мовсес Каланкатуаци или Дасхуранци в своей книге “История страны Алуанк” приводит сведения о том, что в районе Чола (Чор) еще в I веке предположительно проповедовал апостол Егише. Таким образом, армянская

¹ “Армянская География” (арм. “Ашхарацуйц”) приписывается армянскому историку V в. Мовсесу Хоренаци и армянскому ученому VII в. Ананию Ширакаци.

историография зафиксировала церковную традицию, согласно которой Егише, один из семидесяти учеников Иисуса Христа, в I веке был миссионером на Восточном Кавказе. Он, по преданию, пришёл с апостолом Фаддеем (по армянскому преданию, апостол Фаддей проповедовал в Армении, основал здесь христианские общины и принял мученическую смерть). Каланкатуаци пишет: “Ученик же его, святой Елиша, возвратился в Иерусалим и рассказал соапостолам о возделенном мученичестве его. Там, по внушению Святого Духа, Елиша был рукоположен [в епископы] святым Иаковом – братом Господним, первым патриархом Иерусалима. Затем, взяв себе в удел Восток, он из Иерусалима направился в Персию и, минуя Армению, пришел к мазкутам и стал проповедовать в [стране] Чола. И в разных местах учил он многих, возвещая о спасении” (Мовсэс Каланкатуаци 1984: 26). Мовсес Каланкатуаци также упоминает, что Егише проповедовал в Чоре, Лпинке и Алуанке: “Итак, первым распространителем просвещения среди нас был ученик святого апостола Фаддея святой Елиша, рукоположенный в Иерусалиме святым Иаковом. Он стал просветителем трех краев – Чора, Лпинка и Алуанка, где и кончил свою жизнь мученичеством” (Мовсэс Каланкатуаци 1984: 171). О том, что апостол Егише проповедовал христианство в Чоре, упоминает также епископ Ухтанес (X в.) в своей книге “История Армении” (Ухтанес 2011: 598).

В IV веке в Алуанке проповедовал христианство св. Григорис, католикос Алуанской церкви, внук армянского католикоса св. Григория I Просветителя. Григорис дошел до ворот Чора, вблизи Дербента и проповедовал маскутам, но по приказу их царя был подвержен мученической смерти на Ватнеанской равнине (Фавстос Бузанд 1953: 13-16). Там, в селе Нюгди для многочисленных паломников была возведена часовня имени св. Григориса (Джалалянц 1858: 418-419).² После обретения мощей святого Григориса, ученики перевезли их в Амарас (юг Арцаха) и похоронили там. Над могилой был построен монастырь, часовня которого сохранилась без изменений по сей день. Описание старой часовни в селе Нюгди в 1859 г. опубликовал Ростов Бек Ерзнкянц: “Длина часовни – 18 футов, ширина – 10, а высота – 20. В южной стене этой маленькой часовни открыто два окна, строение сводчатое, в интерьере – маленькие кирпичные арки, а в верхней части восточной стены висят старые изображения Распятия, Страстей Христовых и Богоматери без надписей. В центре святой часовни есть маленький купол, высота которого – 5 с половиной пядей, ширина – 3, а длина – 4. Имеет 3 очень маленьких окна и дверь на восточной стороне, поэтому в честь святых мощей, блаженных реликвий и счастливого мученика курят фимиам, купол имеет остроконечный шатер, который увенчан железным крестом” (Ерзнкянц 1859: 4-5, цитируется по: Геворкьян 2013).

По сведениям Мовсеса Каланкатуаци, в Чоре побывал и Месроп Маштоц, проповедуя христианство в соседних с Арменией странах: “Он возобновил и укрепил веру христианскую, распространив проповедование Евангелия в гаваре Ути, в Алуанке, в Лпинке, в Каспии, до ворот Чора, а также среди других племен, плененных [в свое время] Александром Македонским, который привел и поселил их близ великой Кавказской горы, – гаргаров и камичиков-эфталитов. Обратил их в веру [христианскую], обучил порядкам богопочитания, которому они были обучены прежде, но к тому времени позабыли” (Мовсэс Каланкатуаци 1984: 60). Этой цели служило и создание алфавита для одного из народов Алуанка: “Прибыли они к Месропу и с ними вместе [Месроп] создал письмена для изобилующего гортанными, грубейшими, варварскими и труднопроизносимыми звуками языка гаргарийцев” (Мовсэс Каланкатуаци 1984: 70).

В армянских источниках Чор упоминается и в 552 году, в контексте нашествия хазар. Находившийся тогда там Алуанский патриарший престол (католикосат) переехал в Партав. Это историческое событие упомянуто у того же Мовсеса Каланкатуаци: “После этого хазирь пленили страну Алуанк. Сожжены были церкви и книги Заветов. Затем, на

² В 1916 г. часовня была реконструирована, см., в частности, Геворкьян 2013.

втором году [царствования] Хосрова, царя царей, когда было положено начало армянскому летосчислению, в том самом году патриарший престол Алуанка был перенесен из города Чола в столицу Партав..." (там же: 71). Каланкатвацци также пишет, что перенесение престола произошло во время правления Алуанского патриарха Абаса: "Владыка Абас, перенесший престол хайрапетства из Чора в Партав в начале армянского летосчисления, из епископии Мец Иранка, правил сорок четыре года. Это при нем в начале грамот стали писать "католикос Алуанка, Лпинка и Чора"" (там же 171). Историограф Мхитар Айриванеци (XIII в.) также писал о переносе Алуанского патриаршего престола из Дербента в Партав (Мхитар Айриванеци 1860: 48-49).

В 621 году византийский император Иракий I начинает поход против царя Персии Хосрова II. Хазары в союзе с императором Иракием в 626 году напали на город Дербент, разрушив его. Штурм Дербента описан Мовсесом Каланкатуаци: "Но он с тревогой следил и видел, что произошло с большим [укрепленным] городом Чора, с воинами, сторожившими его, с мощными стенами, построенными за большие деньги персидскими царями, которые, изнузив свою страну [податями], с помощью строителей построили из различных материалов великолепное сооружение и закрыли проход между Кавказским хребтом и великим Восточным морем. И вот, при приближении вселенской ярости, которая еще предстояла всем нам, волны моря взбушевавшегося, катясь одна за другой, обрушились прежде всего на него и разрушили его до основания. Ибо, когда [сторожившие город воины] увидели страшное множество людей безобразных и широкоскулых, без ресниц, которые с длинными распущенными, как у женщин, волосами, мчались верхом на конях, страх великий объял их, тем более, когда увидели они, какие те искусные стрелки, как из тугих луков они обрушивали на их головы настоящий град стрел, как, подобно кровожадным волкам, свирепо набрасывались на них, безжалостно истребляя всех на улицах и в переулках города. Они не различали ни красивых и цветущих юных девиц и отроков, ни больных, ни немощных. Не щадили они ни калек, ни старцев. И не трогало нисколько их сердца усердие прильнувших к грудям убитых матерей младенцев, которые вместо молока сосали кровь [из ран] грудей. Напротив, как пламя, охватившее тростниковые заросли, они врывались в одну дверь и вылетали в другую, оставляя хищным зверям земным и птицам небесным довершать там злодеяние" (Мовсес Каланкатуаци 1984: 78-79).

Новый этап истории города связан с вторжением войск Арабского халифата в VII веке, когда первые арабские отряды в 642/643 г. появились у ворот Дербента. Вследствии этих вторжений сформировался эмират Арминия, в которую вошли основные территории Армении, Грузии и Алуанка, в том числе город Дербент (до 885 г.).

Следующая веха в истории Дербента, упомянутая в армянской историографии, – взятие Дербента войсками мусульманского халифата во главе с Муслимом по приказу халифа Сулеймана в начале VIII века. Разные армянские источники указывают эту дату с разницей в несколько лет. Гевонд (VIII в.) пишет: "На втором году своей власти Сулейман собрал многочисленное войско, поручил его военачальнику своему Муслиму и отправил его к воротам каспийским. Достигши места своего назначения (войска Исмаила) сразились с войсками гуннскими, занимавшими город Дербент. Они разбили (гуннов) и прогнали их, разрушивши стены и башни крепости. При разрушении крепостных стен, они нашли огромный камень, лежавший в основании их, на котором начертана была надпись следующего содержания: "Маркиан, самодержавный император, выстроил город и твердыню эту, истратив на то много талантов из сокровищ своих. В последствии сыны Исмаила разрушат их и возобновят на свои сокровища". Прочитав эту надпись на камне они перестали разбивать стены и, набрав каменщиков, снова выстроили разрушенную стену" (Гевонд 1862: 27-28).

В свою очередь, Мовсес Каланкатуаци пишет: "А спустя еще три года пришел Мслиман, разрушил Дарбанд и вышел к хазирам... В сто восьмидесятом году [армянского]

летосчисления тот же Мслиман вновь отстроил Дербанд для защиты тачиков, но дворец католикоса Восточного края не разрушил. Он и поныне стоит там” (Мовсэс Каланкатуацци 1984: 161).

Это историческое событие зафиксировали и другие армянские историографы. Киракос Гандзакечи (XIII в.) в книге “История Армении” пишет: “Затем [власть перешла] к сыну его Велиду, а потом – к Сулейману. Этот захватил Дербент и приказал разрушить стену [городскую]. И когда разрушали [стену], нашли камень, на котором было написано: “Я, император Манквон, построил сию городскую башню на свои деньги. Впоследствии она будет разрушена сынами Измаила и [снова] построена на их деньги”. Увидев этот камень, они перестали разрушать и снова начали закладку [стен]” (Киракос Гандзакечи 1976: 71). Об этом событии писали Степанос Асохик (XI в.) (Степаноса Таронский Асохик 1864: 95) и Аноним Себасти (XIII в.) (Аноним Себасти 1956: 128). Самуэл Анеци в своей “Хронографии” пишет: “722 г. /169 г. арм. летоисчисления/ Сулейман завоевал Дербанд” (Самуэл Анеци 2014: 157), а Мхитар Айриванеци (XIII в.) отмечает: “Сулиман разрушал Дербанд и по-новому построил” (Мхитар Айриванеци 1860: 51). О том, что был найден камень с надписью Маркиана, говорят только армянские источники (Козубский 2012: 65-66). По содержанию вышеприведенных данных можно сделать вывод, что армянские историки считали завоевавшего Лазику (в западной Грузии) Византийского императора Маркиана (450-457) строителем стен Дербента.

Дербент был и важной ареной армянско-дагестанских взаимоотношений. Так, Маттеос Урхайеци (Матфей Эдесский) в своей “Хронографии” (XI в.) приводит сведения об армянских царях, правивших в Дербенте в XI веке (Маттеос Урхаеци 1898: 231). Первое упоминание датируется 961 годом и связано с торжествами в честь коронации Гагика в столице Багратидов Ани: “Пригласили всехвального владыку Йовһаннэса, католикоса страны Албании, и вместе с ним сорок епископов; и великопышной властью пригласили Филиппоса, царя Албании, мужа божественного и святого, сына Гошазгака, сына Вачагана, которые были царями страны Албанской” (там же: 3-4). Далее Маттеос Урхайеци обращается к этому вопросу при описании событий 1085 года – разногласиях в Армянской церкви и возникновению конкурирующих или неканонических католикосатов. Автор отмечает, что подобный разлад не был перенесен в Албанию, которая именуется “Глубинной страной Армении” и является престолом св. Апостола Фаддея. В связи с этим он упоминает о перенесении албанского католикосата из Партава в Гандзак и называет имена пяти католикосов (конца X–нач. XII вв.): владыки Ованнес, Георг, Овсеп, Маркос, Степаннос.

Автор упоминает и трех царей Албании: Гагик, Дажид и Кюрике, которые восседали в Армении, городе Лорэ, после чего добавляет список армянских царей Дербента: “Были и другие армянские цари в стране Дербанд, что именуется [и страной] Капанк³, граничащей с Озами и Аланами, которые были царями непорочной и святой религии, упоминаемыми во [время] святой мессы вместе с другими боголюбивыми царями, [и] чьи имена суть: Вачаган и сын его Гошактак, Филипэ, сын Гошактака, Севада, сын Филипэ, Сенекарим, сын Севады, Григор, сын Сенекарима, который был еще жив, когда мы писали эту нашу рукописную книгу” (Маттеос Урхаеци 1898: 231; Бархударян 2011: 98). Как отмечает С. Бархударян: “Время окончания труда Маттеоса Урхайеци достоверно установлено в научной литературе, это – 1136 год, и поэтому последний из сменявших друг друга шести дербентских царей, Григор, должен считаться еще правившим в этом году” (Бархударян 2011: 98).

В XIII веке Кавказ стал ареной разрушительных походов монголов. Киракос Гандзакечи описывает столкновение монголов и грузинских войск в 1220 году. Он пишет, что “татарские” войска прошли через Дербент в Южный Кавказ и направились в Грузию и

³ *Капанк* (Կապան) по-армянски означает “проход”, “ущелье”.

Армению, но царь Грузии Лаша и армянский военачальник Иване Закарян одержали победу над монголами: “В 669 (1220) году, когда грузины еще гордились победой..., нежданно-негаданно появилось огромное множество войск в полном снаряжении и, пройдя быстрым ходом через Дербентские ворота, пришло в Алуанк, чтобы оттуда проникнуть в Армению и Грузию... Тогда царь грузинский Лаша и великий военачальник Иванэ, собрав войско, выступили войной против них... В другой раз собрал царь грузинский войско, еще более многочисленное, чем в первый раз, и вознамерился дать бой неприятелю. А [татары], взяв с собой жен, детей и все свое имущество, намеревались пройти через Дербентские ворота в свою страну. Но мусульманское войско, находившееся в Дербенте, не пропустило их. Тогда они перевалили через Кавказские горы по неприступным местам, заваливая пропасти деревьями и камнями, имуществом своим, лошадьми и военным снаряжением, переправились и вернулись в свою страну. И звали их предводителя Сабата Багатур” (Киракос Гандзакети 1976: 137-138).

Сохранилась армянская рукопись, по содержанию и конструкции имеющая форму Сборника и переписанная в Дербенте в 1776 году (Каталог рукописей Матенадарана, т. 1, 1965: 1243). Согласно приведенным в колофоне рукописи сведениям, её переписчик основателем города считает Александра Македонского: “город крепости Дарбанд, которую называют строением Македонского” (Матенадаран, рук. № 4410: 11).

В армянской научной среде интерес к городу сохранялся и в XIX веке, когда Дербент и его окрестности посещали для изучения памятников армянской культуры различные исследователи, в том числе Саргис епископ Джалалянц, Ростом Бек Ерзнкянц, Макар епископ Бархударянц. В конце XIX века епископ Макар Бархударянц составил ценные труды, посвященные описанию ряда регионов: “Арцах”, “Страна Алуанк и ее соседи”. Во время своего путешествия в Дагестан он расшифровал 27 армянских надписей, датированных периодом с 571 по 1721 гг., на могилах, стенах и разных сооружениях.

Бархударянц отмечает, что крепость Дербента имеет восемь ворот, три из которых находятся на северной стене, а пять – на южной. Северные ворота: Даш-капы (“Каменные ворота”), Кырхлар-капы (“Ворота сорока”), Джарчи-капы (“Ворота Вестника”). Ворота на южной стене: Дубары-капы (Двойные ворота), Енги-капы (Новые ворота), Орта-капы (Средние ворота), Баят-капы (Старые ворота), Кала-капы (Крепостные ворота), из которых только двое последних сохранились. На фасадах всех ворот есть арабские и персидские надписи. Об этническом составе города в разные периоды истории Бархударянц пишет следующее: “Город Дербент существует более 2000 лет и довольно известен своим историческим и политическим прошлым. Городом долгое время правили армяне, с I-ого века до начала V века – кавказские албаны, в V веке – персы, в VI веке – хазары, в VII веке – снова персы, в VIII веке – арабы, в XI-XII – цари Алуанка Сенекерим и Григор, затем Тамерлан, затем персы и в настоящее время, значит, русские” (Бархударянц 1893: 116-117).

Бархударянц также полагает, что крепость существовала уже во II в. н.э. во время правления армянской ветви династии Аршкаидов (Вологез II/Вагарш II: 186–198; Хосров I: 198–17 и Трдат II: 217–252). Ниже приводится соответствующая цитата из его труда: “Но достоверная истина, что во время армянских царей Вагарша, Хосрова и Трдата уже были крепости Дербента и длинная стена для оборонительных целей. Согласно Егише и Каланкатуаци, персидские цари основательно отремонтировали различные части крепости Дербента. Правда, конечно, и то, что в дальнейшем арабы разрушили и вновь восстановили крепость. Все эти различные реконструкции видны на стенах крепости, кроме замка, существование которого уходит в глубокую древность и осталось ныне неизменным. В остальной части стены заметны следы различных времен: разнофактурность камней и архитектуры. Доказательством всего этого служат персидские и арабские надписи и львиная скульптура. До сих пор остается неизвестным только основатель города и крепости. На внешней стене северной стены 2-й крепости Дербента в саду господина

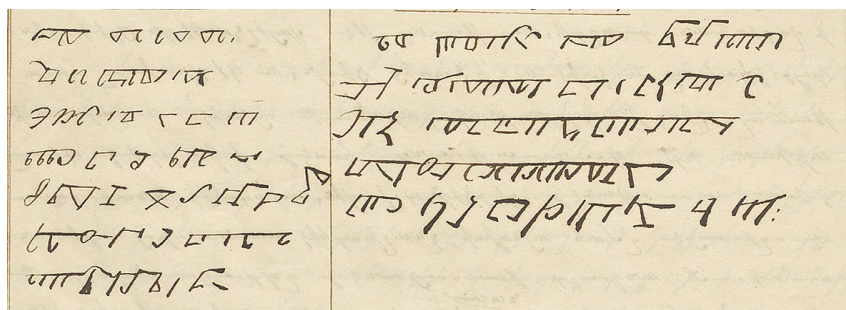
Андреаса Закаряна, мы нашли несколько букв, которые очень схожи с литературными формами алфавита Маштоца; по всей видимости это албанские буквы...” (там же: 119).

Эта надпись, которую впервые издал М. Бархударянц, и которая была переиздана в 1896 году Месропом епископом Смбабяном, вызвала интерес многих исследователей. Р.А. Ачарян полагал, что надпись зафиксирована куфическими буквами; А. Г. Шанидзе, Г. А. Климов и другие полагали, что буквы принадлежат албанскому алфавиту; исследовавшие надпись Й. Гипперт и В. Шульце указывали, что она отличается от албанских текстов. Проблема заключалась еще и в том, что исследователи не могли обнаружить опубликованную Бархударянцем надпись на стенах крепости Дербента. Дербентскую надпись обнаружили и расшифровали М.С. Гаджиев и В.М. Юсуфов. Она выполнена шрифтом куфи и представляет собой фрагмент 2 суры Корана: “Аллах – нет божества, кроме Него, живого, сущего. Не овладевает Им ни дремота, ни сон. Ему принадлежит то, что на небесах и на земле” (Гаджиев, Юсуфов 2011: 55-60).

Мы впервые вводим в научный оборот русский перевод произведения, автором которого является Саргис Джалалянц. В своем сочинении “Врата Аланские или врата Чора, которые персы называют Дербент” он красочно описывает крепость Дербента (Матенадаран, рук. № 2622: 308-312; Джалалянц 1858: 410-418):⁴ “На берегу Каспийского моря, на косогоре, расположена знаменитая и огромная ограда или крепость, которая является границей стран Алуанов и Гуннов. С северной стороны – ущелье, с юга – широкая равнина, с востока – простор море, с запада – Кавказский хребет, на котором и расположена величественная крепость. Великолепные стены этой крепости – с дорогостоящими строениями, с толстыми и широкими цоколями, все из тесаных камней – начинаются с этих высот и, простираясь с обеих сторон толщиной в 1750 обхвата, достигают Каспийского моря. На этой укрепленной территории проживают армяне, мусульмане и евреи. Длина окружности равна десяти тысячам шагов. Имеет двенадцать дверей, восемьдесят восемь вышек или башен. Высота стен – пятнадцать локтей, ширина стен – местами в два обхвата, а в середине длина – от северных ворот до южных – пятьсот шагов. На верхней части крепости – мощная цитадель, укрепленная двойными стенами, внутри которой есть широкий и глубокий колодец. В трех местах крепости с севера на юг стены разделяли крепость на несколько частей. Однако недавно эти перегородки снесли, и крепость стала одного уровня от одного конца до другого. Княжеский дворец или здание, которое построено на верхней части крепости, выглядит красиво и восхитительно. Отсюда можно увидеть широкое пространство моря, Ватинскую равнину и северные врата, называемые кафур [*qafur*]”.

Будучи хорошо знаком с армянской историографией, С. Джалалянц передает содержание уже известных сведений из армянских источников. В частности, о том, что здесь проповедовал и был замучен Григорис, что в этой крепости проживали армянские цари, а также о действовавшем в Дербенте Алуанском патриаршем престоле: “Во внутренней части крепости Дербента, у берега Каспийского моря, находятся земляные стены, построенные русским императором Петром Великим, после завоевания им Дербента. Вокруг углубленные окопы, рядом с которыми есть два огромных колодца для нужд армии, и их жилище: две маленькие комнаты, которые до сих пор бережно хранятся. На фасаде южных ворот большой стены – громадная статуя льва, сделанная из монолитного камня, лапы которого были поставлены на два камня, выходящих за пределы стен. Ниже этих ворот, на османских воротах есть не знакомая и не понятная мне надпись, которую я здесь записал”.

⁴ Значительно отредактированный вариант этой работы на армянском языке издан в 1858 году (Джалалянц 1858: 410-418).

Образец первый**Образец второй**

При исследовании данных надписей очевидно, что это арабографические надписи IX-XII вв., выполненные шрифтом куфи, приведенные С. Джалалянцем в перевернутом виде. Чтение их затрудняется тем, что списаны они человеком, не знавшим данной письменности, да и состояние надписей вряд ли способствовало качественному их копированию.

С. Джалалянц пишет: “Как видно, эти стены местами реставрировали персидские цари, и эти установленные камни отличались от огромных камней первой постройки. Вокруг крепости много османских и арабских гробниц, что следует из надписей. Памятниками, установленные на них похожи на армянские хачкары, за исключением того, что на них отсутствует крест. На северной стороне города, внутри кладбища, есть несколько неизвестных гробниц, называемых кырхлар [в авторском варианте - *ghrkhlar*]. Длина каждого из этих надгробий – двенадцать дюймов”.

Джалалянц отмечает, что основателем крепости некоторые считают Александра Македонского, другие – персидского царя Хосрова или Хазкерта, третьи – царей арабов или гуннов. Затем автор перечисляет произошедшие войны и многочисленные невзгоды, которые претерпел город во время набегов. По его мнению, город постоянно страдал от набегов завоевателей (упоминаются гунны, персы, арабы, османы), но, когда, наконец, город завоевали русские царские войска, в его истории начался мирный период. Автор завершает свое сочинение следующими словами: “Крепость Дербент, как древний старец, непрестанно рассказывает историю прошедших царей, безмолвно проповедует суету бренной жизни и указывает на величественных царей, славных князей, зажиточных купцов, которые появились как цветы на земле, а потом завяли, засохли и пали, как яркая звезда, когда-то сиявшая в небе, затем по прошествии времени рассеялись и исчезли, проникли в пространство вечности, были никем и остались никем, как быстрокрылые птицы, парящие в небесах, которые заметны лишь на короткий миг, а затем скрываются в облаках и исчезают” (Матенадаран, рук. № 2622: 308-312).

Таким образом, армянские исторические источники предоставляют в распоряжение исследователя материал для реконструкции как отдельных периодов истории Дербента, так и составления целостной картины прошлого — это края.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аноним Себастанци (1956), *Хронография, Мелкие хроники, XIII-XVIII вв.*, т. II, Ереван: 115-151 (на арм. яз.).
- Армянская география VII века по Р.Х. (1877), Санкт-Петербург.
- Бархударян С. Г. (2011), *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, Ереван.
- Бархударянц Макар епс. (1893), *Страна Алуанк и ее соседи*, Тбилиси (на арм. языке).

- Гаджиев М. С., Юсуфов В. М. (2011), “О так называемой дербентской албанской надписи”, *Вестник института ИАЭ*, № 3: 55–60.
- Гевонд (1862), *История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII века*, Санкт-Петербург.
- Геворкьян Д., *Часовня святого Григориса: памятник от истоков христианства*, https://sarinfo.org/news/novosti-sar/novosti-sar_2845.html (дата обращения: 10.10.2021).
- Джалалалянц С. (1858), *Путешествие по Великой Армении*, ч. 2., Тбилиси (на арм. яз.).
- Егишэ (1971), *О Вардане и войне армянской*, Ереван.
- Ерзнкянц Ростом Бек (1859), “Гора Абасова и часовня святого Григориса”, *Мегу Айастани*, № 1, Тбилиси: 4-6 (на арм. яз.).
- Киракос Гандзакечи (1976), *История Армении*, Москва.
- Козубский Е. И. (2012), *История города Дербента*, книга I, Баку.
- Матенадаран имени Месропа Маштоца, рук. № 2622: 308-312, “Врата Аланские или врата Чора, которые персы называют Дербент”.
- Маттеос Урхаеци (Матфей Эдесский), (1898), *Хронография*, Вагаршапат (на арм. яз.)
- Мовсэс Каланкатуаци (1984), *История страны Алуанк*, Ереван.
- Мовсес Хоренаци (1990), *История Армении*, Ереван.
- Мхитар Айриванеци (1860), *История Армении*, Москва (на арм. яз.).
- Погосян (Хахбакян) Г. (2010), “К вопросу о памятниках армянского наследия в Республике Дагестан”, *Регион и мир*, № 2, Ереван: 87-98.
- Рамазанов Х. Х./Шихсаидов А.Р. (1964), *Очерки истории Южного Дагестана. Материалы к истории народов Дагестана с древнейших времен до начала XX века*, Махачкала.
- Самуэл Анеци (2014), *Хронография*, Ереван, (на арм. яз.).
- Степаноса Таронский Асохик (1864), *Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия*, Москва.
- Ухтанес епископ (2011), *История Армении, Матенагирк һайоц*, т. 15, Ереван: 441-616 (на арм. яз.).
- Фавстос Бузанд (1953), *История Армении*, Ереван.
- Шихсаидов А. Р. (2008), *Очерки истории, источниковедения, археографии средневекового Дагестана*, Махачкала.

DOI 10.48200/9789939672694_37

ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ К КОНЦУ XIV ВЕКА

Самвел Маркарян

*Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) Университет, Ереван*

Abstract

The paper focuses on the situation in the Golden Horde at the end of the 14th century and reveals a number of external and internal historical factors resulted in the disintegration of its state system.

Keywords: Empire of Genghis Khan, the Golden Horde, Russians, Lithuanians, Batu Khan, Uzbek Khan, Tokhtamysh Khan, Timurleng

Аннотация

В работе анализируется состояние Золотой Орды в конце XIV в., делается попытка вскрыть ряд внешних и внутренних исторических факторов, приведших к дезинтеграции ее государственной системы.

Ключевые слова: Империя Чингиз-хана, Золотая Орда, русские, литовцы, хан Батый, хан Узбек, хан Тохтамыш, Тимурленг

Государство Золотая Орда появилось в поволжских степях в результате Великого западного похода в 1242-1243 г. Сами монголы называли его Улус Джучи, поскольку сам Чингиз-хан около 1207-1208 гг. выделил этому старшему своему сыну земли Западной Сибири от Иртыша на запад (Баргольд 1968а: 253-265, 565-566; Рашид ад-Дин 1952: 69-70). При этом западные пределы его владений были весьма нечеткими. Они определялись довольно расплывчато – как “все земли, которые удастся завоевать на Западе”. На курултае 1236 г. было решено начать на следующий год “Великий западный поход”. Начатый в 1236 г., поход продолжался до 1242 г.

По заведенной Чингиз-ханом традиции, в этом походе должны были принять участие все монгольские царевичи. В разных источниках упоминаются 11 царевичей-чингизидов, принявших участие в этом походе, хотя есть утверждение и о 14-ти царевичах-чингизидах в армии Батыя (Кычанов 2000: 39-40; он же 2001: 33-41; Сочнев 2010: 29-31). Это были будущие “великие каганы” Гуюк и Мунке и другие внуки основателя монгольского государства – Бури и Орду, Шибан и Тангут, Кадан и Кулькан, Бюджик и Байдар, а также Баучек, не считая самого Батыя, который, вопреки всем сомнениям в происхождении его отца Джучи, все-же признавался всеми другими царевичами и монгольской знатью внуком великого Чингиз-хана. Известно, что один из этих царевичей, Кулькан, погиб в битве на реке Сити в 1238 г. с войсками великого князя Владимирского Юрия (там же: 33).

В походах на русские княжества в 1237-1241 гг. войска Батыя стерли с лица земли 14 русских городов, превратили 15 городов в селения, разграбили 49 городов, а сохраниться смогли чуть более 20 из 74 русских городов домонгольского периода (там же: 33-34). Добавим к этому, что во всех русских княжествах накануне монгольского вторжения насчитывалось 113 замков-крепостей (Тихомиров 1959:14-39), а источники говорят о взятии и уничтожении монголами не более четырех-пяти десятков из них. Надо

полагать, монгольской армии Батыя важнее было быстрее закончить военные действия в русских княжествах и двинуться дальше к “последнему морю” на покорение западноевропейских стран.

В результате Великого западного похода перестали существовать многие племенные конфедерации кочевников-половцев, государство Волжская Булгария, понесли значительный урон в живой силе и материальных ценностях Польское и Чешское государства, сильно пострадали Венгрия, Хорватия, Сербия и Болгария. При этом северо-восточная Русь (Великое Владимирское княжество, Новгородская и Псковская сословные республики, Рязанское и Тверское княжество) превратилась в вассально-зависимые от Улуса Джучи государства типично феодального характера. А вот южные и западные русские княжества попали под суверенитет Великого княжества Литовского.

Трудно согласиться с мнением Л.Н. Гумилева о том, что между Золотой Ордой и русскими княжествами сложился своеобразный симбиоз мирного сосуществования или даже союзных отношений, выражавшийся в отправке русских воинов в армию Золотой Орды (Гумилев 1994:122-123). Иногда эти войска оказывались далеко от русских пределов, в том числе в Китае. Известно, что в 30-е годы XIV века на севере от Пекина (Ханбалыка) было расквартировано 10 тысяч русских воинов, присланных в дар “великому кагану” из Золотой Орды (Кычанов 2001: 33-34). Китайские источники говорят о том, что 10 тысяч русских-гвардейцев, присланные ханом Улуса Джучи в 1332 г., были поселены на севере от Пекина на положении казаков – они пахали землю, строили дома и одновременно служили воинами охраны “великого кагана” династии Юань. Следует отметить, что и современные китайские, монгольские и японские историки часто при описании империи Чингиз-хана и монгольской истории XIII-XIV вв. изображают все покоренные монголами земли и государства как единое целое, всемирную империю монголов (там же: 34). Близка к изложенной и точка зрения на историю народов и государств Великой степи от Причерноморья до Тихого океана В. Либермана (Lieberman 2009: 92-116). В то же время традиционный подход китайских историков даже в империи Юань с ее монгольской элитой к любым кочевническим государствам, в том числе, к империи Чингиз-хана, заключается во взгляде на них как на периферийные государства по отношению к более высокой и развитой китайской государственности.

Между тем, если при Батые еще признавалось верховенство Каракорума и великого кагана Угедея, то уже при Менгу-Тимуре с 1269 г. правителю Золотой Орды присвоили титул хана, и на монетах с этого года не отражалось имя “великого кагана”, что равносильно объявлению независимости. В мусульманской истории именно этот признак служил символом зависимости одного правителя от другого. Нам известно из источников, что 16-летний Батый участвовал в 1220 г. в штурме столицы Хорезмшахов города Ургенча. Таким образом, родился Батый в 1204 г. (Бартольд 1968б: 496), а в 1236 г., когда он возглавил Великий западный поход, ему было 32 года. Интересно, что ни в 1227 г., когда умер отец Батыя Джучи, ни в 1229 г., когда состоялся первый после смерти Чингиз-хана курултай, избравший “великим каганом” всех монголов Угедея (1229-1241 гг.), никто из монгольской знати и царевичей-чингизидов или прославленных полководцев не оспаривал права Батыя быть причисленным к кругу избранных “алтын уругу”.

Уже само появление Золотой Орды (Улуса Джучи) явилось проявлением дезинтеграционных процессов в империи Чингиз-хана. После Великого кагана Угедея фактически единая империя распадается на четыре государства: Улус Великого Кагана (Монголия и северный Китай), Чагатайский Улус (Средняя Азия и Алтай), Золотая Орда (от р. Иртыш до русских княжеств и рубежей Литвы и Польши) и с 1258 г. – Хулагуидский Улус (Иран, южный Кавказ, Сирия, Ирак). Ни одно из этих государств не просуществовало до Нового времени, а быстрее всех прекратил существование Хулагуидский Улус (в 1353г.). Позже всех прекратила существование Золотая Орда – в

1501 г. Чагатайский Улус был фактически поглощен к концу XIV в. державой Тимурленга, а Улус великого кагана, превратившийся в китайскую империю Юань, прекратил свое существование в 1368 г.

Несмотря на тот факт, что Золотая Орда продержалась дольше других монгольских государств, уже с начала XV в. ее трудно рассматривать как единое государство. Пожалуй, следует признать хана Тохтамыша последней видной личностью в истории этого государства. Несмотря на все пассионарные усилия хана Тохтамыша, процессы разложения и дезинтеграции Золотой Орды в начале XV в. стремительно ускорились, и уже ничто не могло остановить распад. Агония этого государства продолжалась весь XV в.: сначала Крым, затем Казань и уже во второй половине того же столетия – Астраханское и Сибирское ханство становятся независимыми государствами. Вероятно, одним из основных внешних факторов этого явления можно признать походы Тимурленга и разорение территории Золотой Орды в 1391 г. и 1395 г. Но были и внутренние причины, способствовавшие дезинтеграции большого и вполне жизнеспособного с точки зрения военного потенциала государства. Возможно, таковыми следует признать особенности развития степной кочевой монгольской государственности.

Ряд историков (Тишин 2018: 171-172; см. также Крадин 1991: 303-305; Кычанов 2006: 41-43; Дробышев 2012: 274-275) считает, что к истории государств кочевников и империи Чингиз-хана, в том числе, вообще недопустим линейный подход: у них особая социальная эволюция, к ним неприменимы “такие термины как этнос, народность, нация, в понимании, основанном на традиционных критериях, т.к. сам подвижный образ жизни исключал возможность сохранения постоянной территории и целостности той или иной общности” (Тишин 2018:171).

Свое объяснение социальной организации, способа экономического выживания и политической организации общества в монгольских государствах XIII-XIV вв. предложил американский антрополог и историк Томас Барфилд. По его мнению, в период консолидации и создания сильного централизованного государства в Китае кочевники Монголии также стремились создать сильное государство и при этом всячески помогали Китаю. Они были заинтересованы в обмене (торговле) с Китаем, поскольку большая часть товаров, продаваемых китайцами, в Великой степи не производилась. И только Чингиз-хан нарушил эту традицию – он хотел завоевать Китай и не ограничиваться данью и грабежом пограничных территорий. Барфилд не соглашается с традиционным взглядом многих европейских историков о том, что устойчивая империя должна быть основана на внутренней иерархии, эксплуатации землевладельцами больших масс подневольных крестьян и политической идеологии (Barfield 1993: 18-19; Барфилд 2002: 59-60; он же 2004: 255-261; он же 2009: 5, 29). Он предлагает рассматривать все трансформации и потрясения в монгольских государствах, образовавшихся после распада империи Чингиз-хана, в свете динамической антропологии, полагая, что все монгольские государства в плане эволюции следует рассматривать как предельно консервативные, стагнационные и что все эволюционные процессы в них происходят под влиянием контактов с оседлыми земледельческими народами и их государственностью.

Очевидно, что и Золотая Орда испытала на себе в процессе эволюции влияние социальной структуры, государственных институтов, традиций русской государственности, и сама оказывая определенное влияние на формирование русского государства.

Барфилд отмечает, что в кочевническом обществе отсутствует эволюция в привычном понимании этого термина, а внешняя хаотичность политической и военной практики закономерно ведет к кризису и падению государственности. Срабатывает механизм самоуничтожения вкпе со множеством частных и общих факторов (Барфилд 2009: 29-30; Barfield 2003:56-59).

Можно предположить, что именно эту закономерность сумел интуитивно понять князь Александр Невский, избравший путь сотрудничества с Золотой Ордой и борьбы с Ливонским Орденом как стратегию отстаивания русской идентичности. Александр Невский, возможно, лучше других понимал сущность Золотой Орды и предвидел, что не внешняя более мощная военно-политическая сила, а внутренние самоуничтожающие механизмы кочевнической государственной системы монголов неизбежно приведут к ее гибели. Отсутствие в русских городах и княжествах постоянных монгольских гарнизонов позволяло им развиваться и укрепляться, что последовательно вело к усилению Руси и ослаблению Орды. Видимое отсутствие четкой закономерности развития и было путем эволюции государства кочевников, приведшим к его гибели. Этому способствовал и “кочевнический клан” членов постоянно разраставшегося “алтын уруга” – внуков и правнуков Чингиз-хана, претендовавших на власть.

За последние годы появились многочисленные публикации, в которых история Золотой Орды стала центральной темой (в отличие от анализа данного вопроса исключительно в контексте истории Руси или Иранского государства). Правда, не обходится без явных казусов: дело доходит до того, что отрицается Куликовская битва (акцент делается на битве 1378 г. на реке Воже) и даже существование самого феномена ига (Миргалеев 2003: 17, 44-45).¹

Как бы то ни было, недопустимо искать причины падения Золотой Орды, пользуясь критериями анализа оседлых государств (Пиотровский 2005: 9). Необходим комплексный междисциплинарный подход, который позволил бы создать наиболее приближенную к реальности картину кризиса, разложения и гибели государства Золотой Орды.

Несмотря на большие доходы монгольских государств, позволявшие им делать щедрые подарки послам и союзным правителям, этого оказалось недостаточно для организации прочного и долговременного государственного устройства. В Золотой Орде монголы, половцы, карлуки, кидани и другие кочевники не стремились к смене веками отработанного способа хозяйственной деятельности – кочевого скотоводства (Марков 1976: 43,139-140). Переход к оседлости в империи Юань и освоение традиций китайской государственности привели к стремительной ассимиляции среди китайцев. Золотая Орда и Чагатайский Улус дольше остальных монголов сохранили верность чингизовым традициям и “Ясе”, и, возможно, именно это содействовало их более длительному существованию. Барфилд, верно, указывает на причины дезинтеграции всех монгольских государств – стагнацию и механизм самоуничтожения, от которого не смогли отойти даже самые продвинутые и пассионарные лидеры монгольского общества: частичные реформы Тохтамыша приостановили процессы дезинтеграции, но не могли спасти монгольскую военно-политическую систему государственности.

Отойдя от заветов Чингиз-хана, хан Узбек в 1312-1315 гг. сделал ислам государственной религией Золотой Орды, перебив более 120 царевичей-чингизидов, знатных полководцев и представителей монгольской знати, не принявших отход от “Ясы” великого предка. При этом весь XIV в. в Золотой Орде интенсивно происходили процессы седентаризации кочевых племен, а типичная для XIII в. “доктрина антиурбанизации”, т.е. активно отвергаемая монголами идея проживания в городах и, соответственно, нежелание строить их (Крадин 2019: 429; Барфилд 2002: 65-67; Barfield 2003), в XIV в. сменяется совершенно иной картиной – на просторах Золотой Орды появилось около ста городов (десятки – только в Крыму и на Северном Кавказе). Тем не менее, монгольская знать по-прежнему не любила и не хотела жить в городах, включая столицу – Сарай. Можно

¹ Правда, Л.Н. Гумилев также предлагал отказаться от термина “монгольское иго”, но он говорил о союзных и едва ли не добрососедских отношениях Золотой Орды и Руси (Гумилев 1993: 466-473, 509; он же 1994: 122-161).

обратить внимание на ярлык-послание хана Тохтамыша к королю Польши Ягайло от 1393 г., в котором отмечается, что написан этот документ “в Орде, что на берегах Дона” (Радлов 1889: 4-5; Бартольд 1968: 566; Григорьев 2005: 87). То есть несмотря на то, что Сарай был оживленным и большим городом, хан предпочитает жить в кочевье на берегах Дона.

Усиление, а, возможно, и пик развития Золотой Орды пришелся на период правления хана Узбека (1312-1342 гг.). Произведя конфессиональную реформу, он уже в 1318-1319 гг. начал войну с Хулагуидами на Северном Кавказе. Войска хана Узбека разграбили Ширван и Дагестан, но под стенами Дербента были разгромлены и отброшены на север полководцем Хулагуидов эмиром Чобаном. То же самое произошло в 1335 г. (Айтберов 1977: 99; он же 1990: 176). Именно при хане Узбеке наблюдается закономерность: как-только золотоордынские войска уходили на Кавказ или в Иран, Литва наступала и присоединяла южные и западные русские княжества. Однако, стоило галицким князьям вступить в союз с Тевтонским Орденом и Польшей, хан Узбек оценил нежелательные последствия такого союза и уже в 1323г. снарядил карательный поход на Киевскую землю и в Литву. Великий князь Литвы Гедимин (1315-1341 гг.) уже в 1325 г. изгнал баскаков из Киева и посадил там править своего наместника (Гудавичюс 2005: 51-52). Состоялся обмен несколькими посольствами, по итогам которых, по-видимому, и сложился тот режим “налогового кондоминиума”, когда Литва сама собирала с южнорусских земель дань и отправляла ее в Орду. Совершенно очевидно, что размеры этой дани были бы ниже той, которую монголы забирали сами. Золотая Орда ослабевала. Нельзя сказать, что монголы не делали попыток восстановить прежний порядок: уже в 1333 г. были отправлены нойоны Коллонта и Чирича для осады Смоленска и возвращения его под юрисдикцию Орды. Смоленск сумел отбиться с помощью литовцев, и такая же ситуация повторилась в 1339 г. (там же: 52-53). Орде пришлось смириться с предложенным кондоминиумом.

Успехи Великого княжества Литовского привели к принятию литовской власти и Брянским, и Черниговским, и Новгород-Северским княжеством. Интересно, что уже при хане Джанибеке Орда весьма вяло реагировала на полное присоединение Брянска к Литве – в 1356 г. хан Джанибек прислал формальный ярлык на правление местному русскому князю, но это уже был город в составе Литвы. А после того, как в 1359 г. в Орде началась “замятня” (междоусобицы) и за 20 лет на престоле побывало, по разным данным, от 16 до 20 ханов, ослаблением Орды тут же воспользовалась Литва – великий князь Ольгерд занял Подолье и в 1363 г. разбил на реке Синие Воды войска западных и причерноморских трех орд монголов, что дало ему возможность занять все междуречье от Днепра до Днестра и выйти к побережью Черного моря.

Дезинтеграция в Золотой Орде продолжалась, и временщик беглярбек Мамай, похоже, был готов не только признать уже состоявшиеся присоединения, но и уступить новые русские земли Литве, если она помогла бы ему расправиться с Москвой. Однако в 1380 г. Куликовская битва закончилась разгромом Мамаея, а Литва не успела (или не захотела) ему помочь.

И вот тут на политической арене появился хан Тохтамыш. Видимо, уже с октября 1380 г. он захватил Сарай и объявил себя новым ханом Орды. Все действия этого правителя Золотой Орды с 1380 г. до 1399 г. говорят нам о стремлении возродить мощь и величие прежнего государства, реанимировать Золотую Орду и остановить процессы дезинтеграции. Однако Тохтамыш ничего нового не предложил: реанимировать чингизовую идею мирового господства монголов не удалось в силу разных причин, да и опора на иссякающую военную составляющую не привела его к успеху. Кардинальных реформ не последовало, большую часть воинов Тохтамыш набирал в свою армию на южном Урале и в Сибири среди языческих племен кочевников. Пассионарность монголов была предана забвению. К этому прибавились военные неудачи – полководцем Тохтамыш оказался посредственным. Уже на начальном этапе борьбы за престол он неоднократно

терпел поражения от войск Урус-хана, а войны с державой Тимурленга в 1385-1386 гг. и 1391-1395 гг. закончились для него и вовсе катастрофическими поражениями и потерей столицы Сарая и трона правителя Золотой Орды (Шараф ад-Дин Йезди 2008: 292; Товма Мецопеци 2005: 56; Утемиш-хаджи 1992: 115).

Разорение Таны и всего причерноморского ареала и северокавказских степей было настолько всеобщим, что когда в 1396 г. в эти регионы прибыли корабли венецианцев с тем, чтобы выразить сочувствие хану Тохтамышу и вручить ему подарки, они нашли здесь лишь развалины и трупы жителей (Карпов 2000: 504-505; он же 2020: 40-42). Консул Венеции Бьянко да Рива с горечью писал о полном отсутствии традиционных товаров восточной торговли – шелка, имбиря, воска, индиго, мехов, корицы, перца, кораллов, вердзины, ультрамарина, орехов, гвоздики, черной икры, ладана, соленого (копченого) осетра, бычьих кож и конских шкур (Карпов 2020: 510-511).

Однако, по всей видимости, в 1395-1397 гг. Тохтамыш пока еще контролировал степи Причерноморья и Крым, тогда как ставленник Тимурленга и Едигея Тимур-Кутлуг контролировал степную зону южного и среднего Поволжья с резиденцией в Астрахани, а Сараем и территорией вокруг него владел в тот период Куюрчак-хан. В то же время в южноуральских степях и западной Сибири уже доминировал монгольский юрт племени мангытов, который возглавлял беглярбек Едигей (Сафаргалиев 1996: 191; Аксанов 2011). Фактически в эти годы наметился состоявшийся через несколько десятилетий раздел Золотой Орды на несколько более мелких, но более сплоченных внутренне и лучше управляемых государств-ханств.

Тохтамыш в отчаянии предпринял неожиданный ход – он появился в Киеве и обратился за помощью к великому князю Литовскому Витовту. При таких обстоятельствах система дуалистического вассалитета южнорусских земель вряд ли могла сохраняться и дальше. Очевидно, что такой “вассальный кондоминиум” носил временный характер и каждая из сторон при первом удобном случае постаралась бы его изменить. Поэтому понятно, почему хан Тохтамыш в ярлыке-послании на имя великого князя Витовта от 1397 г. уже был готов отказаться не только от дани с южнорусских земель, но и с некоторых территорий Причерноморья и степных районов, примыкающих к Дону и Днепру с востока (Султанов 1978: 236; Григорьев 2005: 86-87). Более того, хан Тохтамыш был готов уступить Витовту даже некоторые северо-восточные русские земли (Гудавичюс 2005: 105-106). В случае осуществления этих планов Золотая Орда отказалась бы от сбора дани со всех южнорусских земель и значительной части северо-восточной Руси, однако союзники Витовт и Тохтамыш не смогли расправиться с войсками Тимур-Кутлуга в 1399 г. в битве на реке Ворскле.

У хана Тимур-Кутлуга было около 30 тысяч воинов, но ему на помощь из Ирана через Дербент ускоренным маршем пришли 20 тысяч хорасанских воинов Тимурленга во главе с Едигеем (Шараф ад-Дин 2008: 290-293; Утемиш-хаджи 1992: 115). У Витовта и Тохтамыша насчитывалось 38 тысяч воинов из Литвы, из русских княжеств, подчинявшихся Литве, несколько сотен тевтонских рыцарей, около полутора тысяч поляков и около трех тысяч монголов верных Тохтамышу (Гудавичюс 2005: 103-106). В этом сражении из 50 принявших в нем участие литовских и русских князей, погибло 20, сложили головы 10 знатных рыцарей Тевтонского Ордена и большая часть тяжелой польской кавалерии, а великому князю Витовту с трудом удалось избежать плена и спастись от войск Тимур-Кутлуга (там же). Хан Тохтамыш тоже бежал, но на этот раз не в Литву, а на южный Урал, к своим соплеменникам.

Однако, если в 1380-1395 гг. восточная часть Улуса Джучи несколько раз, по сведениям мусульманских источников, выделяла ему 9 туменов² войск, то в этот раз ему

² Порядка 90 тыс. воинов, хотя, конечно, можно допустить, что цифра условна и не всякий тумен включал именно 10 тысяч воинов в это время.

пришлось, перебираясь от юрты к юрте, скрываться от шпионов и согладатаев Едигея, который преследовал Тохтамыша на протяжении пяти лет, а в 1404 г. настиг и убил его.

Узнав о смерти Тохтамыша, великий князь Витовт готовил захват престола Золотой Орды для сына Тохтамыша Джелал ад-Дина (матерью последнего была монголка Тагай-бике). Сыновья Тохтамыша жили в Литве еще с 1397 г. А после того, как подросший Джелал ад-Дин принял участие в Грюнвальдской битве с трехтысячным монгольским отрядом, Витовт помог ему занять Сарай и изгнать оттуда очередную марионетку Едигея. Государственная система Золотой Орды была уже настолько расстроена, что литовский правитель сажал на престол своих ставленников.

Джелал ад-Дин правил в 1411-1412 гг. Он даже успел выдать (вернее, подтвердить) ярлык на Великое княжество Владимирское московскому князю Василию Первому (1389-1425 гг.). Интересно, что войска Тимур-бека, креатуры Едигея, отправленные против Джелал ад-Дина, отказались воевать с сыном Тохтамыша и принесли ему присягу верности. У Тохтамыша, однако, было много сыновей, и Едигей успешно натравливал их друг против друга. Керим-берди-хан, сводный брат Джелал ад-Дина от жены Тохтамыша половчанки, при поддержке Едигея в 1412 г. убил правителя Орды. Но тут снова вмешался Витовт. Он организовал заговор и посадил на престол Золотой Орды сыновей Тохтамыша Кепека и Бахтибека, но и они сумели продержаться в Сарае около двух лет. И в 1419 г. в борьбу за престол снова вмешался князь Витовт. Он помог седьмому сыну Тохтамыша Кадыр-Берди (мать которого была черкешенка) захватить престол в Сарае и объявить себя ханом. Престарелый Едигей не примирился с этим и стал собирать войска на южном Урале. Кадыр-Берди не стал дожидаться его в Сарае и отправился во главе нескольких тысяч воинов на Урал. Осенью 1419 г. хан Кадыр-Берди был убит на берегу реки Урал воинами Едигея, но раненый беглярек попал в плен к отступавшим воинам убитого хана, и те разрубили его на части (Миргалеев 2003: 152-155; Сафаргалиев 1996: 438-445).

Таким образом после того, как в 1399 г. хан Тохтамыш удалился на южный Урал, в столице Золотой Орды снова началась чехарда правителей, и центральная власть слабела с каждым годом. Вероятно, будет правильно считать хана Тохтамыша правителем с 1380 по 1399 г., хотя с 1395 г. он правил только частью территории Орды.

Сразу после ухода с политической арены этого Чингизида в Орде, пораженной политическим, военным и экономическим кризисом, начинаются новые междоусобицы. Можно вспомнить и об эпидемиях чумы, которые двумя волнами пронесли по территории Золотой Орды в 40-ые и 50-ые гг. XIV в., и о миграции ряда монгольских феодалов со своими подданными в Русские княжества и Литву из-за несогласия с политикой центрального правительства, и о процессе седентаризации кочевников, хотя и медленно, но, тем не менее, последовательно влиявшей на экономический уклад (Марков 1976: 159, 162-167, 216, 243), а также военное ослабление государства как следствие поражений от державы Тимурленга. Все перечисленное, вкуче с этнополитическим фактором (формированием новых этносов), ускорило кризис государственной системы Золотой Орды и процессы дезинтеграции в ней. "Конический клан" высшего социального слоя монгольского общества исчерпал свои возможности развития, и ничего другого, кроме прямого родства с семьей Чингиз-хана, не мог предложить обществу.

Возможно, дезинтеграцию можно было бы приостановить или даже преодолеть посредством эффективного экономического развития, резкого подъема всех доходов государства, но этого не произошло. Несмотря на интенсивное функционирование Великого Шелкового пути, объем доходов от торговли не мог быть сопоставим с показателями морской торговли европейских стран в XV- XVI вв., новых же технологий, способных обеспечить скачок в развитии, у кочевников не появилось.

Свою отрицательную роль сыграл и формат угнетения захваченных стран посредством сбора дани. Эта паразитическая форма отношений являлась антистимулом экономического и политического развития и в обществе-собирателе дани, и том, которое

выплачивало дань. Очевидно, что постоянно увеличивать дань у завоевателей нет возможности (разорять население завоеванных стран непомерными поборами не входило в планы монголов со времен Елюй Чуцая, осознававшего выгоды стабильного изъятия доходов), а пассивный экономический контент в случае стабильного получения ежегодной дани никак не стимулировал развитие. Особый статус, выражавшийся в преклонении перед членами рода Чингиз-хана, сохранялся весь XIII в. и первую половину XIV в., но к концу этого столетия многие кочевники Великой степи уже не ощущали себя монголами, а члены рода Чингиз-хана никак не вызвали преклонения или особого уважения.

Таким образом, мы можем наблюдать целый спектр актуализировавшийся на протяжении всего XIV в. причин, которые привели к концу этого столетия к полной дезинтеграции государственной системы Золотой Орды. Инерционность существования Золотой Орды в течение следующего столетия вела к распаду государственности и появлению новых образований на развалинах некогда могучего и обширного государства.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Айтберов Т.М. (1977), “Еще раз о монгольском нашествии на Дагестан”, *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР*, ч.1, Москва.
- (1990), *Древний Хунзах и хунзахцы*, Махачкала.
- Бартольд В.В. (1968а), “Образование империи Чингиз-хана”, *Сочинения*, т.V, Москва: 253-265.
- (1968б), “Батый”, *Сочинения*, т.V, Москва: 496-500.
- (1968с), “Тохтамыш”, *Сочинения*, т. V, Москва: 564-567.
- Барфилд Т. (2002), “Мир кочевников-скотоводов”, *Кочевая альтернатива социальной эволюции*, Москва: 59-85.
- (2004), “Монгольская модель кочевой империи”, *Монгольская империя и кочевой мир*, кн.1, Улан-Уде: 254-269.
- (2009), *Опасная граница. Кочевые империи и Китай (221 до н.э.—1757 н.э.)*, (перев. Д.В. Рухлядева, В.Б.Кузнецова), Санкт-Петербург.
- Григорьев А.П. (2005), “Золотоордынские ярлыки: поиск и интерпретация”, *Тюркологический сборник*, Москва.
- Гудаевич Эд. (2005), *История Литвы с древнейших времен до 1569 г.*, т.1, Москва.
- Гумилев Л.Н. (1993), *Древняя Русь и Великая степь*, Москва.
- (1994), *От Руси к России: очерки этнической истории*, Москва.
- Дробышев Ю.И. (2012), “У истоков имперской идеологии средневековых монголов”, *Общество и государство в Китае*, т. XLII, ч.3, Москва: 274-314.
- Загидуллин И.К. К вопросу об образовании Казанского ханства // *Политическое и этнокультурное взаимодействие государств и народов в постзолотоордынском пространстве*. Ялта-Казань, 2013
- История татар с древнейших времен* (2009), т.3. *Улус Джучи (Золотая Орда). XIII середина XV в.* (ред. М.Усманов, Р.Хакимов), Казань.
- Крадин Н.Н. (1991), “Особенности классовобразования и политогенеза у кочевников”, *Архаическое общество. Узловые проблемы социологии развития*, Москва: 301-324.
- (2019), “Динамика кочевых империй”, *Кочевые империи Евразии: особенности исторической динамики*, Москва: 421-441.
- Кычанов Е.И. (2000), “История династии Юань” (“Юань – ши”) о Золотой Орде”, *Историография и источниковедение стран Азии и Африки*, вып.19, Санкт-Петербург: 146-156.
- (2001), “Сведения из “Истории династии Юань” (“Юань-Ши”) о Золотой Орде”,

- Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223-1556*, Казань: 30-42.
- (2006) “Государство Чингиз-хана как воплощение идей и традиций кочевой государственности”, *Mongolia*, 18 (39), Ulaanbaatar: 49-56.
- Марков Г.Е. (1976), *Кочевники Азии: структура хозяйства и общественной организации*, Москва.
-
- Миргалеев И.М. (2003), *Политическая история Золотой Орды периода правления Токтамыш-хана*, Казань.
- Пиотровский М.Б. (2005), “Империя Золотой палатки”, *Золотая Орда*, Санкт-Петербург.
- Радлов В.В. (1889), “Ярлыки Тохтамыша и Темур-Кутлуга”, *ЗВРАО*, 1888, т.3, Санкт-Петербург.
- Рашид ад-Дин (1952), *Сборник летописей*, т.1, кн.2 (перев. О.И. Смирновой), Москва-Ленинград.
- Сафаргалиев М.Г. (1996), *Распад Золотой Орды. На стыке континентов и цивилизаций*, Москва.
- Султанов Т.И. (1978), “Письма золотоордынских ханов”, *Тюркологический сборник 1975*, Москва.
- Сочнов Ю.В. (2010), *Монгольское завоевание в русской истории*, Нижний Новгород.
- Тихомиров М.Н. (1959), *Древнерусские города*, Москва.
- Тишин В.В. (2018), [Рец. на]: “Бураев А.И. Древние тюрки Монголии. Улан-Уде, 2016”, *Тюркологические исследования*, т.1, №2, Казань: 171-181.
- Утемиш-хаджи (1992), *Чингиз-наме* (факс. текста, пер. и коммен. В.П. Юдина), Алма Ата.
- Шараф ад-Дин Йезди (2008), *Зафар-наме* (пер. и издание А. Ахмедова), Ташкент.
- Allsen T. (1976), *The Mongols in East Asia, Twelfth-Fourteenth Centuries: A Preliminary Bibliography of Book and Articles in Western Languages*, Philadelphia.
- (2001), *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, 2001.
- Barfield Th. (1993), *The Nomadic Alternative*, Englewood Cliffs, N.J.
- (2011), “Something New under the Sun: The Mongol Empire’s Innovations in Steppe Political Organisations and Military Strategy”, *Chinggis Khan and the Contemporary Era* (ed. by B. Enkhuvshin and J. Tsolmon), Ulaanbaatar: 20-35.
- Biran M. (2004), “The Mongol Transformation: from the Steppe to Eurasian empire”, *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Centuries*, Leiden: Brill. Lieberman V. (2009), *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context. C.800-1830*, vol. 2, Cambridge.
-

DOI 10.48200/9789939672694_47

АРМЯНСКАЯ ОБЩИНА ХЫНЧЕШТИ И ЕЕ СВЯЗЬ С СЕМЬЁЙ МАНУК–БЕЯ

Ион Гуменный

*Институт Истории при Министерстве Образования,
Культуры и Исследований Республики Молдова, Кишинев*

Abstract

The article examines the emergence and development of the Armenian community of Hincești in Bessarabia. It particularly focuses on the personality of Manuk-Bey Mirzayan, who, we believe, was the founder of the community, and whose family had supported the community for a long time. Archival and historiographic documentary data allow to reconstruct the demographic evolution of the Armenian community in Hancești during the Tsarist period, as well as a number of details related to the spiritual, educational, professional and other aspects of the community's life.

Keywords: Armenians, Manuk-Bey, Hincești, Armenian Church, Parish School

Аннотация

В статье рассматривается вопрос возникновения и развития армянской общины Хынчешти в Бессарабии, устанавливается связь между данной общиной и личностью Манук-Бей Мирзаяна, который, как мы считаем, был её основателем, и семья которого на протяжении времени поддерживала развитие общины. Архивные и историографические документальные данные позволяют восстановить демографическую эволюцию армянской общины в Хынчешти в царский период, а также ряд деталей, связанных с духовной, образовательной, профессиональной и прочими аспектами жизни данной общины.

Ключевые слова: Армяне, Манук-Бей, Хынчешть, армянская церковь, приходская школа

Армянская община Хынчешти, хотя и не имеет столь древних традиций, как Аккерманская или Хотинская, и не столь крупная по численности, как, например, в Кишиневе или Измаиле, все же является одним из шести армянских центров Бессарабии. Община существовала в течение 19–начала 20 века, имеет насыщенную событиями историю, ряд вопросов которой подлежит специальному изучению.

Некоторые исследователи предполагают, что первые армяне поселились здесь в конце 18 века (*Армянские церкви Новой Нахичевани*: 2017). Мы не можем согласиться с этой гипотезой, поскольку Глигор Захарян не упоминает Хынчешть в своей картаграфии, составленной в 1809 году по запросу российского правительства, тогда как в ней упоминается Килия, где было всего четыре армянских двора (Popovici 1930: 295–296).

На наш взгляд, обоснованнее связать возникновение и эволюцию армянской общины Хынчешти с именем Манук-Бей Мирзаяна.¹ Мы не будем подробно останавливаться на представленном Мирзаяном царю Александру I проекте относительно строительства города–колонии для армянского населения под названием Александрополь (со статусом, аналогичным Григориополю или Новому Нахичевану), в который должны были переселиться полмиллиона армян из европейской Турции, и подробности, о которых

¹Об известном деятеле Османской империи и Российской империи Манук-Бее Мирзаяне, см., в частности, Фаньян 1977; Рштуни 2010; Costache 2017.

уже написаны и известны (см., в частности ссылку). Мы сошлемся только на ту информацию, которая касается создания и развития армянской общины в Хынчешти.

В этой связи известно, что после заключения мира в Бухаресте, Манук–Бей совершил серию визитов в Галицию, Трансильванию и Бессарабию. Местом, выбранным “князем армян”, был город Томарова–Рени, в месте слияния Прута и Дуная (Фаньян 1977: 162).

Реализация принятого самодержцем замысла и строительство нового города вызвали ряд неудобств, в том числе из–за отсутствия основного строительного материала того периода – дерева.

Для снабжения нового города деревом с целью строительства зданий в апреле 1816 г. Манук–Бей купил за 300 тыс. лей имение Хынчешть у владельца Ионицэ Яманди (Bezviconi 1939: 32–33).

Именно здесь Манук–Бей поселился после возвращения из Петербурга, где он имел аудиенции с царем и встречался с ведущими фигурами из руководства Российской империи. В то же время Манук–Бей организовал переезд в Хынчешть своей семьи. Так, 27 мая 1816 года Лука Кирико, русский консул в Бухаресте и старый друг Манука, выдал паспорт его жене и другим членам семьи. Мариам Манук сопровождали два ее сына, четыре дочери и сестра. Бабич Якубичи и 11 слуг также входили в свиту. Отъезд потребовал больших усилий и затрат. Было арендовано 90 лошадей, две телеги и т. д. В конвое также входили два врача, священник, воспитатель детей, повар. Семья находилась под опекой двух офицеров и 11 арнаутов, которые сопровождали их в Фокшань, а оттуда в сопровождении шести других арнаутов – в Скулень. Дорога была довольно длинной, в путь отправились в середине сентября и после 15-дневного карантина, 15 ноября 1816 года, семья прибыла в Хынчешть (Ionescu 1976: 189–190).

Известно, что, помимо семьи, в Бессарабию приехали и сто армянских семей из румынских княжеств, которые тут же распространили весть о чуде из Хынчешти. Среди тех, кто мигрировал в Бессарабию, были и обычные семьи, но фамилии, обладавшие значительным экономическим влиянием. Некоторые из них заселяли район, используя предоставленные привилегии и тем самым давая импульс экономической и сельскохозяйственной жизни. Переселенцы основали около 20 деревень с центром в Хынчешти, где, как и в Кишиневе, заложили церковь, которая на первом этапе была построена из дерева.

Из наиболее известных семей, переехавших в Бессарабию, можно отметить, например, зятя Манук–Бея – Ас вадура Аведова, Бабича Якубича, семьи Делеановых, Огановых, Лебедевых, Ануш, Меремкуловых, Гойлоав и Балиоз. Как указывает Г. Безвикони, под непосредственным влиянием Манук–Бея или под впечатлением от инициированной им миграции, в Бессарабии поселяются и семьи Багдасаровых, Муратовых, Поповичей, Назаровых, Фокцэнянов, Цузенеанцов, Цалкара, Алач, Панагенянцева, Киркоровых и др. (Bezviconi 1939: 37–41).

На основе имеющихся данных можно сделать вывод, что Манук–Бей занимался не только устройством жизни армянской общины Хынчешти. Он финансово содействовал процессу организации новой Армянской епархии во главе с Глигором Захаряном (Фаньян 1977: 159), а также выделял средства для поддержки армянских общин на всей территории Российской империи, делал значительные вложения в Институт Лазарева в Москве (Феля 2012: 157).

Манук–Бей последовательно увеличивал свои владения в Бессарабии: так, согласно Бессарабской катаграфии 1817, года имения Хынчешть, Стольничень и Лоханешть перешли в его владение. Согласно указанной переписи, три поместья находились в Орхее, около Когыника. В Хынчешти было четыре священника, два диакона, один мазил, 197 домохозяев, 26 вдов и 11 холостяков. Поместье имело площадь 8060 фэлчей,² из которых:

² Эквивалент 1,432 га.

60 фэлчей – сельских жилых угодий, 1000 – сенокосных, 2000 – пахотных, 2000 – пастбищных, 3000 – леса, а также восемь фэлчей виноградников и два озера.

В Стольничени было два священника, дьякон, один пономарь, 76 домохозяев, 4 вдовы и 11 холостяков. Поместье имело площадь 1125 фэлчей, из которых: 25 фэлчей – сельских жилых угодий, 100 – сенокосных, 200 – пахотных, 300 – пастбищных, 500 – лесных, а также девять фэлчей садов и пруд с мельницей.

В Логэнешти было три священника, два дьякона, 1 певчий, 1 пономарь, 123 домохозяев, 2 вдовы и 7 холостяков. Поместье имело площадь 1905 фэлчей, из которых: 35 – селекционных фэлчей, 300 – сенокосных фэлчей, 400 – пахотных фэлчей, 270 – пастбищных фэлчей, 900 – лесных фэлчей, а так же 13 фэлчей виноградников, 12 фэлчей фруктовых садов и хозяйское озеро (Халипа 1907: 142–144).

Итак, собственность Манук-Бея в Бессарабии начала быстро расти, и он, вероятно, стал бы одним из крупнейших землевладельцев в этой области, если бы не его внезапная смерть. Однако даже после его смерти Хынчешть оставалась собственностью семьи Мирзаянов.

Согласно статистико-демографическим данным, в 1820 году в Хынчешти проживало 54 армянина, в собственности которых находились семь каменных и деревянных построек, в том числе знаменитый дворец Манук-Бея, армянская церковь, три таверны и пять лавок (Заболотная 2012: 140). Выводы автора сделаны на основе анализа статистики, опубликованной Г.Н.Томеску (Tomescu 1929). Однако мы не можем полностью согласиться с вышеизложенным. Во-первых, в 1820 году в ряд построек, существовавших в Хынчешти, нельзя включать дворец Манук-Бея, построенный позже. Если обратиться непосредственно к катаграфии, то она указывает, что христианская духовная часть состояла из 9 семей – 18 душ мужского пола и 17 девочек и девушек. Среди армянских бояр было 2 холостяка, 1 вдова и 6 девочек и девушек на выданье. Армяне более низкой категории составляли 8 дворов: 13 холостяков, 29 мужских душ (четверо – до 7 лет, четверо – до 12 лет, девять холостяков до 18 лет, один холостяк до 36 лет, восемь женатых до 46 лет), 16 девушек и девочек (там же: 317).³ Среди купцов, меховщиков, кожевников и сапожников было 8 армян, 28 малоросов и 33 еврея. В списке построек видно, что здесь была церковь из плетня, посвященная Святым Воеводам, духовенство имело в своём владении 8 каменных домов, шесть деревянных погребов, шесть деревянных складов, две земляные мельницы, три мельницы с двумя жерновами, каждая на речке Когыльник принадлежавшие покойному Манук Бео.

Во владении армянских бояр находились два каменных дома, два деревянных дома, 20 деревянных стойл, три трактира, каменный погреб, два деревянных склада. Армяне из нижней тагмы, в свою очередь, имели три деревянных дома, 5 деревянных лавок, пристройка для свечей к виннице дома покойного Манук-Бея (там же 1929: 318).⁴

После 1820 года за период около 20 лет мы не находим статистических данных, и только за 1839 год, в отчёте, представленном кафедрой Эчимиадзина, в Хынчешти указаны церковь, священник, четверо церковных служителя, 175 прихожан, школа и 2

³ Если подсчитать количество мужчин, данное в скобках, то увидим, что оно не совпадает с общим числом, отсюда очевидно, что либо составители переписи были неправы, либо историк Томеску ошибался. На самом деле здесь возникает ещё один вопрос – учитывая, что в описании построек указана только церковь Святых Воевод, которая была православной, были ли в число девяти домохозяйств из христианской церкви включены и представители армянской церкви?

⁴ Катаграфия вызывает и другой вопрос. В самом начале записано, что село Хынчешть с когда основано не известно, а тыргом названо с прошлого 1815 года. Итак, из этого предложения можно сделать вывод, что год этих записей – 1816, поскольку в них отмечено, что возведение села до ранга ярмарки-тырга было годом раньше, т.е. в 1815 году. Но в описании построек, расположенных в Хынчешти, мы говорим о “покойном Манук Бее”. А учитывая, что год смерти “князя армян” - 1817, следует предположить ошибку либо со стороны составителей, либо со стороны Томеску.

ученика (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 836, л. 32 об. – 33). Данные 1840 года немного более развернуты и указывают, что в местности была армянская деревянная церковь (интересно, что в отчете 1839 года указано, что церковь была каменной), а также священник и четыре церковных служителя, 179 прихожан, но школа и ученики уже не упомянуты (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 836, л. 210–213).

Данные за 1851 г. довольно запутаны. Если епархиальная консистория Нахичевана и Бессарабии представляет данные о том, что в Хынчешти было три священника, два церковных служителя и 252 прихожанина, места поклонения не зарегистрированы (*Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений* 2012: 194), то данные, представленные из Эчмиадзина, указывают только одного священника, трех служителей, в одной информации – 250 прихожан, а в другой – 231 прихожанина и деревянную церковь (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 2813, л. 100 об.–101).⁵ Статистические данные за 1860 год показывают, что в Хынчешти была армянская каменная церковь с двумя церковными служителями, священник отсутствовал, а община состояла из 120 мужчин и 100 женщин (в другом документе говорится о 237 прихожанах) (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 4046, л. 61; 110 об.).⁶ Примерно через десять лет, в 1872 году, хотя количество прихожан практически не изменилось, указаны 221 человек, владеющие каменным храмом со священником и тремя служителями, а также указаны учитель и 20 учеников (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 6258, л. 102 об.–103). К 1875 году, однако несмотря на то, что школа и учитель указаны, количество учеников уменьшается до 5 (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 6646, л. 132 об.–133). В 1882 г. численность армянской общины оставалась практически на уровне предыдущих лет, было зарегистрировано 227 прихожан и наличие церкви, но ни школа, ни учителя, ни ученики не упоминаются (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 7878, часть 2, л. 297).

В течение последнего десятилетия 19 века в Хынчешти постоянно указывалась одна церковь и один священник, число прихожан сокращалось, самый низкий показатель был отмечен в 1894 году, когда было зарегистрировано всего 164 прихожанина (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 83897, л. 49 об.–50; дело 9037. л. 325 об.–326; дело 9300 л. 2-4).

В начале 20 века, в 1902 году, в армяно-григорианской общине Хынчешти была церковь со священником, община состояла из 108 мужчин и 103 женщин (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 10044, л. 195 об.–196).⁷ Наконец, к 1915 году количество армян в Хынчешти составляло 158 человек, у них была церковь и священник с церковным служителем (НАА: Ф. 56, оп. 15, дело 795, часть 3, л. 212 об.–213).

Очевидно, что правильное функционирование религиозной общины во многом зависит от наличия места поклонения и лиц, совершающих богослужения. Так, строительство армянской церкви в Хынчешти было завершено в 1818 году. Очевидно, что Манук-Бей в связи с переселением в Хынчешть предусматривал строительство культового сооружения, об этом говорит и тот факт, что среди членов его семьи, которая переехала, был и священник, который должен был быть не только семейным священником, но и служить всей общине. С другой стороны, мы знаем, что в обращении, представленном царю, было указано, что в новом городе, который должен был быть построен, Манук-Бей обязался построить православную, римско-католическую и армянскую церкви, а также цекви для других христианских конфессий, если количество семей определенного культа превысит 50. В то же время он обязался построить на территории области другие церкви. Поэтому невозможно, чтобы, посвятив себя строительству этих церковных сооружений, Манук-Бей не построил бы в Хынчешти, по крайней мере временно, деревянную

⁵ На самом деле деревянная церковь указана и в 1853 году. (НАА, Ф. 56, оп. I, д. 3221, л. 40 об.–42).

⁶ Другой отчет от 1863 года также показывает церковь, но не каменную, а деревянную. (НАА, д. 4462, л. 110 об.).

⁷ Там же, д. 10044, л. 195 об.–196. По переписи 1906 года есть интересная заметка, которая показывает, что из 216 прихожан общины только трое знают армянский язык, остальные - носители турецкого (НАА, Ф. 56, оп. XV, д. 795, л. 214).

армянскую церковь. Это строительство было завершено только в 1818 году, и, видимо, поэтому, после внезапной смерти в 1817 Манук-Бей был похоронен в армянской церкви в Кишинёве, которую, судя по всему, он финансово поддерживал (Bezviconi: 1939).

Первым членом семьи, которого похоронили в семейном склепе под церковью, стала жена Манук-Бея Мариам, которая умерла 17 сентября 1828 года в возрасте 45 лет (Феля 2012: 151).

Неясным остается вопрос относительно начала деятельности армянского культового сооружения в Хынчешти. Церковь не была зарегистрирована в переписи 1820 г., что должно было означать, что она либо еще не была построена, либо не функционировала. Однако следует, скорее, допустить упущение со стороны составителей переписи. В 1820 году церковь должна была функционировать: само строительство церкви было инициировано Манук-Беем, и, мы полагаем, в дальнейшем строительство поддержала и его семья, и многие бонатые семьи переселившихся сюда армян.

По крайней мере, около 1840 года в Хынчешти засвидетельствовано наличие армянской церкви, а также священника, которому помогали четыре церковных служителя (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 836, л. 32 об.–33).⁸ В том же году армянский епископ Месроп Смбалян отмечает, что Хынчешть разделена оврагом на две части – молдавскую и армянскую, и что армяне живут в западной части города, где на холме возвышается деревянная церковь, построенная на пожертвования Манук-Бея (*Армянские церкви Новой Нахичевани. Исторический путь*: 2017).

С историей армянской церкви Хынчести связано ещё одно событие – с менее позитивным подтекстом. Так, 23 июня 1842 г. Консистерия Ново-Нахичеванской и Бессарабской епархии обратилась к Эчмиадзинскому Синоду, указав, что был заслушан отчёт архиепископа Хынчешского Иосифа Авакова, который сообщил, что в ночь с 26 на 27 апреля этого года местную церковь ограбили, похитив ряд предметов. Был предоставлен и список из 23 предметов, среди которых: пояс для священнической одежды, сшитый из серебра, другой пояс, сшитый из серебра и золота, священническая одежда, выполненная из золота и серебра, Евангелие в окладе из серебра и другие. В результате Синод постановил: сообщить об этом инциденте военному губернатору Бессарабии с копией списка украденных вещей из армянской церкви в Хынчешти и настоять на том, чтобы он вмешался и составил положение о расследовании и розыске виновных. Архиепископ Аваков должен следить за ходом расследования по этому делу и информировать об этом Консистирию и Эчмиадзинский Синод (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 1134, л. 1-2 об.).

Армянская община в Хынчешти постоянно росла и развивалась, в первую очередь, за счет финансовых вложений потомков Манук-Бея, особенно его сына Мурата.

Первое важное дело, которое предпринял Мурат, – это строительство в 1868-1872 годах новой армянской каменной церкви, возведенной на месте старой деревянной. Мы полагаем, что именно по этим причинам в переписях шестого десятилетия XIX века церковь иногда указывается как деревянная, а иногда – как каменная.

Проектировал церковь архитектор Александр Бернардацци. Храм был подлинным памятником архитектуры: Мурат хотел, чтобы церковь на территории его имения была миниатюрной копией собора в Эчмиадзине, и не жалел средств. Росписи в церкви выполнены художником Иваном Айвазовским.

Строительство церкви было завершено в 1872 году. В склепе этой церкви, вслед за женой Манук-Бея Мариам, были похоронены и их сыновья с семьями.⁹

⁸ Есть ряд данных, касающихся армянского священника, служившего в Хынчешти в то время. Это был протоиерей Иосиф Аваков, член Духовной Консистерии, священник с 1812 года, которому на тот момент исполнилось 57 лет (НАА, Ф. 56, оп. I, д.509, л. 288 об. -289).

⁹ См., в частности, *Manuc Bey: Complexul istorico-arhitectural* – www.manucbey.md/biserica-armeana.html (дата обращения 15.09.20).

12 июня 1881 года Синод Эчимиадзина по требованию Епархиального совета Нахичевана и Бессарабии от 22 августа 1880 года просил министра внутренних дел наградить основателя армяно-григорианской церкви в Хынчешти Павла Авакова за верную службу в этом храме в течение 18 лет, серебряной медалью “За усердие” на ленте Святого Станислава (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 7366, л. 2–3).¹⁰

Описание Хынчешти, сделанное в 1884 году, сохранилось в анкете Одесского общества истории и древностей. Согласно предоставленным данным, с экономической точки зрения, местность была разделена на три части – торговую, сельскохозяйственную и экономическую. Среди жителей по этническому признаку выделены молдаване, армяне и евреи; по вероисповеданию насчитывалось 2753 православных, 163 – армяно-григорианцев и 960 – евреев. Упоминается приобретение имения Манук-Беем, а также тот факт, что в 1818 году местность получила статус городка с целью проведения еженедельных и ежемесячных ярмарок. Автор информации приводит ряд запутанных данных относительно использования разговорной речи. Он отмечает, что все мужское население армян и евреев владеет грамотой, за исключением нескольких разрозненных случаев, они читают на русском и турецком языках, используют арабский алфавит в письменной форме. Армяне не знают языка церковных служб на молдавском языке, поскольку посещают армянскую церковь и слушают богослужения на армянском языке, а говорят между собой на турецком. Их религиозность проявляется в неукоснительном соблюдении постов, праздников и традиций. Для армянина считается оскорблением, если священник не входит в его дом в именины одного из членов семьи или в большие праздники, такие как Рождество, Крещение или Пасха. Армянские священники отличаются церковной аккуратностью и точным знанием религиозного учения. С моральной точки зрения они на голову выше, чем молдаване и евреи (Бырлэдяну 2012: 164).

В описании также упоминается, что до 1879 года в местности существовала частная школа, которая содержалась исключительно на пожертвования сына Манук-Бея – Мурата. Упоминаются также две церкви: православная, построенная Манук-Беем (мы полагаем, что речь здесь также идет о Мурате), построенная из камня и покрытая черепицей,¹¹ и армянская, которая находилась в ремонте, не слишком большая, тёплая, с очень красивой архитектурой, отличающаяся спецификой внутренней отделки и чистотой.

В 1882 году по просьбе Мурата Манук-Бея в местности была открыта телеграфная станция, для неё был отведен дом, в котором располагались телеграф и комнаты для рабочих, Мурат обеспечивал отопление, освещение и ремонт. В 1872 году дворянин предоставил дом с мебелью и место под сад, чтобы открыть местную больницу (*Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений* 2012: 164–165).

Ссылаясь на повседневную жизнь, тот же наблюдатель указывает, что армяне с более высоким социальным статусом используют в еде всё, что используется образованным обществом, а низшие классы едят больше сухих закусок, которые армянские женщины умело готовят, включая колбасы, прессованные салами, приготовленные из говядины и овчины. В Хынчешти армяне, за исключением одного, ходят в длинном армянском национальном кафтане, напоминающем одежду православных священников, с плотным воротником и широкими рукавами, носят одежду европейского образца. Вообще бытовых привычек жителей Хынчешти так много, что их даже невозможно сосчитать.

¹⁰ Следует уточнить, что само понятие и позиция учредителя применительно к армянской общине отличаются от соответствующих определений в молдавских документах. В молдавских документах основатель – представителем гражданского общества, который вместе со священником управлял делами церкви.

¹¹ В 1891 году эта церковь будет отремонтирована, и из суммы 1200 рублей, необходимых для ремонта 1200 рублей, 200 были пожертвованы сыном Мурата – Григорием, который, помимо денег на ремонт, пожертвовал средства на нужды церкви и дубовые столбы, необходимые для строительства погоста (*Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений*: 197).

Молдаване и армяне очень богаты одними и теми же убеждениями. Армяне позаимствовали у молдаван многие ритуалы: погребение, раздачу милостыни, освящение воды и домов (*Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений* 2012: 165).

Известны имена ряда церковных лиц, которые служили в армянской церкви в Хынчешти, среди них: Арутюн Авакян, Усич Ованесовичи Авакян, Погос Ованесович Авакян и Ованес Авраамян (*Армянские церкви Новой Нахичевани. Исторический путь*: 2017).

Что касается семьи Манук-Бея, то она, помимо прочих источников, фигурирует в отчете, подготовленном в конце второго десятилетия XX века Артуром Туманяном для руководства Республики Армения. В нем говорилось: “До недавнего времени семья Манук-Бей в Бессарабии принадлежало около 18 деревень и городков с 78 000 акрами земли, леса и других сельскохозяйственных угодий. В городке Хынчешть, где он жил, Манук-Бей построил красивый дворец на вершине холма, который был наделен всеми техническими усовершенствованиями времени и собственной электростанцией, конюшнями, тропическим садом, оранжереями и другими достижениями времени, а внутри дворец украшен оригинальными картинами Д'Аннунцио, Леонардо да Винчи, Айвазовского и других художников.

Манук-Бей Старший постоянно жил в Париже и время от времени посещал свой большой дворец в Хынчешти. Он сдавал в аренду всё свое имущество через администраторов-армян, в том числе и самим армянам, по мизерной цене. Аренды передавались по наследству от отцов детям, и, благодаря патриотизму Манук-Бея, в Бессарабии появились новые зажиточные семьи армян, такие как Назаровы, Киркоровы, Аваковы и другие.

Манук-Бей принёс огромную пользу армянам Бессарабии. В груди старого Манук-Бея билось горячее сердце армянского патриота. На службе вдали от Отечества, медленно, без особой суеты, он содействовал своим соотечественникам, помогая армянам оставить мелкую торговлю в Бессарабии и заняться сельским хозяйством” (НАА: Ф. 200, оп. I, дело 816, л. 14-15).

Приведенный отрывок содержит ряд данных, которые, безусловно, соответствуют действительности. Однако есть здесь и неверная информация, представленная автором, судя по всему, по незнанию или в силу недостаточной информированности.

Во-первых, создается впечатление, что в отрывок повествует о легендарном Манук-Бее, поселившемся в Бессарабии после русско-турецкой войны 1806–1812 гг. Однако, мы считаем, что речь идет о его сыне Мурате-Иоанне Манук-Бее.

Затем Арутюн Туманян указывает, что Манук-Бею принадлежит 18 деревень и городков с 78 тысячами десятков акров земли. В действительности, согласно исследованиям специалистов, Мурат Манук-Бей имел в своем распоряжении четыре села и девять деревень, а также 44 тысячи гектаров (47 960 десятин) земли, которые находились в Бессарабии, Молдове и Валахии (Bezviconi 1939: 49). Очевидно, что владения сына Манук-Бея в Бессарабии были гораздо меньше владений его отца.

Безусловно ошибочным следует считать утверждение, что во дворце Хынчешть хранились подлинники Д'Аннунцио и Леонардо да Винчи. Можно допустить, что у Мурат-Бея были произведения Ивана Айвазовского, тем более что брат художника, Габриэль Айвазян (Айвазовский), был епископом Бессарабской и Ново-Нахичеванской епархии, и, возможно, сам художник был знаком с Муратом-Иоанном □

В том же сообщении указывается, что владелец дворца в Хынчешти большую часть времени проводил в Париже, редко бывая в поместье. С этим утверждением также сложно согласиться. Во-первых, известно, что большую часть дворцового комплекса в Хынчешти построил сын Манук-Бея, а главным архитектором был Александр Бернардацци. Под их эгидой была перестроена и армянская церковь в Кишиневе. Вряд ли Мурат проводил бы большую часть времени в Париже, оставляя без собственного внимания начатые

масштабные постройки. Мурат действительно умер в Париже, а похоронен в семейном склепе в Хынчести. Автор отчета, скорее всего, путает Мурата Манук-Бея с Фейрат–Григорием Манук-Беем, вторым сыном Манук-Бея, который действительно провёл большую часть своей жизни в Париже, где он и похоронен (Феля 2012: 161).

Наконец, обратимся к вопросу о приходской школе, которая функционировала при армянской церкви Хынчести, построенной Манук-Беем. Катаграфии 1820 года не отмечают среди построек Хынчести ни одной школы. Странно, однако, что проводившие перепись зарегистрировали таверны, магазины, склады и не посчитали нужным отметить здание школы. Можно допустить, что-либо школа располагалась не в отдельной постройке, а находилась на территории церкви, хотя, как мы отметили выше, перепись в то время не указывает и на существование самой церкви. Во-вторых, возможно, что в 1820 году школа не функционировала.

Достоверно известно, что в 1837 году Меер Змиуранци (*Армянские церкви Новой Нахичевани. Исторический путь*: 2012) был зарегистрирован учителем в приходской школе при армянской церкви Хынчести. Интересно, что в 1839 году он преподавал двум ученикам, а в следующем году перепись не упоминает ни учителя, ни учеников (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 836, л. 32 об.-33; 210-213).

Во второй половине XIX века мы наблюдаем возрождение школы – она упомянута с учителем и 15 учениками (*Армянские церкви Новой Нахичевани. Исторический путь*: 2012). Мы не знаем наверняка, как развивалась приходская школа в дальнейшем, но, по крайней мере, в 1872 году в ней обучалось 20 учеников (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 6258, л. 102 об.-103). К 1875 году, однако, количество учеников уменьшается до 5 (НАА: Ф. 56, оп. I, дело 6646, л. 14-15).

Причину этих колебаний можно объяснить тем, что детей из Хынчести можно было отдать в приходскую школу при армянской церкви в Кишиневе. Позже, как я уже упоминал, Мурат Манук Бей какое-то время будет содержать частную школу в Хынчести, где, надо полагать, дети армянских семей имели свободный доступ к обучению.

Несмотря на все перебои и разрывы в существовании приходской школы при армянской церкви в Хынчести, она была одной из трёх школ, наряду со школой в Аккермане и Кишинёве, действовавших на территории между Прутом и Днестром в царские времена.

Приведенные выше информация и данные позволяют сделать ряд выводов. Армянская община Хынчести сформировалась благодаря деятельности Манук Бея в Бессарабии. У нас нет данных, подтверждающих присутствие армянского элемента в этой местности до прибытия “князя армян”, так как изначально сообщество было сформировано семьями армян, которые эмигрировали из румынских княжеств вместе с Манук-Беем на левый берег реки. Прут. На протяжении всего царского периода община развивалась при постоянной поддержке семьи Манук-Бея, внезапно скончавшегося в 1817 году.

Число прихожан в общине составляло от 50 до 250 человек, и хотя это была небольшая община, она оставалась одной из самых стабильных по численности в Бессарабии.

Армянская церковь начала строиться Манук-Беем, но была завершена только около 1818 года, уже после его смерти, из-за чего основатель был похоронен в армянской церкви в Кишинёве, а первым членом семьи, похороненным в армянской церкви в Хынчести, была жена Манук-Бея – Мариам.

Позже, примерно в 1872 году, Мурат Манук-Бей заменил деревянную церковь каменной, спроектированной и построенной под руководством Александра Бернардацци. Проект стал попыткой повторить в миниатюре соборную церковь из Эчмиадзина.

Имея внушительный финансовый капитал, Мурат создал в Хынчести инфраструктуру, во многих отношениях явно превосходившую другие города в районе Прута–Днестра.

С образовательной точки зрения, у общины была приходская школа при армянской церкви, деятельность которой, однако, периодически прерывалась.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Армянские церкви Новой Нахичевани. Исторический путь* (2017), (составители: С. Мирзоян, Г. Авакян; пер. с арм. Нуне Балбаян), Ростов.
- Бырлэдяну В. (2012), “Армяне Бессарабии во второй половине XIX века (По материалам Одесского общества истории и древностей 1884 г.)” *Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений*, Ереван, Инст. истории НАН РА.
- Заболотная Л.П. (2012), “Армяно–молдавские отношения. Историографический обзор (XIX – конец XX вв.)”, *Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений*, Ереван.
- Из истории армяно–украинских, венгерских и молдавских отношений* (2012), Ереван.
- НАА – Национальный Архив Армении, Ереван.
- Рштуни Г. (2010), *Армянский принц Манук Бей: документально-историческое повествование*, Ереван.
- Фаньян Дж. С., (1977), “Манук-Бей и его дипломатическая деятельность”, *Историко–филологический журнал*, 4.
- Феля А. (2012), “Некоторые данные о потомках Манук-Бея”, *Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений*, Ереван.
- Халипа И.Н. (1907), “Роспись землевладения и сословного строя населения Бессарабии по данным переписи 1817 года”, *Труды Бессарабской Губернской Учебной Архивной Комиссии*, том 3, Кишинев.
- Bezviconi G., (1939), *Manuc Bei*, Ediția a II-a, Chișinău.
- Costache S. (2017), “From Ruscuk to Bessarabia: Manuk Bey and the Career of an Ottoman-Russian Middleman at the Beginning of the 19th Century”, *Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi Sayı*, III/1, Temmuz: 23-43.
- Ionescu Ștefan, (1976), *Manuc Bei zaraf și diplomat la începutul secolului al XIX-lea*, Cluj–Napoca, Editura Dacia.
- Popovici L. C., (1930), “O statistică a armenilor în Țările Române la 1809”, *Arhivele Basarabiei*, nr. 3.
- Tomescu C.N., (1929), “99 sate din ținutul Orheiului la 1820”, *Revista societății istorico–arheologice bisericești din Chișinău*, Tom 19.

DOI 10.48200/9789939672694_57

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ КАРТИНА ШЕМАХИ В XVIII ВЕКЕ: ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ¹

Гоар Мхитарян

Институт востоковедения НАН РА, Ереван

Abstract

Numerous scientific works and publications are devoted to the history of medieval Shamakhi, involving a wide range of archival documents and various narrative sources. Unfortunately, this problem cannot be considered fully studied. The most complete ethnopolitical history of Shamakhi can be recreated based on data from various sources, including Russian primary sources of the XVIII century. In this article, we aim to recreate the most complete history and objective ethnopolitical picture of Shamakhi in the context of domestic and foreign political events of the Eastern Transcaucasia of the XVIII century. Because of the conducted critical analysis, it was possible to establish the ethnopolitical picture and the religious and confessional composition of Shamakhi of the XVIII century, the socio-legal status of its inhabitants, as well as the trade and economic significance of Shamakhi, both for the Caucasus and for the entire Middle East as a whole. The study revealed that the ethno-confessional processes of Shamakhi, depending on the foreign policy situation, changed the specific weight of a particular ethnic component and the dominance of representatives of a particular denomination.

Keywords: Shamakhi, Shirvan, Ethno-political Situation in Shamakhi

Аннотация

Истории средневековой Шемахи посвящены ряд научных трудов и публикаций с привлечением широкого круга архивных документов и различных нарративных источников. К сожалению, данную проблему нельзя считать полностью изученной. Наиболее полную этнополитическую историю Шемахи можно воссоздать, основываясь на данных разного характера источников, в том числе русских источников XVIII в. В данной статье нами ставится цель воссоздать наиболее полную историю и объективную этнополитическую картину Шемахи в контексте внутривосточных и внешнеполитических событий Восточного Закавказья XVIII в. В результате проведенного критического анализа удалось установить этнополитическую картину и религиозно-конфессиональный состав Шемахи XVIII в., социально-правовой статус ее жителей, а также торгово-экономическое значение Шемахи, как для Кавказа, так и для всего Ближнего Востока в целом. В ходе исследования выявлено, что этно-конфессиональные процессы Шемахи в зависимости от внешнеполитической ситуации меняли удельный вес того или иного этнического компонента и доминирование представителей той или иной конфессии.

Ключевые слова: Шемахи, Ширван, этнополитическая картина в Шемахи

С конца IX в. до третьего десятилетия XVI в. восточная часть исторической территории Албании-Алуанка, именуемая в этот период Ширваном, подвергалась серьезным этнополитическим и культурно-языковым изменениям. В политическом понимании

¹Исследование выполнено при поддержке гранта Комитета науки РА 21Т-6А163” Этнополитические проблемы в Восточном Закавказье в XVIII - XIX веках”.

Ширван был сердцем государства Ширваншахов с административными центрами в Шемахе, а затем в Баку, которые занимали свою особую нишу среди средневековых городов Закавказья (Ашурбейли 1983) □ Со второй половины XVI в. до первой четверти XVIII в. значительная часть территорий Восточного Закавказья входила в состав Ширванского беглербегства Сефевидского государства с центром в Шемахе (*Tadhkirat al-muluk* 1943: 167-168).

Многие исторические упоминания о средневековой Шемахе сохранились в восточных (арабских, армянских, персидских, турецких) источниках, затем – в сочинениях европейских авторов XVI-XVII вв., а в XVIII в. богатые исторические и этнографические сведения о крае сообщают и российские источники. Последнее обстоятельство обусловлено активизацией Кавказской политики Российской империи. Эта политика, начертанная императором Петром I и продолженная Екатериной II во второй половине века, предусматривала включение региона в зону российских интересов для усиления и укрепления военно-политического и торгово-экономического влияния империи вплоть до Северного Ирана.

Удобное географическое положение Шемахи формировало ее место и роль в контексте военно-политических и торгово-экономических интересов региональных держав в XVIII в., предопределяя историческую судьбу всего Ширвана и населяющих его народов □ Так, воодушевленные восстанием афганцев на востоке Ирана в начале XVIII в. Сурхай-хан Казикумухский и Хаджи Давуд-бек Мушкурский, признав вассальную зависимость от османского султана, 7 августа 1721 г. совершают поход на Шемаху. Южный Дагестан и Восточное Закавказье оказываются фактически независимыми от иранских властей, и в регионе создается реальная угроза российско-османского военного столкновения.

Вскоре, в результате Каспийского похода Петра I, российские войска занимают важные стратегические пункты на берегах Каспия – Дербент и Баку, а флот выходит к портовым берегам Энзели и Решта в провинции Гилян □ Вскоре, 23 сентября 1723 г., в Санкт-Петербурге было подписано российско-иранское соглашение, по которому Иран в обмен на военную помощь против афганцев совершал территориальные уступки в пользу Российского государства. Согласно второй статье договора, западные и южные берега Каспийского моря с городами Дербент и Баку, а также провинции Гилян, Мазандаран переходили к Российской империи (Коялович 1904: 187).

В свою очередь, османская армия, нарушив почти вековой мир, установленный между Ираном и Османской империей (1639 г.), в 1723 г. вторгается в Закавказье и захватывает Тифлис, обостряя российско-османские отношения. Однако при активном участии Франции сторонам удалось добиться мира, при этом во время переговоров император допускал возможность раздела Ширвана, но категорически отказывался обсуждать вопрос об уступке побережья Каспия и морского пути (Курукин 2010: 109). Таким образом, 24 июня 1724 г. Османская империя признала территории, перешедшие к Российской империи по Санкт-Петербургскому соглашению, а Тебриз и большая часть его провинции, Ереванская провинция, вся Грузия, Западный Иран с городами Хамадан и Керманшах перешли под контроль османов □ Ширван был объявлен Шемахинским ханством под опекой Османской империи без военного присутствия. В отличие от Санкт-Петербургского, Константинопольский договор стал не “виртуальным”, а вполне реальным международным актом (где обе стороны добились поставленных военно-политических целей) и был ратифицирован правительствами (Курукин 2010: 112).

В 1730-х гг. Надир-Кули-хан, концентрируя в своих руках фактическую власть в Иране и пытаясь вернуть бывшие иранские владения, с огромной армией направился в Восточную Армению, Восточную Грузию, “в страну албанцев” и “страну лезгин” (Абраам Ереванци 1938: 82). Он разрушил Шемаху и к западу от старого города основал Новую Шемаху (город Аксу) (Лерхе 1790: 52; Бакиханов 1983: 153). Это решение иранского

правителя имело трагические последствия для шемахинских армян, о чем весьма красочно говорит в своем “Повествовании” армянский каталикос Абраам Кретацци. Он описывает, как Надир разрушил город, “и в 8 часах от Шамахи построил земляную крепость и приказал шамахинцам поселиться там”. Нездоровый и нечистый воздух, жара и “нехватка воды”, с одной стороны, и постоянные набеги “тачигов – лакзов и суннитов, притеснявших армянское население” (Абраам Кретацци 1973: 135), делали новую местность невыносимой для жизни шемахинских армян.

После смерти Надир-шаха (1747 г.) на территории бывшей единой Иранской державы возникли многочисленные полунезависимые государственные образования – ханства. Так, на территории Закавказья образовались Ереванское, Нахичеванское, Карабахское, Гянджинское (Гандзакское), Дербентское, Шекинское, Шемахинское, Кубинское, Бакинское, Тальшинское ханства, а также Катрли-Кахетинское царство и султанства Елисуйское, Куткашенское, Арешское, Казахское и Шамшадильское. В частности, бывший сборщик налогов Ширвана Хаджи Мухаммед-Али в 1748 г. становится ханом новой Шемахи и управляет ею вплоть до 1761 г., когда он был убит сыновьями Аливерди-бека Мухаммед-Саид-ханом и Агаси-ханом. Аливерди-бек при Надир-шахе был “знатнейшим дворянином, ибо он имел много деревень” (Гмелин 1785: 90), а после его смерти его сыновья, подчинив себе кочевые племена Ширвана, поселились в старой Шемахе “в верхней части города, в оставшихся от разорения домах, коих числом было около пятидесяти”. Вскоре начался приток – “из разных персидских городов всякие беглецы и отдались ему в подданство... Он, ласкаясь уже надеждою, сделался еще славнее, принял их охотно”. Шемахинцы “старались мало-помалу привести город в прежнее состояние и, построив великое число домов, отправили от себя некоторых просить Керим-хана, чтоб он Меме Сайда в старой Шемахе сделал ханом, на что он добровольно и согласился” (там же: 90-91). Таким образом, Мухаммед-Саид, согласно ферману иранского правителя Керима-хан Зенда, признаётся ханом старой Шемахи, и начинается летоисчисление ханской династии (АКАК 1873: 1109-1118). Этим шагом правитель Ирана решал две задачи: с одной стороны, он пытался иметь управляющих в лице шемахинских ханов и укрепить влияние Ирана в регионе, а с другой стороны, утвердив двоевластие в сердце Восточного Закавказья, создавал ситуацию управляемого хаоса. Следовательно, политически дестабилизированный Ширван стал бы управляемым: при первой возможности можно было бы вернуть его в состав Иранского государства.

Жители новой Шемахи, недовольные тяжелой налоговой политикой Хаджи Мухаммед-али-хана, обратились к Мухаммеду-Саиду и “оному предложили, что они Аджи Мамед Али хану совсем более повиноваться не хотят, потому что он поступает против всех законов, слишком вдаётся в пьянство и еще другие пороки имеет, для того они ему Меме Саид хану и предстали с тем предложением, чтоб он принял в своё владение новую Шамаху” (Гмелин 1785: 92). Хан без колебаний выполнил просьбу шемахинцев и, захватив город, положил конец двоевластию. В новой Шемахе был назначен найиб (управляющий), а Хаджи Мухаммед-хан, оставаясь заложником в старой Шамахе, спустя год умер.

Отметим, что во второй половине XVIII в. Шемахинское ханство продолжало называться Ширванским ханством по имени провинции исторической области Ширван, входящей в административно-политическую систему бывшего Сефевидского государства: “Границы владения сего от севера с Дербентскою землею, от востока Каспийское море и округ города Баку, от юго-запада река Кура, от запада Нухинское владение” (Бурнашев 1793: 9).

По свидетельствам очевидцев в XVIII в., город Шемаха имел форму амфитеатра и был просторным, дома – маленькие, за исключением домов губернатора, богатых чиновников и купцов. Улицы Шемахи имели беспорядочный расклад, узкий и труднопроходимый город делился на 9 кварталов (Гмелин 1785: 95).

О политическом состоянии ханства в бумагах А.В. Суворова, составленных в начале 1780-х гг., читаем: “Провинция Ширвания, город Шемаха, большой, крепкий, на стене пушек до 40... По торгу, а особливо шелком и разными материами, знатный: съезжаются в оный из отдаленных мест... Шемахинский хан может собрать своего войска, конницы, до 4000, пехоты против того в половину, пушек полторафунтовых на верблюдах до 30. Ядра чугунные, пороху мало, как и у дербентского, на каждую пушку зарядов по 30. Лезгинцев может нанять до 5000 и до 6000 за такую же цену, как и Ираклий, но как те своевольны, то лучше, подобно сему, нанимает у ханов эриванского и генджинского”.²

Шемахинское ханство, находясь в самом сердце Восточного Закавказья, было оторвано от Каспийского моря, границы Шемахи оставались “открытыми”, не защищенными. Она стала ядром раздора между наиболее мощными соседними ханствами – Шеки, Карабаха, Кубы и Картли-Кахетинским царством. Тот, кто господствовал в Шемахе, получал возможность контролировать обширные территории, сосредоточить в своих руках монополию на ее стратегические, экономические и торговые функции в качестве рычага давления на соседей. Следовательно, в борьбе против Шеки и Карабахского ханства за региональную гегемонию Фатали-хан Кубинский просто “был обязан” завладеть Шемахинским ханством. Кубинский хан в 1767 г. двинулся на Шемаху, однако Мухаммад-Саид-хан попросил примирения, пообещав заплатить необходимый налог.³ Дальнейшие попытки Фатали-хана захватить Шемаху не увенчались успехом, так как в пользу Мухаммад-Саида действовал Хусейн-хан Шекинский. Он понимал, что следующий удар Фатали-хана, который усилился бы после захвата Шемахи, будет нанесён по ханству Шеки. Шемахинское ханство, ставшее данником Кубинского хана, спустя короткое время вновь отказалось платить налог Кубе. На этот раз Фатали-хан получил поддержку Шекинского Хусейн-хана (с перспективой получения большой военной добычи) (Reineggs, Bieberstein 1807: 192-193), который “приказал сказать Фет Али Хану, что теперь уже наступило время взять Шемаху, в чем и он ему, если обстоятельства сего дела иначе пойдут, всевозможную подать помощь не позабудет” (Гмелин 1785: 93). Фатали-хан заключил союз с несколькими дагестанскими правителями и вместе с Шекинским ханом в 1768 г. двинулся на Шемаху. После захвата Шемахи на долю Шекинского хана приходилось два пограничных магала, однако в планы Фатали-хана не входило усиление власти Шеки, и вскоре он вернул эти магалы себе, а Хусейн-хан вернулся домой с пустыми руками (Бакиханов 1926: 132).

Таким образом, Шемаха, будучи окруженной враждебно настроенными соседями и периодически подвергаясь нападениям лезгин, была вынуждена признать Фатали-хана своим политическим и военным защитником. Однако тщеславие и “любовь к серебру” заставили Мухаммад-Саида отказаться от уплаты заранее согласованного налога Кубе. Этот шаг Шемахинского хана был обусловлен желанием освободиться от уплаты налога и приобрести полный суверенитет. Воспользовавшись поводом, Фатали-хан решает полностью подчинить своей политической воле шемахинцев, с целью чего в 1769 г. он разрушает новую Шемаху, перекрыв все ворота города и затопив город водой, и приказывает “жителям оной селиться в старой”.⁴ К числу причин, побудивших Кубинского хана на такой поступок, современники относят “нездоровую” местность, “худой воздух”, ставший причиной высокой смертности, “великой недостаток воды”, но “главнейшая причина была сия: Фет Али Хан не совсем безопасен от некоторых из своих подданных бунтовщиков и почитает, что еще более опасаться надлежит, если они не в одном будут жить месте, для того истребив новую Шемаху, всех в старую перевел”

² СПФ АРАН ф. 99, оп. 2, № 13, лл. 41-42.

³ РГАДА, *Сношения России с Персией*, 1767-1769 гг., д. 9, лл. 27об. – 28.

⁴ РГАДА, *Сношения России с Персией*, 1767-1769 гг., д. 16, л. 297.

(Гмелин 1785: 94). Надо отметить, что этот политический шаг Фатали-хана способствовал тому, чтобы “сей город опять мало-помалу восстал из своих развалин”, но бывшего “восточного великолепия” достигнуть не удалось (там же).

В 1776 г. Фатали-хан восстанавливает власть Мухаммад-Саид-хана, который семь лет находился в плену в Дербенте (Серебров 1958: 186). О политическом статусе Шемахи в 1786 г. полковник С. Бурнашев писал следующим образом: “Ширванской области владельцы Махмат-Сеид-хан и брат его родной Кор (слепой) Агаси-хан живут в Аксу или новой Шамахе – главном городе, самовластные, но маломощные” (Бурнашев 1793: 10).

Шемахинское ханство, помимо благоприятного военно-политического местоположения, имело также важное торгово-экономическое значение. При Сефевидях Шемаха, наряду с Рештом и Гандзаком, была одним из крупных центров обработки шёлка, а английские мореплаватели и торговцы с большим восхищением говорили о городе Шемахе (Готье 1937: 203). Благодаря благоприятному географическому положению и шёлку Шемаха в XVIII в. продолжала привлекать внимание купцов Запада и Востока (Сохе 1802: 328) и, по словам современника, была более многолюдной, чем Дербент и Баку вместе взятые (Cook 1770: 391). Большая часть шёлкового сырья, производимого в Шемахе, шла на английские и голландские фабрики Исфохана, которые отправляли товар в Алеппо (Bell 1806: 67), а 400 тонн ежегодно экспортировалось в Астрахань (Forster 1798: 256). Однако о реальной ситуации 1720-х гг. посетивший регион артиллерист российской армии И. Гербер говорил, что некогда процветающий город Шемаха напоминал развалины, шёлковые фабрики были разграблены, торговля почти прекратилась (Гербер 1760: 223)□

Торгово-экономическое состояние Шемахи осталось тяжелым и во второй половине XVIII в. Так, С. Гмелин писал о шемахинском торге: “Из Шамахи шелк возят во всю Персию и Россию, из внутренней Персии привозят в город разные, там сделанные, шелковые и бумажные материи, как-то кутню, канават, мов, пестредь, бязь, бурмет, бумазею, разные виды одеял, сафьян и ширяжские меркушки. Из России возят брусковую краску, сахар, чай, голландские сукна, олово, сталь, железо, свинец, белилы и всякие мелочи, как-то зеркала, ножики, ножницы, корольки и прочее”. Он отмечал также, что “во времена прежнего хана возили также шелк и в Турцию, и на сталь и корольки меняли, но прошло уже тому года с четыре как сей торг совсем уничтожен” (Гмелин 1785: 100). Весьма цветущая торговля Шемахи времён правления Мухаммад-Саид-хана при Фатали-хане находилась “в крайнем упадке”, потому что “от великих накладов” хана у местных жителей “столько имения убыло, что немногие торговать в состоянии”, а те, кто еще мог вести торговлю, вынужден был скрывать свою деятельность, “чтоб у них хорошую товаров часть без всякой заплаты не отнял хан” (там же: 101). Вследствие политики Фатали-хана в Шемахе, за исключением нескольких российских и трёх индийских купцов, других иностранных торговцев почти не осталось. Известно, что в прежние времена в городе работали “сто теврискских фабрикантов, кои во всей Персии славнейшими почитаются”, но с захватом Шемахи Кубинским ханом они возвратились в Тебриз. “А теперь фабрики находятся в весьма бедном состоянии” (там же: 101).

Таким образом, нестабильное политическое состояние Шемахи во второй половине XVIII в. нанесло большой удар по торговому делу□ По мнению современника, если бы не беспорядочные налоги со стороны кубинского хана, то Шемаха была бы полна турецких и греческих купцов, а в сложившихся условиях торгово-экономическую деятельность реализовывали только армянские и индийские торговцы (Сохе 1802: 329).

Как в предыдущие исторические периоды, так и в XVIII в., Шемаха имела пеструю этно-конфессиональную картину. Ещё в XVII в. английский путешественник Э. Дженкинсон отмечал, что Шемаха была населена преимущественно армянами (Готье 1937; Погосян 2015). Источник начала XVIII в. сообщает, что “христиане (армянской веры), которые во многих местах живут и особливими деревнями, также имеют свои

монастыри, при которых есть у них и епископ” (Зевакин 1929: 12). О том, что Шемаха была многолюдным городом, свидетельствует упоминание А. Вольнского о том, что в 1716 г. в городе из-за болезни умерло 80000 человек (Ямпольский 1961: 376).

Шотландский врач Дж. Белл в своих путевых заметках представляет повседневную действительность и этно-конфессиональный состав Ширванского беглербегства: “Наибольшую часть жителей составляют персы. Находятся также там знатное число грузинцев и армян. Народ тамошний говорит по-турецки, но чиновные люди по-персидски” (Белл 1776: 59) □ Он упоминает также о своей встрече в Шемахе с неким отцом Рихардом, который “управлял небольшое собрание армян, преклонных им к повиновению папе” (там же: 58). Таким образом, согласно сведениям И. Гербера, в городе армяне исповедовали частично “армянский закон”, частично “римский” (соответственно апостольский и католический), при этом армяне католического вероисповедания в Шемахе было совсем немного. По свидетельству автора, католические армяне держали в тайне свою веру, а проживающий в Шемахе священник-иезуит был родом из Гданьска (Гербер 1760: 304).

Посетивший прикаспийские районы в составе Персидского похода И. Гербер отмечал, что до распада Сефевидского государства в Ширване “говорили смешанно по-турецки, татарски и персидски, а писали чисто по-персидски или фарси и держались вместе с ханом персидской секты... Но после последнего разорения последователи персидской секты совсем истреблены, убиты и разорены. А хотя несколько из них остались, однако должны себя тайно содержать и называться суннами, ежели за ревность к вере не хотят лишиться жизни” (там же: 225). Шиитское население либо бежало, спасаясь от мести Дауд-бека, а потом и Сурхай-хана, либо уничтожалось, а их деревни населялись “грабительными суннами, которые говорят турецким смешанно с татарским языком, а пишут по-турецки, так что ныне вместо прежних учтивых персиян никого там не находится, кроме грубых мужиков”, – резюмировал автор (там же: 225-226).

Уже во второй половине XVIII в., по сообщениям академика С. Гмелина, в Шемахе было “около 1000 персидских и татарских семей, к коим причисляются и 50 армянских” (Гмелин 1785: 96), которые занимались выращиванием виноградников и виноделием (Bieberstein 1798: 24). Каждая семья платила хану “в год по 100 рублей, а из армянских еще кроме сего каждая дает поголовных денег в год же по 2 рубля и по 40 копеек, с неженатых берется по 1 рублю 20 копеек, а молодые люди, коим еще нет от роду двадцати лет, не платят ничего” (Гмелин 1785: 96). Кроме упомянутых 50 армянских семей, С. Гмелин пишет еще о пяти армянских деревнях, лежавших между старой и новой Шемахою: Мерзани (арм. *Մերզանի*), Мадрассе (арм. *Մադրասի*), Сагиан (арм. *Սաղիանի*), Керкенш (арм. *Քերկենի*) и Келухони (арм. *Քելուհոնի*), а их жители платили хану “столькуж, по сколько и живущие в городе” (там же).

По свидетельству С. Бурнашева, в 1780-е гг. в Шемахинском ханстве было до 2000 христианских дворов (Бурнашев 1793: 10). В ходе Персидского похода русскими военными была составлена карта и топографическое описание Ширвана и Апшеронского полуострова. Один из участников этой кампании И.Т. Дренякин упоминает в Шехахи до 710 домов “персидских” и около 70 армянских домов, “да около города кочующего народа в аулах с 840 семей”, а по всему ханству в 17 армянских деревнях 470 дворов, а в 83 персидских деревнях было 3250 дворов. В общей сложности автор подсчитывает подвластных Шемахинскому хану 4550 дворов (13650 душ) (Дренякин 1958: 164-167, 171).

Другой участник Персидской кампании русских войск майор А. Серебров, посетив Ширван в 1796 г., писал, что “сей провинции жители состоят большей частью алиевой секты, а кочующие во оной Хан Чобан Ели народы вообще сунниевой секты. От их происходили как предки, так и сам владетель шемахинский Мустафа-хан. Говорят некоторое по-туркестански, но с особливим проносом от других провинциальных

наречей, но и различить очень можно, некоторые знают и по-персидски, но не так чисто” (Серебров 1958: 179).

Источники XVIII в. сообщают также о проживающих в Шемахе евреях, которые в основном занимались торговлей, а в сёлах – земледелием и скотоводством. “Они говорят тем языком, в которой земле живут, а равнины их разумеют также и по-еврейски. По словам И. Гербера (1760: 305-306), социально-правовой статус евреев был чрезвычайно тяжелым в Ширване. Евреи “выполняли всякую трудную и черную работу, которую использовать мусульмана нельзя”. Они, как и “армяне сверх обыкновенной подати” были обязаны платить харадж “карач или подушные деньги”. С другой стороны, евреи подвергались различным унижениям со стороны мусульман.

Издrevле Ширван был населён также арабами, которые продолжали занимать своё место в этно-политическом ландшафте Восточного Закавказья и в XVIII в. Посетивший Ширван в начале XVIII в. голландский путешественник Корнелий де Бруин упоминает об арабском населении, которое со своими верблюдами и лошадьми приезжало в Низабад и искало здесь проводника для поездки в Шемаху (Корнилий де Бруин 1873: 211). Они были суннитами и говорили “смешанным турецким, татарским и арабским языком”. Арабы жили в палатках большой общиной – несколько сотен человек вместе, “и выбирают себе юзбашу, которому повинуются”. Летом кочевали в горах – “в летних жилищах” (яйлагах), однако зимовали возле моря, на берегу Куры, в кишлагах, и за пользование пастбищами платили определенную пошлину “господам тех земель” (Гербер 1760: 307-308). Упоминания об этом оставил и Корнелиус де Бруин. По его словам, в Низабаде именно арабы вместе с турками занимались перевозкой товаров (Корнилий де Бруин 1873: 212).

В постоянно меняющемся и политически нестабильном Ширване религиозная нетерпимость была ярко выражена. Из письма отца иезуита Иоанна Ламаца из Шемахи от 1 сентября 1702 г. к отцу Эмилиану, миссионеру в Москве: “В Шемахе армяне подвергаются разорению мерам, достойным удивления. На них без всякой причины налагаются штрафы, а крестьяне до такой степени угнетены, что все почти подмывают уходить из городов (сёл?), и если бы у них было в виду какое-нибудь безопасное убежище, то решительное ни один бы не остался” (Коялович 1904: 107).

В Шемахе армянам было “отведено особое место, для того, чтоб они, яко неверные и нечистые, не имели с мусульманами сообщения”. Армяне и евреи вследствие религиозных гонений, по приказу хана, были вынуждены на груди носить на улице желтый лоскут, чтобы мусульмане не здоровались с ними. Вскоре “насело на них магометанское духовенство, называли их отступниками от истинной веры и наказывали их за то так жестоко, что едва им ежедневное пропитание оставили. Желавшие избавиться от сего гонения, принуждены были опять ходить в мечети, так что весьма малое число армянских христиан там осталось” (Гербер 1760: 304-305).

Давление на армянское население продолжалось и в 1730-х гг. В дни большого курултая, проходящего в Муганской степи, католикос всех армян Абраам Кретацци просит Надир-шаха разрешить армянам поселиться на новом месте, расположенном всего в часе езды от новой Шемахинской крепости, поскольку, помимо неблагоприятных природно-климатических условий, армянам доставляли беспокойство мусульмане. В просьбе католикоса обязательным значилось получение права на строительство церкви на новом месте, “так как невозможно проживание армянской нации без церкви, даже если это место было бы раем”. Более того, его усилиями устраняется также налог, взимаемый за веру с “неверных” – джизья (Абраам Кретацци 1973: 135-136). Согласно указу Надир-шаха от 1741 г., от всех хакимов и амилов требовалось “не допустить насильственной исламизации” армянских женщин, мальчиков и девочек, под угрозой жестокого наказания нарушителей порядка (Костилян 2008: 50).

В 1730-1740-х гг. важную источниковедческую информацию о правовом и политическом статусе, социально-экономическом положении армян Шемахи сообщают частичные публикации дневников и мемуаров немецкого врача И. Лерхе. Он посещает Закавказье в качестве военного врача Астраханского корпуса российской армии в крайне нестабильный для региона период. Автор отмечает, что Надир-шах из богатых жителей города Шемахи “потребовал он в сем году” 150 тысяч рублей, “ибо шах думал чрез сие привести их всех в обуздание, чтоб не имея денег они не смогли производить возмущения”. Несомненно, эта сумма взималась с произвола и беззакония сборщиков налогов, “ибо, желая что-нибудь получить и себе, неслышанным образом оклеветали купцов, о коих богатств было им известно”. Так, одного армянского купца задержали, поскольку он якобы задолжал какому-то купцу в Исфахане и обязан был заплатить шаху 4000 рублей. Хотя армянин отмечал, что не признаёт этого обвиняющего купца и письма о долге нет, “и он для избежания мучений принужден был им заплатить” (Лерхе 1790: 32-33)□

Во времена правления в Шемахи Фатали-хана армянские священнослужители подвергались жестокому обращению. Так, Фатх Али Хан приказывает публично и с большой жестокостью наказать священника одного из армянских монастырей за продажу муки слепому Агаси-хану Шемахинскому. “Армянский протопоп некоторым из шайки на Моганской степи скитающагося, слепаго Агассе хана несколько муки продал, то велел ево за то Фет Али хан всенародно бить по подошвам ног”, писал С. Гмелин (1785: 98).

Вторжение в Закавказье персидских войск Ага-Мухаммед-хана Каджара и разгром Тифлиса в 1795 г. имели для шемахинских армян трагические последствия. Из Тифлиса хан отправился в Муганскую степь для зимовки и совершил в Шемахе большие разрушения. Современник писал, что Ага-Мухаммед-хан “дотянулся до Шамахи и Нухи, которые называются Шаки-Ширван”, затем его войска “сожгли все строения” у себя на пути (Титанян 1981: 190).

Не менее тяжёлыми для армянского населения Шемахи стали последствия Персидского похода русских войск в Закавказье под командованием графа В. Зубова в 1796 г. Сохранились факты, что по приказу Мустафы-хана Шемахинского был убит даже архимандрит, который якобы настраивал армян против хана в пользу русских (Фитуни 1927: 126).

Надо отметить, что религиозные гонения, помимо христиан (армян), не обошли стороной и мусульманское население Ширвана, поскольку до общеизвестных событий 1720-х гг. большая часть мусульманского населения в Шемахе и других населенных пунктах Ширвана были шииты□ Этно-конфессиональная нетерпимость к шиитам со стороны Дауд-бека Мушкурского и Сурхай-хана Казикумухского засвидетельствована в их публичном заявлении о том, “что они от Бога возбуждены, правоверных муслиманов и суннов от еретического персидского ига, в котором они поныне страдали, избавить и еретичество искоренить” (Гербер 1760: 228). Фактический призыв к расправе над шиитским населением был подхвачен, и “все грабительные народы приставали к ним толпами. С сими народами разграбили они весь Ширван и Кубу, а напоследок напали на Шемахи, где всех персидского закона жителей и самого хана умертвили, и, получив в добычу великое множество сокровищ, стали там иметь жительство” (там же). Вследствие установления политической власти Давуд-бека и Сурхай-хана мусульманское население шиитского вероисповедания Шемахи скрывало свое вероисповедание, а иногда и вынуждено переходило в суннизм□

Основываясь на анализе первоисточников и выработанных в науке теоретических положениях, представляется возможным конкретнее поставить вопрос: могло ли Шемахинское ханство сохранить свою политическую самостоятельность (субъектность)? Всесторонний анализ внешнеполитических реалий второй половины XVIII в. показывает, что Шемахинское ханство было вынуждено самостоятельно решить вопросы своей

безопасности или объединиться с более стабильной силой. В результате военно-политических изменений вокруг Закавказья в Шемахи на первое место вышел вопрос обеспечения существования и безопасности ханства. В этой ситуации не было постоянных союзников, имелись лишь постоянные интересы, проблемы сохранения безопасности и суверенитета.

В конце XVIII в., после установления на большей части территории Ирана правления Ага-Мухаммед-хана Каджара, шемахинский Мустафа-хан вместе с некоторыми закавказскими ханами и влиятельными правителями Дагестана в августе 1794 г. отправил османскому султану Селиму III документ (“лист”), где собственно говорилось, “что как по древней преданности их к турецким султанам всегда при воздействии на престол новых султанов присланы к ним были инвеституры, сабли и шубы, то все они теперь в великом недоумении находятся, что от владеющего султана лишены сей милости и никто к ним не прислан”. Они высказывали свою готовность в 1795 г. с 200-тысячным войском захватить города по рекам Терек и Кубань, постараться “сблизиться к Крыму”. Ханы заявляли, “что со стороны российской неоднократно присылаемы к ним были посланцы, с обещанием знатных денежных сумм, дабы они позволили чрез владения свои прийти российскими войсками на завоевание в Азии областей, Порте принадлежащих, но они, по единоверию, никогда на то не соглашались” (Бутков 1869: 298-299). Но, с другой стороны, после нашествия иранских войск Ага-Мухаммед-хана Каджара в 1795 г. и похода русских войск в Закавказье под командованием графа В. Зубова в 1796 г. Шемахинский хан проводил политику лавирования между ними, а в 1813 г. по Гюлистанскому мирному договору Шемахинское ханство, наряду с остальными восточно-закавказскими ханствами, было присоединено к Российской империи (Сперанский 1830- 641-645).

Приведенные в данной статье сведения позволяют восстановить этно-конфессиональную картину города Шемахи XVIII в. с его пестрой демографической мозаикой. Город, проходил через этнокультурные преобразования, являвшиеся в том числе последствиями военно-политических изменений. Изучение этнополитической и этно-конфессиональной истории Шемахи тесно связано с судьбами народов Восточного Закавказья в целом, в частности, с вопросами религиозных гонений, которые, помимо христиан (армян) и евреев, распространялись и на шиитов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абраам Ереванци (1938), *История войн 1721-1736 гг.* (под ред. С. Тер-Аветисяна), Ереван (на арм. яз.).
- Абраам Кретацци (1973), *Повествование католикаса Абраама Кретацци о современных ему событиях и о Надир-шахе персидском*, Ереван (на арм. яз.).
- АКАК 1873 *Акты (собранные Кавказской археографической комиссией)*, Том V, Ч. 2, Тифлис.
- Ашурбейли С. (1983), *Государство Ширваншахов*, Баку.
- Бакиханов А. (1926), *Гюлистан-Ирам, Труды Общества обследования и изучения Азербайджана*, Вып. 47, Баку.
- (1983), *Сочинения. Записки. Письма*, Баку.
- Белл Дж. (1776), *Путешествия чрез Россию в разные азиатские земли, а именно: в Испанган, в Пекин, в Дербент и Костантинополь* (пер. с французского Михайло Попов), ч. I, СПб.
- Бутков П. (1869), *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г.* Ч. II. СПб.
- Бурнашев С. (1793), *Описание областей Адребижанских в Персии и их политического состояния*, Курск.
- Гаджиев В. Г. (1996), *Разгром Надир-шаха в Дагестане*, Махачкала.

- Гербер И-Г. (1760), “Известия о находящихся с западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекой Курой народах и землях и о их состоянии в 1728 г.”, *Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащих*, СПб.
- Гмелин С. Г. (1785), *Путешествие по России для исследования трех царств естества*, ч. 3. СПб.
- Готье Ю. В. (1937), *Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке* (пер. с англ. Ю. В. Готье), Ленинград.
- Зевакин Е. (1929), *Прикаспийские провинции в эпоху русской оккупации XVIII века*, Баку.
- Дреникин И.Т. (1958), *История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы* (под ред. М.О. Косвена и Х.М. Хашаева), Москва.
- Корнилий де Бруин (1873), *Путешествие через Московию Корнилия де Бруина* (пер. с французского П. П. Барсова; проверенный по голландскому подлиннику О.М. Бодянским), Москва.
- Костилян К. П. (2008), *Персидские документы Матенадарана. Указы*, т. IV, (1734-1797), Ереван. (на арм. яз.).
- Коялович М. О. (1904), *Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века*, СПб.
- Курукин И. В. (2010), *Персидский поход Петра Великого. Низовой корпус на берегах Каспия (1722-1735)*, Москва.
- Лерх И. Я. (1790), “Выписка из путешествия Иоанна Лерха, продолжавшегося от 1733 года по 1735 год из Москвы до Астрахани, а оттуда по странам, лежащим на западном берегу Каспийского моря”, *Новые ежемесячные сочинения*, ч. 43, № 1.
- Погосян (Хахбакян) Г.Г. (2013), *Армяне Шамахи в упоминаниях некоторых западноевропейцев*, ч. I (XV-XVII вв.), Ереван.
- (2015), “Этноландшафт Шамахи согласно материалам XV–XVII вв., отражающим региональную политику европейских держав”, *Зарубежное регионоведение: проблемы теории и практики. Материалы VII Международной научной конференции* (под ред.: А.А. Корнилова и др.), Новгород.
- Серебров А. Г. (1958), “Историко-этнографическое описание Дагестана. 1796 г.”, *История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы* (под ред. М.О. Косвена и Х.М. Хашаева), Москва.
- Сперанский М. М. (1830), *Полное Собрание Законов Российской Империи, Собрание первое, 1649-1825 гг.*, т. XXXII (1812-1815), (под ред. М.М. Сперанского), СПб.
- Титанян Р. (1981), *Армянские источники о закавказских походах Ага Мухаммед Хана (1795 – 1797 гг.)*, (текст, введ. и примеч. Р.Т. Титанян), Ереван.
- Фитуни А. П. (1927), “История последней столицы Ширвана (историко-этнографический очерк)”, *Известия Азербайджанского комитета охраны памятников старины, искусства и природы*, вып. 3, Баку.
- Юзефович Т. П. (1869), *Договоры России с Востоком, политические и торговые*, (собрал и издал Т. П. Юзефович), СПб.
- Ямпольский З. И. (1961), *Путешественники об Азербайджане. Сборник документов*, т. I, Баку.
- Bell J. (1806), *Travels from St. Petersburg in Russia, to Various Parts of Asia*, Edinburgh.
- Bieberstein F. A. (1798), *Tableau des provinces situées sur la côte occidentale de la mer Caspienne entre les fleuves Terek et Kour*, St.-Petersbourg.
- Cook J. (1770), *Voyages and Travels through the Russian Empire, Tartary and Part of Kingdom of Persia*, Vol. II, Edinburgh.
- Coxe W. (1802), *Travels in Poland, Russia, Sweden and Denmark*, Vol. III, London.
- Forster J. (1798), *A Journey from Bengal to England, London, through the Northern Part of India, Kashmir, Afghanistan, and Persia, and into Caspian-sea*, Vol. II, London.

- Hanway J. (1753), *An historical Account of the British Trade over the Caspian Sea: with the Author's Journal of Travels from England through Russia into Persia and back through Russia, Germany and Holland*, Vol. I, London.
- Reineggs J. and Bieberstein M. (1807), *A General Historical and Topographical Description of the Mount Caucasus* (translated by Charles Wilkinson), Vol. I, London.
- Tadhkirat al-muluk* (1943), *A Manual of Safavid Administration (circa 1137/1725). Persian Text in Faqsimile (B.M. Or. 9496)* (translated and explained by V. Minorsky), London.

DOI 10.48200/9789939672694_69

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ АДМИНИСТРАТИВНОЙ СТРУКТУРЫ ГОСУДАРСТВА НАДИР-ШАХА НА ПРИМЕРЕ ВХОДЯЩИХ В ЕГО СОСТАВ ОБЛАСТЕЙ ЗАКАВКАЗЬЯ¹

Кристине Костилян

Институт востоковедения,

Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Abstract

The article studies the changes in the administrative structure of Nadir Shah's state in comparison with former Iranian states, particularly the Safavid state, on the example of the Transcaucasian regions. The research carried out on the basis of rich historical sources, has allowed to trace the main features of the administrative structure of Nadir Shah's state. The author focuses on the administrative unit called *mahall-e khamsa*, which was assigned to the tax and administrative management (*zabt*) of Melik Egan, who was also appointed as the civil head (*rishsefid*) of the Armenians of Eastern Armenia. The cooperation of the Armenians and their meliks with Nadir Shah in the fights against the Ottoman forces is also analysed in the article.

Keywords: Nadir Shah, Transcaucasus, Armenian Meliks, Beglarbeg, Vali, Khan, Safavid State,

Аннотация

В статье, на примере Закавказских областей, прослежены изменения в административной структуре государства Надир-шаха в сравнении с прежними иранскими государствами, в частности, с государством Сефевидов. Исследование, проведенное на основе богатого источниковедческого материала, позволило выявить основные характеристики административной структуры государства Надир-шаха. Автор фокусирует своё внимание на административной единице *магалл-е хамса*, который был отведен налоговому и административному управлению (*забт*) Мелика Егана. Последний был также назначен главой (*ришсефид*) всех армян Восточной Армении. В статье анализируются факты сотрудничества армянского народа и меликов с Надиром в его боях против Османских сил.

Ключевые слова: Надир-шах, Закавказье, армянские мелики, бегларбег, вали, хан, Сефевидское государство

Введение

Большая часть Закавказья длительное время, до начала 18-го века, находилась под властью Сефевидских шахов. В 1734-5 гг. эта территория была завоевана Надир-шахом и включена в состав созданного им иранского государства, оставаясь под господством иранских властей до распада Афшаридского государства в конце 1740-х. Административная система Сефевидского государства детально описана в источниках (“Тазкират ал-мулук”, “Дастур ал-мулук” и “Алгаб ал-маваджиб-е дорре-йе салатин-е Сафави”) периода афганского завоевания Ирана и довольно пространно изучена исследователями (См., в частности, Minorsky 1943; Savory 1980; Roemer 2006). Однако источников, посвященных админист-

¹ Статья публикуется в рамках проекта 21Т-6А163, финансируемого Комитетом по науке Министерства образования, науки, культуры и спорта РА.

ративной системе Афшаридского государства, не существует, и информацию приходится черпать из историографических трудов Мирзы Мехди Астарбади, Мирзы Казима, других современных авторов. Именно поэтому вопросы административной структуры этого недолго просуществовавшего государства недостаточно изучены историками.

Завоевание Закавказья было необходимо Надиру для легитимизации его притязаний на престол шаха. С этой же целью он еще в 1729 г. женился на дочери последнего Сефевидского шаха Султан Хусейна, Разии Бегум, а своего сына, Реза Кули Мирзу, женил на ее сестре, Фатиме Бегум (The Cambridge history of Iran 1991: 29).

В конце 1735 г. Надир уже считал, что собственными победами он уладил военную ситуацию и обеспечил себе достаточно престижа для вступления на престол (Tucker 2006). После официальной коронации Надира шахом Ирана в марте 1736 г. проявились характерные черты созданного им государства: внешнее сходство административной структуры с Сефевидским, единая и неограниченная власть шаха, жесткая централизация власти, преобладающая роль военных и минимализация роли духовенства в управлении (Шаабани 1388: 584).

Администрация Надир-шаха в областях Закавказья: сипахсалары и наместники Азербайджана, сардары, валии, бегларбеки, ханы и забиты

Изучение источников данного периода показывает, что вышеназванное сходство административной структуры государства Надир-шаха с Сефевидским носит, скорее, внешний характер, и многие должности в указанных государствах разительно отличались.

В связи с непрерывными военными предприятиями Надира в разных направлениях, в том числе и на Кавказе, большую роль в его государстве играли военные: *сипахсалары, сардары, саргорды*. Как справедливо замечает иранский историк Шаабани, правление важнейших областей Надир-шах в основном поручал своим верным военным и тем, кто оказывал содействие его военным предприятиям (Шаабани 1388: 597).

Одно из первых распоряжений Надир-шаха после коронации было назначение собственного брата Ибрагима наместником и главнокомандующим (сипахсалар) Азербайджана (Мухаммед Казим 1965: 12а) с резиденцией в Тебризе, которому были подчинены все области, завоёванные в Закавказье: Нахичеван, Ереван, Карабаг, Ширван и Восточная Грузия (Абраам Кретацци 1973: 244). Это значит, что вышеназванному Ибрагим-хану, сипахсалару Азербайджана, подчинялись валии Грузии, бегларбеки и ханы названных областей. В финансовом отношении вся территория государства Надир-шаха была разделена на четыре части, под ведомством четырех мустовфи² ал-мамаликов. Мустоуфи ал-мамаликом того же Азербайджана был назначен Мирза Шафи Тебризи (Мухаммед Казим 1965: 11а).

Административная структура государства Надир-шаха была близка к традиционной персидской административной системе. Ещё в Сасанидском государстве, со времен правления царя Хосрова I Ануширвана (531-579 гг.), держава была разделена на четыре спахбедства (или стороны) – военно-административных наместничества (Хуршудян 2015: 251).

Начиная с 15-го века в административную единицу, названную Азербайджаном, с центром в Тебризе, входили сопредельные “Древний Агванк, провинции Арцаха и Сюника целиком, а также большинство восточных областей провинций Васпуракана и Айрарата” (Папазян 1968: 144). Территории Армении, перешедшие в состав Сефевидского государства, были включены в бегларбекства Чухурсаада (Еревана) и Ганджи (Гандзак) – Карабага. Визирю Азербайджана с резиденцией в Тебризе, иногда поручалось вместе с бегларбеками расследовать и запрещать беззаконье на их административных участках

² Мустовфи являлись главными управляющими финансовыми, бухгалтерскими делами государства, дворца, а также религиозных учреждений (Папазян 1959: 448).

(Костикян 2005: док. 24, 40, 45, 47, 52, 53, 55). В Сефевидском государстве, конечно, не было наместника и главнокомандующего в Азербайджане, но в налоговом отношении это государство тоже было разделено на четыре части, одной из которых был Азербайджан с центром в Тебризе (Minorsky 1943: 162, 174-5).

После гибели Ибрагим-хана в декабре 1738 г. во время его военного похода в Дагестан Амир Аслан Кыркылу был назначен правителем Азербайджана с резиденцией в Тебризе (Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 317). В 1742 г. Амир-Аслан Хан за поборы с населения был вынужден платить огромный штраф в 60000 туманов и был освобожден от должности правителя (Мухаммед Казим 1966: 114аб, 125б). В это же время Надир назначил Мухаммед Али-хан, сына своего брата Ибрахим-хана, главнокомандующим и правителем (*фарманрава ва сахиб ехтийар*) Азербайджана, ему было дано имя отца Ибрахи́ма (Мухаммед Казим 1966: 128б, The Cambridge History of Iran 1991: 46).

Почти во всех пограничных областях Закавказья были назначены сардары. Еще в ноябре 1734 г. указом Надира сардаром Каргли и Тифлиса был назначен Асламас Хан, который возглавлял военные действия против османских войск в Грузии (Тбилисская коллекция 1995: 128. 1989: 48). Сардаром Азербайджана в 1738 г. был назначен Сефи Хан Богаири, который прежде был сардаром Грузии (Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 317). В 1742 году было назначение Ашур Хана Папалу сардаром Азербайджана, резиденция которого была в Ереване (Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 382; Мухаммед Казим 1966: 130б). Кроме него, в 1742-3 г., после участия в походе в Дагестан, бегларбек Еревана Мухаммед Реза Хан Афшар был назначен сардаром Еревана (Мухаммед Казим 1965: 317б). В 1742-3 г. Мухаммед Али Хан упоминается сардаром Ширвана и Дагестана, имеющим резиденцию в Дербенде (Мухаммед Казим 1965: 316б, 1966: 130б, 131б, Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 397). Для сравнения с сефевидским периодом вспомним, что сардары (военачальники) в государстве Сефевидов назначались временно, только в случае войны (Minorsky 1943: 36).

В Сефевидском государстве правители пограничных областей были валии³, бегларбеки⁴, ханы⁵, султаны⁶, причем по рангу валии были выше бегларбеков, которые, в свою очередь были выше ханов, ханы же – выше султанов (Minorsky 1943: 43). В историографиях периода Надир-шаха упомянуты и валии, и бегларбеки, и ханы, и султаны, назначенные в областях Закавказья.

Так как по распоряжению Надир-шаха правители всех областей Закавказья были непосредственно подчинены наместнику Азербайджана в Тебризе, следовательно главным изменением административной структуры его государства было некоторое уравнивание положения вышеназванных чиновников по рангу. Если в Сефевидском государстве ханы правили областями, подчиненными бегларбекам, то в государстве Надира они упоминаются как равные правители некоторых областей, таких, как области Барды и Нахичевана, отделенные, соответственно, от области Гандзака и от области Еревана, правители которых в исторических сочинениях периода Надир-шаха продолжают упоминаться как бегларбеки. Некоторое уравнивание чинов происходило и оттого, что все эти чиновники получали жалование из казны.

³ Вали – в Сефевидском государстве так назывались правители четырех пограничных областей (вилаяетов): Арабистана, Грузии, Луристана и Курдистана. Должность переходила по наследству потомкам правящей династии, и они имели некоторое самоуправление. Валиями Грузии были наследственные цари из рода Багратидов (Minorsky 1943: 112).

⁴ Бегларбек – в Сефевидском Иране было 13 бегларбеков. В Закавказье было бегларбекства Чухурсаада (Ереван), Ганджи (Гандзак) и Ширвана.

⁵ Ханы в Сефевидском государстве были правителями рангом ниже бегларбеков, но со временем “хан” стал почетным титулом и бегларбеков, и вали.

⁶ Султан – военный титул сефевидского времени, ниже титула хана, но выше минбаши, за которым следовал юзбаши.

В государстве Надир-шаха, отмечают исследователи, самой значительной из всех мер шаха в области аграрной политики была попытка внести коррективы в систему оплаты войск и видных должностных лиц (Арунова/Ашрафян 1958: 69). Составной частью такой политики стало недопущение местных чиновников к доходам областей, находящихся под их ведомством, что сформулировано Мухаммед Казимом в следующем распоряжении Надир-шаха: “Правителям и забитам⁷ не позволялось вмешиваться в доходы и расходы вилайетов. Они получали определенное жалованье от амилов вилайетов” (Мухаммед Казим 1965: 12а). Бегларбекам тоже было определено жалованье в среднем около 1 тыс. туманов в год (Мухаммед Казим 1965: 116). В этом распоряжении отражена общая направленность экономических реформ, проводимых Надиром, целью которых была выплата фиксированных жалований чиновникам вместо доходов от землевладения (Tucker 2006). Этот вид жалования, по системе хамэ-салэ⁸, практиковался в государстве Надир-шаха в отношении военно-феодальной знати и правителей областей, взамен земельных жалований и других видов землевладения, таких как “тиул” и “улька” (Арунова/Ашрафян 1958: 70).

Следующей характерной чертой государства Надир-шаха стало уменьшение территорий административных единиц и их раздробление в Закавказье, которое явилось следствием также вышеназванного уравнивания положения местных правителей. Кроме того, весь военно-административный аппарат участвовал в частых военных предприятиях Надира и его военачальников в Закавказье: валии, бегларбеки и ханы со своими войсковыми частями воевали, а забиты и амилы были ответственны за снабжение войск боеприпасами и пищей (Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 382; Мухаммед Казим 1965: 296б).

Как и в сефевидский период, территория Восточной Грузии, включенная в состав иранского государства, была подчинена вали. Согласно Мирзе Мехди, сначала (в 1734-5г.) валием Картли-Кахети был назначен Али Мирза, который был грузином, принявшим ислам, а Теймураз-хану было повелено быть приближенным шаха. Тот не повиновался и совершил побег (Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 259), но после завершения карательной операции в Грузии, еще до официальной коронации Надира шахом Ирана, согласно Мухаммеду Казиму, Теймураз был утвержден валием Грузии. Мухаммед Кули Мирза был назначен правителем Картли и Каракалхана (Мухаммед Казим 1960: 312а, 323а).

В указах Надира, выданных в 1738-1742 г., Асламас и Имам Кули ханы названы бегларбеками Грузии (Тбилисская коллекция 1989: 49, 55, 58), а в историографических трудах Теймураз в следующий раз упоминается как вали Кахети, только в 1743 г., вместе с Али Ханом Кыличи, который назван бегларбеком (или хакима) Тифлиса. В это время Теймураз участвовал в подавлении восстания Сам-мирзы, ему удается схватить последнего и отправить Надиру (Мухаммед Казим 1965: 133а-134а; Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 403). Из вышесказанного очевидно следующее: в период господства Надир-шаха округ Тифлиса был отделен и отдан в правление бегларбекам, правление Кахети и Картли также, по крайней мере, на некоторое время были отведены двум правителям.

⁷ В XVII веке забитами назывались откупщики государственных налогов, которые, внеся предварительно определенную сумму в государственную казну, получали право взимания налогов с данного податного объекта (Папазян 1959: 443). В государстве Надир шаха эта должность изменилась коренным образом. Основные изменения этой должности будут рассмотрены ниже.

⁸ Хамесале – Дословно “ежегодный” □ Так называлась та форма уплаты жалованья, согласно которой получающему жалованье чиновнику давалось право каждый год до нового распоряжения получать своё жалованье из налоговых сумм данной местности (Папазян 1959: 457).

В Закавказских областях, вошедших в состав государства Надир-шаха, кроме вышеперечисленных бегларбеков Грузии, под этим титулом упомянуты также правители Еревана, Ширвана и Ганджи, как и в эпоху Сефевидов.

В указе Надира от 1735 г. бегларбеком Ереванской области (*улька-йе Ираван*) назван Мухаммед Кули Хан (Kostikyan 2008: 30, 215). Согласно Мухаммеду Казиму, в 1736 г. бегларбеком Еревана был назначен Мухаммад Реза Хан Афшар (Мухаммед Казим 1965: 171а).

Область Нахичевана в Сефевидском государстве входила в состав вилайета Чухурсаада (Еревана), но в период правления Надира была отделена от него. Католикос Абраам Ереванци в своем “Повествовании” упоминает имена хана Нахичевана Великули и местного векила Мирза Рази, который был также забитом той области (Абраам Кретаци 1973: 271-272, 277).

В Сефевидском государстве в бегларбекство Ширвана, созданное в 1538 г., входили области Дербенда, Куба, Шаки и Баку (Minorsky 1943: 102). В период господства Надир-шаха Ширван был одной из самых беспокойных областей Закавказья, на территорию которого часто нападали владетели Дагестана и подчиняли себе его отдельные уезды. Часты были в Ширване восстания и смена правителей.

В 1736 г. после коронации в Мугане Надир-шах назначил бегларбеком Ширвана Махди Бека Хорасани, который вскоре погиб (Мухаммед Казим 1965: 150б, 151а; Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 284). После похода в Индию бегларбеком Ширвана был назначен Мухаммад Мумин-хан, но вскоре он был смещен с поста Надиром по наущению Ибрагим-хана, и на эту должность был назначен Мухаммад Кули хан Афшар (Мухаммед Казим 1965: 165б, 166б). Некоторое время бегларбеком Ширвана был Хейдар Хан, который был убит в 1743 г. во время восстания Сам-мирзы (Мухаммед Казим 1966: 129б). В историографиях этого периода упомянуты также отдельные правители в уездах Дербенда, Кубы, Баку и Шемахи.

Надир-шах преднамеренно ослаблял наследственных правителей (бегларбеков) Гандзака (Ганджа-Карабага), происходящих из каджарского рода Зийадогли. Вся территория прежнего бегларбекства с начала правления Надир-шаха была разделена на три части: в городе Гандзаке и окрестностях был назначен бегларбеком Угурлу Хан, сын Калбаали Зийадогли Каджара, происходившего из дома местных наследственных правителей в период господства Сефевидских шахов. Его брату, Гасану Али, как хакиму, было отдано в управление округ (*эялат*) Барды (Мухаммед Казим 1960: 310б). Оба участвовали в походе Ибрагим-хана в Дагестан в 1738 г. (Мухаммед Казим 1965: 171а). В 1742 г., в боях Надира в Дагестане упоминается только Гасан Али Ганджинский (Мухаммед Казим 1965: 309а, 311а, 317б). Надир отнял у правителей Гандзака также области Гаг (Казах) и Сомхет (Борчалу) и отдал грузинскому князю, правящему в Тифлисе (Тер-Мкртчян 1963: 56).

В 1156 г.х. (1742/3 г.) Хасан Али Хан был освобожден от должности хакима Ганджи, а управление округа Ганджи было отведено валию Гюрджистанского вилайета⁹ Хан-джану (Мухаммед Казим 1965: 317аб). Некоторое время спустя Хаджи Хан Чамишгазак упоминается в качестве бегларбега Ганджи (Мухаммед Казим 1966: 130б; Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 397).

От территории бегларбекства Гандзака был отделен также магал (область) Хамсы, в которую входили армянские меликства Арцах-Карабага, возглавляемые меликами, которые активно помогали Надиру во время войн против Османов.

⁹ Вилайет – “страна, край, область”.

Магал Хамса и его правитель Мелик Еган

Согласно Мухаммеду Казиму, Мелик Еган, “который жил в селении Тог, был главой (ришсефидом) всех армян Азербайджана и во время осады Ганджи оказал [Надиру] разные услуги, опять был утвержден в той должности” (Мухаммед Казим 1960:310б).

Определение, данное Мухаммедом Казимом должности Мелика Егана неполно, так как есть некоторые другие данные о занимаемой им должности. Среди них – указ Надир-шаха от марта 1736 г., выданный на имя Мелика Григора Хаченского магала. Этим указом право взимания налогов с селений Довшанлу и Кабарту было отнято у Али Кули Бека, забита Барды, и поручено в “забт Мелику Егану”, который, в свою очередь, должен был передать налоги заместнику Азербайджана – брату Надира Ибрагиму (Костикян 2008: док. 12). Следовательно, Мелик Еган был назначен не только “главой (ришсефидом) всех армян Азербайджана”, но также и “забитом” отдельного магала, который был подчинен непосредственно шахскому заместнику в Тебризе. Должность Мелика Егана четко сформулирована в указе Надир-шаха от 12 февраля 1743 г., выданном на основании его прошения о назначении Мелика Шахназара меликом Варанды: “забит-е магал-е хамса”.¹⁰ К тому же тот факт, что прошение написано от имени Егана говорит о том, что он был главой армянского магала, в котором были объединены армянские меликства Карабага. Учитывая, что политика Надир-шаха отличалась большей веротерпимостью в отношении религиозных меньшинств, особенно армян (Smbatian 2015: 137), а верная их служба поощрялась достойными должностями, вполне объяснимо занятие такой должности, как забит, Меликом Еганом, который был армянином-христианином.

В период правления Надира должность забита была несколько изменена и уравнена с должностью административного чиновника, ответственного за уплату государственных налогов определенными областями. В указе Надир-шаха от 1736 четко сформулирована задача Мелика Егана как забита: он должен был получать малийат¹¹ селений, отведенных Мелику Григору Хачена и передать их казначею (тахвилдар) заместника Азербайджана в Тебризе (Kostikyan 2008: 41-42, 238). Таким образом, область *магал-е хамсе* была независима от бегларбеков Гандзака и ханов Барды, и армяне в ней имели некую автономию, подчиняясь брату Надира и заместнику в Тебризе Ибрагим-хану (P‘ar‘azyan 1972: 186)

В некоторых источниках забиты представлены иногда как чиновники, равные по положению ханам и бегларбегам.

Абраам Кретацци, католикос всех армян и историограф периода Надир-шаха, часто употребляет этот термин в значении чиновника, которому он сам, как католикос, платил налоги. Он, в частности, упоминает как забита Пира Мухаммад-хана, называя его также бегларбеком Еревана (Абраам Кретацци 1973: 250). То есть, очевидно, католикос не замечает разницы между двумя должностями, тогда как бегларбеком Еревана в то время, согласно Мухаммеду Казиму, был назначен Мухаммад Реза Хан Афшар (Мухаммед Казим 1965: 171а).

Из вышесказанного очевидно увеличение роли забитов, которые занимались налоговыми делами больших областей, таких как области Хамса и Барда, забитами которых были Мелик Еган и Али Кули Бек, а также область Иравана, забитом и бегларбеком которого Абраам Кретацци называет Пира Мухаммад-хана.

¹⁰ Это один из документов частной коллекции потомков Мелик-Шахназарянов, копия которого предоставлена нам Рафаэлом Абрамяном, за что мы выражаем ему благодарность. Документ этот представлен персидским текстом и переводом на русский в конце данной статьи.

¹¹ Малийат – множ. число от “мал”, главного подоходного налога, существовавшего в Иране с XV в. и даже ранее, который был также налогом на собственность, взимавшимся со всякого рода имущества как натурой, так и наличными деньгами (Папазян 1956: 232).

Совмещение этих двух позиций – ришсефида всех армян Азербайджана, то есть всех областей Закавказья, подчиненных наместнику в Тебризе, и забыта магала Хамса – придавало большую значимость его положению, что отражено в надписи на стене у входа в приемную дома Мелика Егана: “Он [Еган] был назначен **как хан и бегларбек** шести магалов христианского народа: Талиша, Чараберда, Хачена, Варанды, Кочиза и Дизака” (P‘ar‘azyan 1985: 77).

В историографии, написанной на персидском языке в середине 19-го века, четко указана территория пяти армянских меликств, объединенных в магал Хамсы, отведенный в забт Мелику Егану (Kostikyan 2000: 21-22, 40-43). Согласно данным этого источника,¹² магал Дизака, где меликом был Мелик Еган, по ширине тянулся на западе от реки Хагари (Агавну) и Мал-тапы¹³ до реки Кендалан и Гюль-тапы¹⁴, и от реки Аракс на юге до горного хребта Кирс и горы Хорхат¹⁵.

Южной и западной границей магала Варанды, где наследственно меликами становились Мелик-Шахназаряны, являлся тот же хребет Кирса, восточной – долина Али Бали¹⁶, а северной – южные притоки реки Гаргар: Шушикенд и Халфалу¹⁷. Магал Хачена, где правили мелики из рода Хасан-Джалалянов, согласно тому же автору, простирался между реками Гаргар и Кабарту¹⁸, которые образовывали его северную и южную границы, на западе – горные хребты Михтукянд¹⁹ и Кырккыз²⁰, а на востоке – лес Баята. Северная часть Кырккыза, леса Баят и Барда являлись восточными и западными границами Джрабердского магала, с севера которого тянулась река Тартар, а на юге – реки Кабарту и Хачена. Мелик Аллахкули, мелик магала Джраберда, за свою храбрость в боях был также удостоен титула султана (Kostikyan 2000: 43), а его младший брат Хатам, долгое время находясь в заложниках у Хосров-султана в Дагестане, был освобожден Надир-шахом (Магальян 2012: 104).

Территория пятого магала Талиша (или Гюлистана), где меликами были Мелик-Бегларяны, простиралась между горным районом Мрава, Гюлистаном и реками Кура, Геран и Тартар.

Источники указывают на особо благосклонное отношение Надира к Мелику Егану. В народном фольклоре 19-го века еще были живы красочные отрывки, отражающие отношения между Надиром и Меликом Еганом. Мирза Юсуф Нерсесов записал два из них, отмечая, что Надир уважительно называл Мелика Егана “Бабалыг” (“Отец”) (Kostikyan 2000: 40-41).

Мелик Еган умер в 1744 г. После него, уже 1745 г., Есайи был утвержден меликом Дизака (Divan Nau vimagrut‘yan 1982: 178). Есть информация об указе Надир-шаха от 1746 г.. назначающем Есайи меликом и управляющим Дизакского магала (Połosyan 1966: 203). Но о занятии им должности отца, как главы армян и забыта магала хамсы, неизвестно.

¹² Данные источника относительно границ меликств были исследованы и выявлены нами на основании карт, составленных в период господства Царской России в Закавказье (см. Kostikyan 2000: 39-43).

¹³ Мал-тапа находится на правом берегу среднего течения реки Хагари.

¹⁴ Гюль-тапа находится к югу от реки Кендалан, вблизи ее устья.

¹⁵ Гора Хорхат – одна из гор Большого Кирса, недалеко от горы Дизапайт.

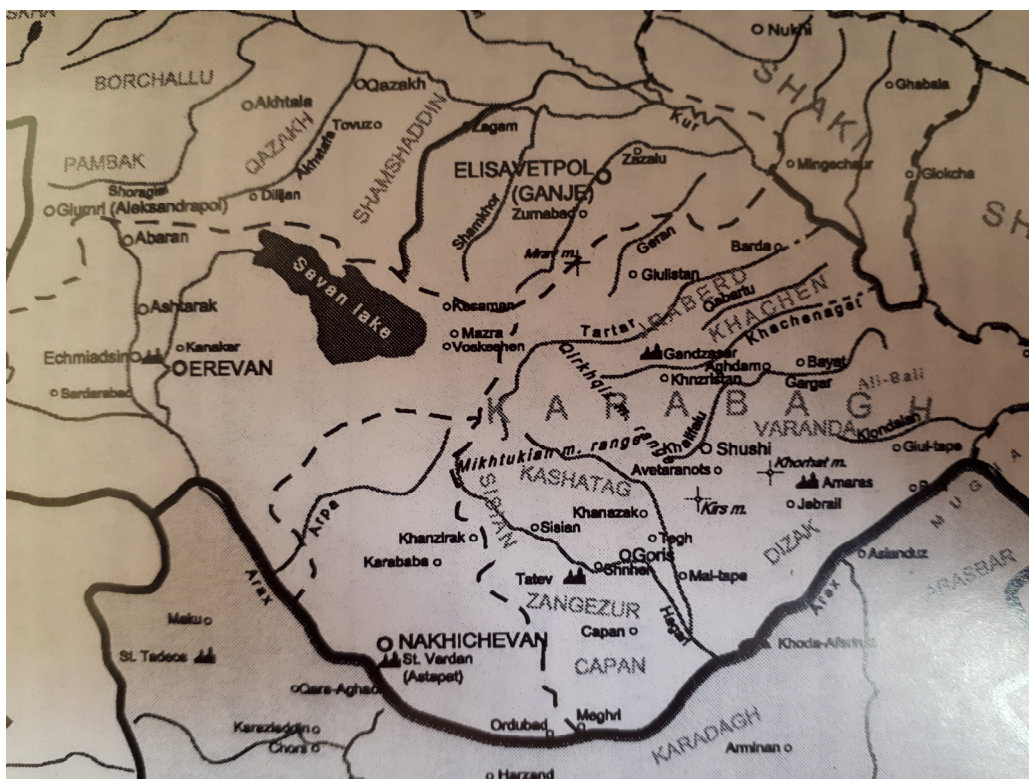
¹⁶ Обозначена в Мартунийском районе Нагорного Карабага.

¹⁷ Приток Халфалу течет на западе города Шуши, Шушикенд на востоке того же города.

¹⁸ Речка Кабарту (или Каварт) течет по территории между реками Хачен и Тартар.

¹⁹ Горная цепь Михтукянд, отделяя реки Тартар и Хагари, соединяется с Карабагским хребтом.

²⁰ В 19-м веке так называлась часть Карабагского хребта, тянувшаяся от села Кызкала на северо-западе до истоков реки Хачен-



Границы магала Хамсе и географические указания Мирзы Юсуфа Нерсесова относительно границ пяти меликств, уточненные на основании карт Закавказского края 19-го века и начала 20-го веков

Армянские мелики Восточной Армении и их сотрудничество с иранскими властями

Для понимания тонкостей политики Надира в отношении местного населения Закавказья, а также такого энтузиазма со стороны армянских меликов в оказании военной помощи ему, важно учитывать некоторые факторы. Потомки старинной местной знати Закавказья, не принадлежавшей к кочевым племенам, имели титул меликов (Петрушевский 1949: 111). Армянские мелики являлись представителями местного дворянства, наследственные права которых последовательно утверждались иранскими властями, особенно в период осmano-иранских войн, начиная с 16-го века, в знак одобрения их содействия иранским войскам. Многие из этих указов хранятся в Национальном архиве Армении и архиве Матенадарана. Они выданы иранскими шахами, начиная с Сефевидского шаха Тахмаспа I, меликам Гегаркуниского и Кашатагского районов, Хачена и других районов Восточной Армении²¹. В историографии Фазли Бека Исфাহани (Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015: 340, 357, 360, 1003), а также во многих армянских источниках детально описано сотрудничество меликов Гегаркунийской области и Арцаха с Шахом Аббасом I и Надир-шахом, их участие в военных действиях против османских войск.

²¹ Большинство этих указов опубликовано (см. Папазян 1959: док. 9, 15, 32; Kostikyan 2005a: doc. 70; eadem 2005b: 316-322; eadem 2021: doc. 20, 47, 74, 85, 89).

В структуре Османского государства не существовало института меликства, и армянские мелики механически исключались из правящей элиты: нам не известно ни одного документа, выданного османским правительством, об их правах. Поэтому борьба против османского господства в Закавказье исходила из их естественных интересов. Возглавляемое армянскими меликами и их военными (юзбашами) отчаянное сопротивление армянского населения наступающим огромным силам Османской империи в 1720-х засвидетельствовано в документальных и других источниках данного периода. Мелики выделились и во время защиты Ереванской крепости от османских войск в 1723 г. Абраам Ереванци упоминает Мелика Саака, сына Агамала, и его брата Ага Вели, Парона Карапета, Микаела Бархударяна и других в числе защитников крепости (Abraham Erevanc'i 1938: 18). Неудивительно, что местные мелики вместе с Давид Бегом и Аваном Юзбашки возглавили продолжительное сопротивление армян Османским силам в Арцахе и Сюнике. Мухаммед Казим в своей историографии сообщает имена меликов Егана, Тамраза и Арутюна в числе посланников, явившихся к Тахмаспу II, сыну последнего Сефевидского шаха Султана Хусейна, с просьбой о помощи в борьбе против османов (Мухаммед Казим 1960: 44а). В конце 1720-х претендующий на власть в Закавказье Тахмасп II всячески поощрял их противодействие османским войскам и оказывал им содействие. Он также утвердил княжеские права Давид-бека (P'ar'azuyn 1972: 75-76) и меликские права Мелика Хусейна, сына Мелика Шахназара, мелика Варандийского района Арцаха в 1730 г. (Kostikyan 2005: doc. 87).

По свидетельству Абраама Ереванци, 6 армянских ополчений под предводительством армянских военачальников (Давит Горыщенци, Абиджан сын Атовма, Агджан, сын Айдин Бека, Балиг сын Мусиса, Ахназар сын Джатакрянц Топуза) участвовали в военных предприятиях Надира против войск Топала Осман-паши на подступах к Хамадану и у границ Персидского Ирака еще в 1732 году (Abraham Erevanc'i 1938: 76-77). Конечно, войска Надира имели разноплеменной и многонациональный состав: там были группы кызылбашей, туркмен, узбеков, индийцев, афганцев, грузин и других народов Кавказа (Ерман 2018: 93). Однако такое количество армянского войска в период, когда основные армянские области еще не были включены в состав его государства, красноречиво говорит о настроениях армян в этот период.

Для поощрения содействия армянского народа во время войн против Османской империи в Закавказье в 1734-1735 гг. Надир не жалел ни денег, ни дружеского общения, ни знаков особого внимания. В этом отношении очень показателен пример его визита в Эчмиадзин, во время которого он преподнес дорогие подарки: люстру из золота, ковры и 1000 туманов для благоустройства Святого Престола, а также утвердил многие его права и привилегии своими указами (Мухаммед Казим 1960: 310б).

В результате, действительно, местное армянское население, руководимое католикосом Абраамом Кретацци и армянскими меликами, оказало большое содействие в военных предприятиях Надира в Закавказье. Армянское население обеспечивало войска Надира продовольствием, а отдельные отряды под командованием меликов участвовали в военных действиях, воюя на стороне Надира. Мирза Махди Астарабади также подчеркивает роль армян в удачных военных предприятиях персидских войск в Ереванской области (Мирза Мехди Хан Астарабади 1377: 255). В архиве Матенадарана хранятся несколько указов Надир-шаха, адресованных армянским меликам. В одном из этих указов Надир-шах назначает Мелика Давита старшиной (ришсефидом) Хаченского магала, в другом требует от него немедленную доставку продовольствия, собранного в виде налога *сурсат* с

подданного ему населения. Есть также указ Надира, требующий от Мелика Миансара Геаргунийской области сведения о турецких войсках (Kostikyan 2008: doc. 1-4)²².

Армянские ополчения в войсках Надира особенно пополнились во время осады Ганджи в 1735 г. Армянские мелики со своими отрядами сыграли ощутимую роль в битве у Егварда, окончившейся победой Надира (P'ar'azyan 1972: 76-77).

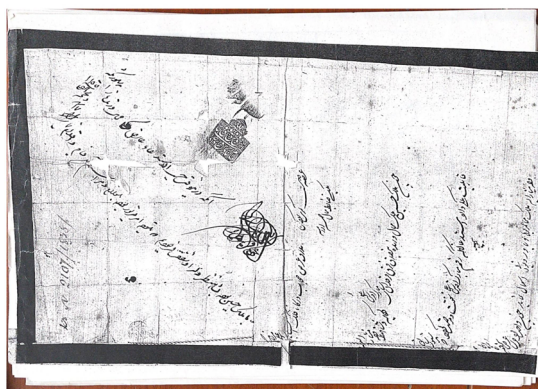
Активное участие армянских меликов в военных действиях в Закавказье на стороне Надира, их содействие и верная служба ему обеспечили утверждение их прав шахскими указами, о котором свидетельствует также его историограф (Мухаммед Казим 1960: 310б).

Период господства Надир-шаха над армянскими магалами Арцаха и Еревана известен не только с положительной стороны, были также случаи жестокого обращения, особенно в последние годы его власти, когда малейшая повинность каралась казнью. По приказу Надир-шаха в 1744 г. был убит Мелик Мирзабек, мелик магала Варанды. Историки 19-го века причиной его казни называют клевету и неуплату налогов (Магальян 2012: 166). Были также преследования в отношении калантара Еревана и католикоса Газара Джахкеци, но проблемы состояния армянского населения в период господства Надир-шаха, а также отношения между армянской элитой и иранскими властями довольно подробно изучены другими исследователями и выходит за рамки данной статьи.

Заключение

Можно выделить следующие основные характеристики административной структуры государства Надир-шаха: подавляющая роль военных в местной администрации; внешнее сходство с административной системой Сефевидского государства, но коренное разхождение в порядках рангов местных правителей этого государства; изменения в форме их доходов и введение жалований, получаемых ежегодно от казны; уменьшение территорий местных административных единиц, подчиненных наместнику в Тебризе и увеличение их числа.

Данные ряда источников помогают выявить также некую форму самоуправления, отведенного Надир-шахом армянским меликам Карабага в пределах административной единицы “магал-е хамса” за содействие его военным предприятиям в Закавказье.



Указ Надир шаха, подтверждающий Шахназара в качестве мелика магала Варанды (перевод)

²² Указы, выданные армянским меликам, хранятся не только в архивных коллекциях Армении, но и в архивах Грузии, Азербайджанской Республики и в частных коллекциях, принадлежащих потомкам меликских домов (Kostikyan 2007: 257-279).

Он есть!

Во имя Аллаха, лучшего из имён!

[Печать]: Перстень государства и веры был потерян, когда Бог, вместо него, установил Иран под именем Несравненного.

Уповая на Аллаха, шахский указ последовал о следующем:

Согласно прошению просителя, меликство магала Варанды, по тому же порядку, как было с меликом Гусейном, пожаловали его сыну Шахназару, чтобы он занял эту должность, исполнял обязанности и полномочия, присущие ему. Написано 17-го месяца зи хадждже года 1155.

Прошение нижайшего слуги Егана, забита армянского магала Хамсе.

Доносит до подножия двора, достигающего пика высоты фортуны, что, так как Мелик Гусейн, мелик магала Варанды, удостоился святейшей благословенной высшей милости (т.е. скончался), а сын его Шахназар имеет достоинство мелика, просит милостиво одарить высшим, святейшим, благословенным указом, чтобы вышеназванный сын, по тому же порядку, стал меликом того магала и пособником дивана. Так как необходимо было, осмелился просить. Будет исполнено согласно высочайшему указу.

هو

بسم الله خير الاسماء

مهرا: بسم الله. نكين دولت و دين رفته بود چون از جا بنام نادر ايران قرار داد خدا. اعوذ بالله تعالى فرمان همايون شد آنکه درينوقت حسب الاستدعاء عارض ملكي محال ورنده را بدستوريكه با ملك حسين بوده بشاهنظر ولد او شفقت فرموديم كه متوجه امر مزبور بوده بلوازم و مراسم آن قيام و اقدام نمايد. تحريراً 17 ذیحجه الحرام سنه 1155.

عرضه داشت كمترين بندكان يکن ضابط محال خمسہ ارامنه

بذروه عرض حجاب درگاه فلک اسا [اقدس] اعلى ميرساند که چون ملک حسين ملک محال ورنده بتصدق فرق فرقدان سان مبارک اقدس اعلى کرديده و شاهنظر ولد مشاراليه قابليت ملكي دارد استدعا آنکه رقم مبارک اقدس اعلى شفقت و مرحمت کردد که بدستور سابق ولد مشاراليه ملک محالمزبوره و ياور ديوانی اشتغال نمايد. چون واجب بود جرئت عرض کرديده کما امره العالی جر[يان].

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абраам Кретацци (1973), *Повествование* (крит. текст, перевод на русский язык, предисл. и коммент. Н. Корганяна), Ереван.
- Арунова М. Р./И Ашрафян, К. З. (1958), *Государство Надир-шаха Афшара*, Москва.
- Магальян А. (2012), *Арцахские меликства и меликские дома в XVII-XIX вв.*, Ереван.
- Мирза Мехди Хан Астарабади (1377), *Джахангоша-йе Надери*, Тегеран.
- Мухаммед Казим (1960), *Наме-йе алам-ара-йе Надири*, т. I, Москва.
- Мухаммед Казим (1965), *Наме-йе алам-ара-йе Надири*, т. II, Москва.
- Мухаммед Казим (1966), *Наме-йе алам-ара-йе Надири*, т. III, Москва.
- Папазян А. Д. (1959), *Персидские документы Матенадарана*, I: указы, т. II, Ереван.
- Папазян А. Д. (1968), *Персидские документы Матенадарана*, II: купчие, т. I, Ереван.
- Петрушевский И. П. (1949), *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI- начале XIX вв.*, Ленинград.
- Тер-Мкртчян Л. Х. (1963), *Армения под властью Надир-шаха*, Москва.
- Тбилисская коллекция персидских фирманов*, т. I (1995), подг. М. Тодуа, Кутаиси.
- Тбилисская коллекция персидских фирманов*, т. II (1989), подг. М. Тодуа, К. Шамс, Тбилиси.
- Хуршудян Э. (2015), *Государственные институты Парфянского и Сасанидского Ирана*, Алматы.-
- Шаабани Р. (1388), *Тарих-е Иран дар аср-е Афшарийе*, т. 1, 2, Тегеран.

- Abraham Erevanc'i (1938), *Patmut'yun paterazmac'n*, Yerevan.
- Erman K. (2018), "Afshar Nader Shah: Military Leadership, Strategy and the Armed Forces during His Reign", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 25: 87-104.
- Fazli Beg Khuzani Isfahani (2015), *A Chronicle of the Reign of Shah Abbas*, vol. I, edited by K. Ghereghlu, Gibb Memorial Trust.
- Kostikyan K'. (2000), *Mirza Yusuf Nersesov, Tarikh-e Safi (A Truthful History)*, Yerevan.
- (2005a), *Persian Decrees of the Matenadaran*, v. III, Yerevan.
- (2005b) "Gelark'unik'i Melik'-Şahnazaryanneri patmut'yunic'", *The Countries and Peoples of the Near and Middle East*, XXIV: 303-329.
- (2007), "Ēarabali hay melik'nerə Nadir Šahi išhanut'yan šrjanum", *The Countries and Peoples of the Near and Middle East*, XXVI: 257-279.
- (2008), *Persian Decrees of the Matenadaran*, v. IV, Yerevan.
- (2021), *Persian Decrees of the Matenadaran*, v. V, Yerevan.
- Divan Hay vimagrut'yan: Arc'ax* (1982), Ереван.
- Minorsky V. (1943), *Tadhkirat al-mulūk, A Manual of Safavid Administration (circa 1137/1725)*, London.
- P'ap'azyan A. D. (1972a), "Hay-iranakan zinakc'ut'yunə", *Banber Erevani Hamalsarani*, 2: 72-85.
- (1972b), "Irani hzorac'umə Nadirkuli xani žamanak ev hay melik'ut'yunneri dirk'eri amrapndumə", *История армянского народа*, т. IV: 178-190.
- (1985), "Melik' Egani əndunarani mutk'i vimagir arjanagrut'yunə", *Bulletin of Social Sciences*, 5: 75-78.
- Polosyan F. (1966), "Xamsayi melik'neri iravunk'neru u partakanut'yunnerə", *Banber Hayastani arxivneri*, 1: 197-208.
- Roemer H. (2006), "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, vol. 6: 189-351.
- Savory, R. M. (1980) *Iran Under the Safavids*, Cambridge.
- Smbatian R. (2015), "Nadir's Religious Policy Towards Armenians", *Studies on Iran and the Caucasus, Festschrift Garnik Asatrian* (Edited by Uwe Blasing, V. Arakelova and M. Weinreich), Leiden/Boston: 131-138.
- The Cambridge History of Iran* (1991), vol. 7 (from Nadir Shah to the Islamic Period), Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney.
- Tucker E. (2006), *Nāder Shah*, Encyclopædia Iranica, online edition: [NĀDER SHAH – Encyclopaedia Iranica \(iranicaonline.org\)](https://iranicaonline.org) (дата обращения 30.11. 2021).

DOI 10.48200/9789939672694_81

ИНТЕГРАЦИЯ НЕМУСУЛЬМАН В “ОСМАНСКИЙ СОЦИУМ” С ИСПОЛЬЗОВАНИЕМ РЕФОРМ В СФЕРЕ ОБРАЗОВАНИЯ В 1839-1876 ГГ.

Анант Карташян

*Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван*

Abstract

The aim of this paper is to examine the Ottoman educational system in Tanzimat period through which the Ottoman state attempted to train loyal subjects among the non-Muslims and integrate them into the “Ottoman community”. The Ottoman ruling circles believed that loyalty of non-Muslim subject to the Ottoman state could be the guarantor of the territorial integrity of the Ottoman Empire. Using the Armenian Millet as a case study, the paper attempts to demonstrate Non-Muslims’ perceptions towards state reforms as well.

Keywords: Non-Muslim Communities in Ottoman Empire, Ottoman Education, Tanzimat Reforms

Аннотация

В представленной статье рассматривается система образования Османской империи в период танзиматских реформ, которая была использована османскими правящими кругами для воспитания лояльных подданных среди немусульманской части населения, а также для интеграции немусульман в единое “османское общество”. Обеспечение лояльности немусульманских подданных к империи, по убеждению османских правящих кругов, послужило бы гарантом целостности османского государства. В статье делается попытка выяснить отношения немусульман к проводимым реформам на примере армянского миллета.

Ключевые слова: Немусульмане в Османской империи, османское образование, танзиматские реформы

Турецкая Республика унаследовала проблему национальных меньшинств от своего предшественника – Османской империи. В 1923 г. Турция по Лозаннскому мирному договору признала армян, греков и евреев национальными меньшинствами и обязалась защищать их права. Несмотря на то, что в последние десятилетия положение национальных меньшинств в Турции сравнительно улучшилось, однако дискриминационная политика государства в некоторых сферах их жизни сохраняется по сей день. Среди таких сфер можно выделить сферу образования.

Сфера образования национальных меньшинств в Турции полностью контролируется государством. Контроль производится путем назначения на должности как административного, так и преподавательского состава турок. Так, Министерством национального образования во всех школах нацменьшинств назначаются заместители директора. Учителя турецкого языка, истории, литературы и географии тоже назначаются Министерством и получают зарплату от Министерства. При этом финансовое бремя национальных школ лежит на плечах общин. В этих школах запрещается преподавание

национальной истории. Среди предметов, которые связаны с культурой нацменьшинств, разрешено обучение родному языку, литературе и религии.

До 2013 г. для поступления в национальные школы нацменьшинства сталкивались с определенной проблемой: при поступлении необходимо было предоставить директору школы справку из Министерства национального образования о национальной принадлежности поступающего (справку о “расовом статусе”). Иногда из-за отсутствия сведений в базе данных Министерства относительно национальностей поступающих, дети нацменьшинств теряли возможность обучаться в своих школах, поскольку не могли подтвердить свою нацпринадлежность. К тому же, согласно статье 5 закона № 5580 “О частных учебных заведениях”,¹ в школах национальных меньшинств имеют право обучаться только те представители национальных меньшинств, которые являются гражданами Турецкой Республики (Özel Öğretim Kurumları Kanunu № 5580). То есть, граждане Турции, не подтвердившие свою принадлежность к нацменьшинствам, имели право обучаться только в турецких школах.

1 августа 2013 г. выходящая в Стамбуле армянская газета “Агос” опубликовала статью, согласно которой в Стамбуле Управлением образования подписан документ, по которому информация о гражданах Турции, имеющих армянские корни, хранится под специальным индексом.² В связи с этим Министерство внутренних дел Турецкой Республики выступило с заявлением: “Гражданам, принадлежащим к нацменьшинствам, дается расовый статус в зависимости от информации о национальности или расовой принадлежности, полученной из государственного реестра Османской империи”.³ После заявления стало известно об индексах, под которыми хранится информация о греках (“1”) и евреях (“3”).

Либеральные круги – журналисты, представители оппозиционных партий и интеллигенции, комментировали факт проявления “расового статуса” как проявления расизма. Они заключили, что если такая градация общества применяется не только в Министерстве национального образования, но и в других государственных структурах, то это может привести к ущемлению прав национальных меньшинств. После резонанса этих событий в светских кругах министр национального образования Турции Н. Авджды принял соответствующее решение, согласно которому дети представителей нацменьшинств в Турции отныне смогут поступать в национальные школы, непосредственно обратившись к директорам школ.⁴

Описанные трудности и проблемы не являются новыми явлениями в Турции, а имеют глубокие исторические корни, берущие начало в Османской империи. Причиной этих проблем стал рост уровня недоверия османского государства к немусульманским подданным, вызванный активным вмешательством европейских стран во внутренние дела империи и параллельно растущее национально-освободительное движение немусульманских народов в XIX веке. В результате правящие круги Османской империи начали вводить контроль в различные сферы жизни немусульманских этнорелигиозных общин – миллетов⁵, включая сферу образования. Регулируя сферу образования, государство также контролировало социокультурные процессы, протекающие внутри немусульманских миллетов.

¹ Özel Öğretim Kurumları Kanunu № 5580,

http://mevzuat.meb.gov.tr/html/ozelogretimkanun_1/ozelogrkanun_1.html (дата обращения: 25.11.2015).

² “İçişleri Bakanlığı: Soy durumları Milli Eğitim Bakanlığı’na veriliyor”, *Agos* <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5392/icisleri-bakanligi-soy-durumlari-milli-egitim-bakanligi-na-veriliyor> (дата обращения: 25.11.2015).

³ “90 yıldır ‘soy kodu’ ile fişlemişler”, *Agos* <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5384/90-yildir-soy-kodu-ile-fislemisler> (дата обращения: 25.11.2015).

⁴ “MEB’de artık ‘soy kodu’ uygulanmayacak”, *Milliyet* <http://www.milliyet.com.tr/meb-de-artik-soy-kodu--gundem-2083018/> (дата обращения: 25.11.2015).

⁵ Слово “миллет-millet” (в арабском مِلَّةٌ - millah) в Коране означает религию, религиозное общество, вероисповедание, конфессию. В османском языке этим термином обозначали этнорелигиозные

В представленной статье рассматривается система образования Османской империи в период танзиматских реформ,⁶ которые, как мы считаем, были ориентированы, в первую очередь, на внедрение образовательной системы некоторых западных стран с целью воспитания лояльных подданных среди немусульманской части населения, а также для интеграции немусульман в единое “османское общество”. Обеспечение лояльности немусульманских подданных к империи, по убеждению османских правящих кругов, послужило бы гарантом целостности османского государства. Рассмотрим эти реформы на примере армянского миллета,⁷ принимая во внимание тот факт, что в результате ряда реформ в сфере образования государство одновременно вводило определенные ограничения в социокультурную свободу немусульманских этнорелигиозных общин.

Введение

В конце XVIII века Восточный вопрос⁸ занимал важное место в ближневосточной политике Англии, России и Франции. Каждое из этих государств пыталось сформировать союзнические отношения с Османской империей. С этой целью западноевропейские державы, пользуясь военно-политической слабостью (вызванной, прежде всего, поражениями в русско-турецких войнах 1764-1774 гг., 1787-1791 гг.) и экономической отсталостью Османской империи, усиливали колониальную экспансию на Ближний Восток (и др. 1978: 34). Это стало решающим стимулом в переосмыслении реального положения дел в османском государстве и вынудило правящую элиту задуматься о скорейшей модернизации государства. В проекте модернизации был использован западный опыт, поскольку “Запад [в упомянутый исторический период – *А.К.*] был центром знаний, а отношения Западной Европы с остальным миром вышли на передний план” (Göçek 1996: 4). Несмотря на то, что идея модернизации была предложена в связи с растущим влиянием Запада в регионе, сам процесс модернизации не был результатом внешнего влияния. Как замечает М.Н. Тодорова, “внутреннее закономерное развитие [государства – *прим. Автора*] делало последнее более восприимчивым к внешним воздействиям” (Тодорова 1983: 7).

Первые предложения о нововведениях затронули военную сферу и начали реализовываться начиная с “эпохи тюльпанов” (тур. *Lale devri* (1718-1730)).⁹ В рамках военных реформ был предпринят широкий спектр мер по расширению и совершенствованию системы военного образования и подготовки кадров. Создавались военные школы по типу западных (военно-морская (1776 г.), военно-инженерная (1793 г.) военно-медицинская (1826 г.) и т.д.), где подготовкой кадров занимались инструкторы из Европы, в частности, из Франции и Шотландии. Постепенно этих инструкторов заменяли османские студенты. За военными школами последовали общественные школы, число которых в империи динамично росло.

общества Османской империи (православные греки, армяне, евреи) (Braude 1982: 8). Миллетная система позволяла немусульманским подданным в пределах империи защищать и развивать свою культуру, традиции, язык и религию, признавая абсолютную власть османского султана.

⁶ В историографии принято считать, что “эпоха танзиматских реформ” началась с Гюлханейским рескриптом 1839 г. и закончилась первой конституцией 1876 г.

⁷ В статье под “армянским миллетом” мы подразумеваем последователей Армянской Апостольской Церкви (ААЦ) на территории Османской империи.

⁸ Под Восточным вопросом следует понимать международную проблему середины XVIII – начала XX в., появление которой было связано с упадком Османской империи, размахом национально-освободительной борьбы подвластных ей народов и усилением противоречий европейских держав на Ближнем Востоке в связи с развитием колониализма (и др. 1978: 4).

⁹ Военные реформы, совокупность которых в историографии известна под названием “Новая система” (тур. *Nizam-i cedid*), начались в период правления Селима III (1789-1807).

Модернизация военной сферы в Османской империи, в конечном счете, привела к индустриализации и технической модернизации, изменившей социокультурную организацию османского общества механизмом внедрения в нее новых элементов европейской культуры и быта.

Формирование принципа “равенства” всех подданных Османской империи в сфере образования

Первые попытки реформ в образовательной сфере Османской империи были предприняты в период правления султана Селима III. В 1789 г. по султанскому циркуляру, как в мусульманской умме, так и в немусульманских миллетах, были созданы комиссии, которые проверяли квалификацию улемов и учителей. Те улемы и учителя, которые не соответствовали требованиям, были отстранены от занимаемых должностей. В немусульманских миллетах эти комиссии образовывали патриархи и хахам-баши (Alpöyüchian 1908: 208).

Начатые Селимом III реформы в сфере образования активно продолжались Махмудом II и его преемниками. Хотя в Гюльханейском хатт-и шерифе 1839 г. сфера образования прямо не упоминается, но законодательные акты, изданные в первой половине XIX века, затрагивали эту сферу.

В 1845 г. после создания Временного образовательного совета (тур. *Meclis-i Ma'ârif-i Muvakkat*) была установлена трехуровневая образовательная система для государственных школ: начальная школа (тур. *mekteb-i sibyân*); средняя и высшая школы (тур. *mekteb-i rüşdiyye*), где готовили чиновников для государственного аппарата и армии. Совет также принял резолюцию о создании школы (тур. *Fünûn Mektebi* – Школа наук) “в частности для райя” (тур. *re'âyâya mahsûs*).¹⁰ Резолюция была утверждена султаном 22 июня 1845 г. Основываясь на османских архивных документах, К. Хасебе утверждает, что решение открыть такую школу совет обосновывал тем, что для изучения математики и других наук немусульмане отдают своих детей в европейские школы в районе Бейоглу или отправляют в Европу, где им преподают идеи, неприемлемые для османского государства. Следовательно, открытие школы стало бы мерой предосторожности (Hasebe 2013: 238). Однако школа так и не открылась. В силу ограниченности дополнительных архивных источников сложно делать какие-то предположения относительно того, почему решение так и осталось на бумаге, не воплотившись в жизнь. Сам факт принятия решения дает основу предположить, что Высокая Порта пыталась при помощи образования контролировать немусульманские этнорелигиозные общины, когда в европейских провинциях Османской империи усилились национальные настроения немусульманских подданных, вскоре переросшие в восстание национально-освободительного характера (восстания в Сербии 1804-1813 гг., 1815-1817 гг., в Греции (1821-1829 гг.), в Нише (1833 г., 1835 г. и 1841 г.) и на Крите (1841 г.)). Восстания балканских народов стали поводом для вмешательства сверхдержав во внутренние дела Османской империи. В сложившихся условиях проводником их политики стала христианская церковь. Великие державы – Англия, Франция и Россия – в борьбе за доминирование на территории османского государства начали покровительствовать местным христианским народам.

Для сохранения государства и избавления от внешнего вмешательства османские правящие круги начали проводить политику консолидации всех подданных империи, с целью создания нового “однородного” социума, объединяющего всех подданных султана вне зависимости от их национальной принадлежности и вероисповедания. В историо-

¹⁰ В XIV-XV вв. в период формирования османского общества оно разделилось на аскери (тур. *askerî*) - подданные, которые имели право служить в османских войсках и в администрации и райя (тур. *гауа* или *геауа*) – все подданные, которые платили дань. Уже в танзиматскую эпоху определены райя использовали уже в отношении немусульман.

графии эта политика известна как доктрина османизма. Османизм был первой нерелигиозной, идейно-политической доктриной в ее современном понимании, выдвинутой османскими правящими кругами для сохранения целостности многонационального и многорелигиозного государства (Сафрастян 1985: 5).

На первом этапе проведения политики османизма – (30-50-х гг. XIX века) была сформулирована официальная концепция – концепция сохранения целостности Османской империи. На этом этапе Высокая Порта пыталась сформировать представление о равных правах, “общей территории” и “общего правительства” для всех османских подданных. Принятые законодательные акты, в том числе в сфере образования, а также социальная обстановка в 40-60-х гг. XIX века поддерживали внутреннюю политику объединения народов османского государства в единый османский социум. Образование было одной из сфер, в которой османские правящие круги, интегрируя немусульман в османскую образовательную систему, пытались в немусульманских общинах подготовить новую социальную группу, лояльную к султану. Второй этап (50-70 гг. XIX века) ознаменовался формированием идейно-политической доктрины османизма, которая нашла свое отражение в Конституции 1876 г. На этом этапе были переданы равные с мусульманами права немусульманским подданным независимо от религиозных взглядов последних (там же: 7).

Как известно, до танзиматских реформ придворные школы, где воспитывались государственные служащие, и мусульманские школы были закрыты для немусульманских подданных.¹¹ Начиная с 1841 г. имперская медицинская школа открыла свои двери для немусульман. К середине XIX века имперская медицинская школа ежегодно принимала сорок армянских студентов (Müftügil 2011: 35).

В 40-е гг. XIX века в рамках политики равенства всех подданных за счет государственных средств начали отправлять в Европу на обучение также представителей немусульманских общин.¹² Этим шагом османское государство преследовало две цели: показать Европе и своим немусульманским подданным, что в империи соблюдается принцип равенства. Более того, по возвращению на родину выпускников немусульман европейских школ назначали на государственные должности и с их помощью контролировали социокультурные процессы немусульманских общин.

Изучая дальнейшую судьбу этих студентов на примере армян, можно отметить, что по возвращении домой они, в основном, преподавали в государственных школах, созданных по западной модели, или поступали на государственную службу в качестве советников или переводчиков. Однако не все выпускники охотно шли на государственную службу. Из 35 выпускников Мектеб-и османи¹³ только 5 немусульман поступили на государственную службу (Şişman 1984: 119-134).

Все же сильная социальная дифференциация между мусульманами и немусульманами замедлила процесс интеграции немусульман в османское общество. Дифференцированная форма управления, которая, по мнению К. Барки, являлась

¹¹ Однако были исключения: благодаря личным связям придворных архитекторов, врачей и *sarrafov* из числа подданных-немусульман их сыновья иногда получали право обучения в школах для мусульман. Например, Синапян Гаспар-бей (1814-1872) благодаря личным связям отца, Геворгагя – личного врача и аптекаря султана Махмуда II, в 1830 г. поступил в хирургическую школу, где обучались исключительно юноши-мусульмане (Çark 1953: 93-95).

¹² С 1839-1876 гг. в Париж отправились 244 студентов, 73 из которых являлись представителями немусульман. Первая группа немусульманских студентов изучала в основном медицину (Şişman 2002: 2).

¹³ В октябре 1857 г. в Париже повелением султана и под покровительством Министерства образования Франции была основана Османская школа (тур. *Mekteb-i Osmaniye*) с целью подготовки османских студентов для французских учебных заведений и контроля за их успеваемостью. В 1857-1864 гг. из 94 студентов школы 24 являлись представителями немусульманских общин (11 греков, 8 армян, 1 армянин-католик и 4 болгар) (Şişman 2003: 2).

необходимым условием для непрерывного “воспроизводства” (континуитета) Османской империи (Barkey 2009: 134), в середине XIX века стала непригодной для управления империей.

Исходя из политического курса реформаторов, можно сделать вывод, что танзиматскими реформами османское государство начало проводить политику объединения народов в османское общество. Однако для эффективности данной политики нужно было ослабить влияние религии, которая в наибольшей степени указывала на дифференциацию в обществе, на неравенство между мусульманами и немусульманами империи. Нужно было отодвинуть религиозные догмы и церковный контроль на задний план (Davison 1963: 115). Этим можно объяснить как ограничение влияния религиозного класса в сфере образования, так и попытки секуляризации и демократизации немусульманских этнорелигиозных общин, начавшихся созданием религиозных и светских советов (1847 г.). В результате ряда административных реформ государство, централизуя управленческую систему миллетов, с одной стороны, расширило свое влияние во внутренние дела этноконфессиональных общин, с другой – ограничило возможности для иностранного вмешательства.

Секуляризация сферы османского образования и интеграция немусульман в османскую администрацию

20 июня 1846 г. по указу султана был создан Высший совет народного просвещения (тур. *Meclis-i Maarif-i Umumiye*), который должен был координировать сферу образования. Отныне образование выходило из-под контроля шейх-ул-ислама. Его влияние ограничивалось религиозными школами. По распоряжению надзирателя совета Решида-паши, назначенного на пост великого визиря, совет, изучив западную образовательную систему, должен был подготовить положение об османском образовании (Alpöyüchian 1908: 212-214). В задачи совета также входило создание школ для подготовки учителей (Հ Մ ի տի լի (арм. газета *Айастан*, выходящая в Константинополе), № 1, 01.07.1846).

В то же время для надзора за различными образовательными реформами было сформировано Министерство государственных школ (тур. *Mekatib-i Umumiye Nezareti*), которое в 1857 г. было переименовано в “Министерство государственного образования” (тур. *Maarif-i Umumiye Nezareti*) (Somel 2001: 43). В ведение министерства были переданы все светские школы, в том числе и средняя школа (*mekteb-i rюштийе*), выпускники которых в дальнейшем пополнили ряды османской армии и были приняты на гражданскую службу (Шабанов 1967: 61).

Во второй половине XIX века османская правящая элита отказалась от некоторых несоответствующих духу времени положений шариата. Предполагалась секуляризация не только в сфере образования, но и в государственном управлении. Реформаторы второго этапа Танзимата во главе с Али-пашей и Фуада-пашей единственным средством сохранения целостности османского государства сочли “слияние” всех жителей Османской империи, без различия по вероисповеданию и национальной принадлежности (Сафрастьян 1985: 37).

Для воплощения своих идей Али и Фуад рассматривали разные меры, главной из которых считали воспитание лояльных подданных Османской империи. По этому поводу Али-паша в своем политическом завещании писал: “Государство должно очистить мысли народа от болезненных идей и воспитать всех подданных в едином духе. Воспитание с помощью образования не значит только читать и писать. Нужно полученные знания использовать в интересах государства. Воспитание в общем духе можно осуществить в лицах, подобных Галатасарайскому. Если всех подданных Высокого государства воспитать в едином духе, то можно избежать идейных противоречий” (Akarlı 1978: 47).

Исходя из этих рассуждения, хатт-и хюмаюн 1856 г. официально разрешил обучение немусульман в государственных общеобразовательных школах. Кроме того,

государство начало контролировать и образовательные учреждения немусульманских общин. Единственная статья об образовании гласила: “Все османские подданные, независимо от религиозной принадлежности, могут на основании правил, касающихся государственных школ (по достижении соответствующего школьного возраста и сдачи экзаменов), быть приняты в военные и гражданские учебные заведения без каких-либо ограничений. Любая религиозная община имеет право открывать собственные общеобразовательные, художественные и профессиональные школы. Однако учебные программы и назначение преподавателей будут находиться под непосредственным надзором смешанной комиссии, сформированной мной (султаном – прим. автора)” (Islahat Fermanı: 7).

После обнародования хатт-и хюмаюна 1856 г. представительство немусульман в государственных светских школах расширилось. По сообщению армянской газеты “Масис” (Уши һ и , № 259, 10.01.1857), султанским повелением христианские патриархи и еврейский хахам-баши набрали из своих общин по 40 человек для поступления в султанскую военно-морскую, военную и начальную школы. “Масис” назвала данное событие “выражением отцовской любви султана, пытающегося создать равные права для всех своих подданных” (там же). В газете султанское повеление посчитали важным шагом на пути интеграции армян в сферу государственной службы.

Однако для немусульман такие силовые структуры, как армия и сфера юстиции продолжали оставаться закрытыми.

В 1858 г. был создан смешанный образовательный совет (тур. *Meclis-i Muhtelif-i Maarif*), который состоял из мусульманских и немусульманских представителей (шесть представителей из мусульманского, греко-православного, армяно-апостольского, католического, протестантского и еврейского миллетов). Совет имел право устанавливать требования для школ, учебных программ, планов и преподавателей.

В сентябре 1869 г. султанским повелением было обнародовано “Положение об общественном образовании” (тур. *Maarif-i umumiye Nizamnamesi*). Отныне все школы в империи были разделены на две категории – государственные, находившиеся под надзором государства, и частные, управляемые частными лицами или общинами (Шабанов 1967: 61). С введением данного положения сфера образования немусульман перешла под непосредственный контроль османского государства, так как согласно положению, каждый гражданин Османской империи отныне должен был обучаться в соответствии с общей учебной программой, отложив в сторону религиозные предписания. С этой точки зрения “Положение об Общественном образовании” явилось значительным шагом для секуляризации сферы образования (Zurcher 1998: 62-63).

Отношение армян к проводимым реформам

Проводимые танзиматские реформы влияли на традиционный строй немусульманских этнорелигиозных общин, приводя к смене власти и влияния внутри немусульманских миллетов. До середины XIX века в вопросах внутреннего управления армянского миллета значительное влияние имели духовенство и класс амира.¹⁴ Однако отныне в управлении общиной начал участвовать и средний класс - коалиция мастеров (*эснаф*), мелких торговцев и армянских “молодых” интеллектуалов, которые прошли обучение в европейских университетах.

Отношения армян к реформам были неоднозначны. Согласно государственному деятелю XIX века главному переводчику Военно-морского флота Османской империи Вардан-паше, права, полученные в результате танзиматских реформ, были по-разному интерпретированы среди армянской элиты: “Многие думают, что, выйдя из прежнего

¹⁴ Класс *амира* – богатые придворные банкиры, архитекторы и купцы – возник на исторической арене в начале XVIII века и просуществовал до середины XIX века.

положения, доверие государства к нашему народу перейдет к подозрению. Некоторые утверждают, что государство будет поощрять такую инициативу, которая приведет к цивилизованной нации, а некоторые думают, что, следуя ее мечтам и фантазиям, нация потеряет все, что имеет” (Vardanian 1863: 57).

Изучая армянские редакционные заметки и статьи армянских интеллектуалов, издававшихся в константинопольских и измирских армянских газетах XIX века, можно сказать, что на первом этапе танзиматских реформ армянская интеллектуальная элита надеялась, что реформы улучшат жизнь армян в Османской империи.

В своей редакционной статье армянская газета “Мегу” (Մեղուկ, № 5, 15.11.1856), издававшаяся в Константинополе, писала: “Судьба нашего народа зависит от взятого курса Османской империи. Мы должны следовать османскому государству, чтобы приблизиться к цивилизации... Мы должны начать думать с этого самого момента, иначе будет слишком поздно. Таджикистан [Османская империя – А.К.] скоро изменится: железные дороги, пароходы, процветающее сельское хозяйство и торговля... Позорно иметь низкий статус в такой стране вместо того, чтобы достигать более высоких позиций и первенства ... Мы должны решить, кем мы хотим быть на корабле - служащим или капитаном, остаться простым солдатом или претендовать на высшие посты и влиять на государственные дела”.

Как османские правящие круги, так и молодые армяне считали, что для благоустройства страны и благосостояния народа необходимо бороться с невежеством посредством воздействия на сферу образования. Молодые армяне в процессе организации народного просвещения нашли поддержку Высокой Порты в борьбе с консервативно настроенной группой внутри армянского миллета. Хотя программа молодых армян вписывалась в государственную политику Османской империи, она, однако содержала некоторые отличия в вопросах развития национального образования: обучавшиеся в Европе молодые армяне видели путь национального прогресса армян через открытие школ как в столице, так и в провинциях. В 1847 г. в Константинополе были 24 начальные школы. Благодаря усилиям молодых армян и при финансовой поддержке класса амира в течение 10 лет число этих школ значительно выросло. В 1859 г. в столице были 42 армянские школы (Ogmanyan 1912: 3881, 3890).

Подводя итоги, можно сказать, что интеллектуальная элита немусульманских миллетов в рамках государственной политики выдвигала свою программу национального прогресса и предпочитала свои национальные школы несмотря на то, что османские правящие круги в рамках доктрины османизма выдвигали идею смешанных школ для всех подданных империи. Причиной можно считать высокий уровень социальной дифференциации между мусульманами и немусульманами, который замедлил интеграцию немусульман в воображаемое “османское общество”.

В донесении, адресованном послу Российской империи в Константинополе А.И. Нелидову, говорилось, что главным препятствием к образованию “одного органического целого” османского социума является враждебное отношение многих османоподданных народов друг к другу и полная несостоятельность в политическом отношении “османского социума” (АВПРИ, № 180: д. 3180).

Политика интеграции немусульманских этнорелигиозных групп в “османское общество” не дала ожидаемых результатов. Рассматривая пример армянского миллета, следует отметить, что в 1840-1850 гг. армяне считали себя лояльными подданными (тур. *Millet-i sadika*) султана, а не частью “османского социума”. В это время пока не было сформулированного понятия “общей территории” или “общей родины”. Для армянской элиты родиной была и оставалась Армения,¹⁵ находившаяся под господством османского государства.

¹⁵ Под названием Тачкаайстан – (арм. Տաճկաստան) подразумевали западную часть исторической Армении, которая была в составе Османской империи.

Если на первом этапе танзиматских реформ немусульмане принцип “равенства” встретили с энтузиазмом, то на втором стало очевидно, что реформы недостаточно эффективны. Многочисленные жалобы и рапорты (BOA, MVL 26/29, MVL 43/42, MVL 570/62) провинциальных армян, адресованные к Высокой Порте, которые можно найти в османских архивах при Кабинете премьер-министра Турецкой Республики, говорят о том, что центральная власть не имела политических ресурсов, чтобы повлиять на действенность реформ в провинциях. Существовала огромная пропасть между идеалистическими ожиданиями и практическими результатами, что и привело к разочарованию со стороны немусульман в отношении османской власти.

БИБЛИОГРАФИЯ

- АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи, фонд № 180. “Посольство в Константинополе”, 1897 г. Опись 517/2. Д. 3180.
- Сафрастьян Р.А. (1985), *Доктрина Османизма в политической жизни Османской империи*, Ереван.
- Тодорова М.Н. (1983), *Англия, Россия и танзимат: (Вторая четверть 19 в.)*, Москва.
- Шабанов Ф.Ш. (1967), *Государственный строй и правовая система Турции в период танзимата*, Баку.
- Alpöyüçyan A. (1908), “Türk'io hayoc‘ patriark‘ut‘yun”, *1908 Yndarjak orac‘uyc‘ S. Prkčean hivandanoc‘i hayoc‘*, Kostandnupolis: 289-323.
- Akarlı E.D. (1978), *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadriazamlardan Âli ve Fuad Paşaların Siyasî Vasiyyetnâmeleri*, İstanbul. Çark Y.G. (1953), *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler (1453–1953)*, İstanbul.
- Barkey K. (2009), *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MVL 26/29, MVL 43/42, MVL 570/62.
- Braude B. (1982), “Foundation Myths of the Millet System”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, New York: 69-87.
- Davison R. (1963), *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton.
- Göçek F.M. (1996), *Rise of the Bourgeoisie, Demise of the Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York.
- Hasebe K. (2013), “An Ottoman Attempt for the Control of Christian Education: Plan of Fünûn Mektebi (School of Sciences) in the Early Tanzimat Period”, *Osmanlı Araştırmaları*, SAYI 41. İstanbul: 231-251.
- “Islahat Fermanı”, *Düstür* 1. Tertip. Cilt 1.
- Müftügil A.S. (2011), *Compulsory Religion Education and Religious Minorities in Turkey* (PhD thesis), Amsterdam: School for Cultural Analysis (ASCA).
- Ormanyan M. (1912), *Azgapatum*, III hator, Kostandnupolis.
- Somel S.A. (2001), *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908 Islamisation, Autocracy and Discipline*, Leiden.
- Şişman A. (1984), “Mekteb-i Osmâni (1857-1864)”, *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı V, İstanbul: 83-160.
- Şişman A. (2002), “Yurt Dışında Tahsil Yapan Burslu Ermeni Asıllı Osmanlı Öğrencileri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt IV, Sayı 2: 1-30.
- Şişman A. (2003), “Osmanlı Öğrencilerinin Paris’te Tahsil Yaptıkları Mısır ve Ermeni Mektepleri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt V, Sayı 2: 1-9.
- Vardanian H. (1863), *Sahmanadrakan chshmartutyunner*, Kostandnupolis.
- Zurcher E.J. (1998), *Turkey, A Modern History*, London.

DOI 10.48200/9789939672694_91

**ПОЛИТИЧЕСКИЕ МЕМУАРЫ И.Я.КОРОСТОВЦА
ПЕРСИДСКИЕ АРАБЕСКИ
ОБ АНГЛО-РУССКИХ ОТНОШЕНИЯХ И ПОЛИТИКЕ
РОССИИ В ПЕРСИИ В 1913-1929 ГГ.**

Нугзар Тер-Оганов

*Центр иранских исследований Альянс,
Тель-Авивский университет*

Abstract

“Persian Arabesques”, the political memoirs of the Russian diplomat I.J. Korostovetz, covering the period from 1913 to 1929, can be roughly divided into two parts. The first one is the author's recollections of his diplomatic activities both in Persia and in Russia in the period from 1913 to 1918. The memoirs focus on the confrontation between England and Russia through their extraordinary envoys and plenipotentiary ministers Sir Walter Townley and Ivan Yakovlevich Korostovetz, for increasing of their influence in Persia, against the backdrop of the First World War and the aggravation of the struggle with the German-Turkish bloc in this country. Meanwhile, soon the confrontation between the envoys reached such a level that, in order to defuse tension, the foreign affairs ministries of both countries decided to withdraw their envoys from the host country. As a result, in April 1915, Korostovetz had to leave Persia. The 1917 February revolution, and then the Bolshevik coup, radically changed the life of the Russian diplomat. Despite the attempt of G.V. Chicherin, Deputy Minister of Foreign Affairs of Bolshevik Russia, to attract Korostovetz to serve in the Ministry of Foreign Affairs, the diplomat left his homeland.

Keywords: “Persian Arabesques”, Korostovetz, Walter Townley, World War I, Sazonov, Benkendorf, Chicherin, Reza Khan

Аннотация

“Персидские Арабески” – политические мемуары русского дипломата И.Я. Коростовца, охватывающие период с 1913 по 1929 гг. “Персидские Арабески” условно можно разделить на две части. Первая часть – воспоминания автора о своей дипломатической деятельности как в Персии, так и в России в период с 1913 по 1918 гг. Центральное место в воспоминаниях занимает история противоборства между Англией и Россией в лице их чрезвычайных посланников и полномочных министров сэра Уолтера Таунли и Ивана Яковлевича Коростовца за усиление влияния в Персии на фоне Первой мировой войны и обострения борьбы с германо-турецким блоком в этой стране. Между тем, вскоре противостояние посланников достигло такого уровня, что для разрядки напряженности во внешнеполитических ведомствах обеих стран решили отозвать своих посланников из страны пребывания. В результате, в апреле 1915 г. И.Я. Коростовцу пришлось покинуть Персию. Февральская революция 1917 г., а затем большевистский переворот внесли большие коррективы в жизнь русского дипломата. Попытка замминистра иностранных дел большевистской России Г.В. Чичерина привлечь на службу в МИД Коростовца оказалась тщетной – дипломат покинул родину.

Ключевые слова: “Персидские Арабески”, И.Я. Коростовец, Уолтер Таунли, Первая мировая война, С.Д. Сазонов, А.К. Бенкендорф, Г.В. Чичерин, Реза-хан

Введение

Англо-русские отношения, как и в целом внешняя политика царской России в Персии, являясь составной частью истории русской дипломатии, исследована достаточно основательно, за исключением периода Первой мировой войны (1914-1918 гг.).

По утверждению канадского исследователя М.Сороки, в российской историографии вообще отсутствует интерес к данному периоду истории страны, что можно объяснить тем, что “историки России считали ее “провальной” и по этой причине еще в 20-е годы XX в. придерживались того мнения, что проведение подобного исследования было бы бесполезно в виду провальной политики дипломатических посланников Николая II” (Soroka 2009: 1).

В связи с вышеупомянутым утверждением канадского исследователя необходимо заметить, что, во-первых, причиной малоизученности внешней политики России исследуемого периода вовсе не является “провал” русской дипломатической службы. Во-вторых, общеизвестна идеологическая ориентированность советских историков по вопросу характера Первой мировой войны и данная ими ее негативная оценка как “империалистической войны”. Следует напомнить, что в этом “провале” была повинна не столько русская дипломатия, сколько партия большевиков, которая своей антивоенной пропагандой и подрывными действиями как в тылу, так и на фронте, взорвала российское общество и развалила армию. В-третьих, несмотря на то, что в начале 1917 г. Россия была близка к победе, в чем, между прочим, была и немалая заслуга русской дипломатии, как правильно замечает российский исследователь С.М. Волков, большевистский переворот лишил ее, как победительницу, ожидаемых преференций, прежде всего положительного решения вопроса о черноморских проливах. В результате большевистского переворота Россия была вынуждена вести переговоры со странами, проигравшими войну и пойти на значительные территориальные уступки (Волков 2004). Следовательно, объективное изучение истории дипломатии этого периода могло показать незавидную, предательскую роль партии большевиков, стремившихся к военному поражению России в Первой мировой войне. Отсюда и табуирование по идеологическим соображениям данной темы советскими историками.

Конечно же, существующий пробел в исследовании истории русской дипломатии предвоенного и военного периодов был вызван не столько недостатком документальных источников, которые, как известно, обильно представлены в Архиве внешней политики России, а также в других российских архивах, сколько негласным запретом, наложенным большевиками на предмет исследования. Следует заметить, что все вышесказанное в равной степени относится и к исследованию истории колонизаторской политики царской России в Персии и русско-персидским отношениям в период Первой мировой войны.

В отличие от советского периода, когда историческая наука избегала широкого обсуждения тематики Первой мировой войны и политики царской России в Персии, в постсоветское время историкам представилась возможность заняться беспристрастным изучением когда-то незаслуженно забытого периода истории русской дипломатии. В этой связи наряду с документальными источниками, без сомнения, особую ценность в реконструкции данного периода истории русской дипломатии имеют воспоминания царских дипломатов. Подобные воспоминания не только прекрасно дополняют сухие, официальные отчеты и записки дипломатических представителей, но подчас раскрывают многие неизвестные подробности тех или иных событий. К числу таких воспоминаний относится сохранившийся машинописный текст английского перевода политических мемуаров

известного русского дипломата и исследователя стран Востока Ивана Яковлевича Коростовца¹ *Persian Arabesques* (“Персидские Арабески”).

В настоящее время обладателем этих мемуаров является правнук И.Я. Коростовца со стороны его дочери Ольги Ивановны Коростовец, итальянец Карло Гастоне, который любезно предоставил нам для исследовательской работы машинописный текст этих воспоминаний. В дальнейшем он же обратился к нам с предложением, написать предисловие к *Persian Arabesques*, которое мы приняли с удовольствием. В 2021 г. Карло Гастоне опубликовал итальянский перевод воспоминаний, предворив их нашим предисловием (Gastone 2021; Ter-Oganov 2021: 19-60).

Следует пояснить, что та часть воспоминаний, в которой изложена дипломатическая деятельность И.Я.Коростовца как в качестве чрезвычайного посланника и полномочного министра в Персии, так и на родине, охватывает события с 1913 до 1919 г. и принадлежит самому автору. Что касается остальной части, то есть продолжения воспоминаний, охватывающие период с 1919 по 1929 г., по утверждению автора, в их составлении принимали участие находившиеся вместе с ним в эмиграции бывший секретарь русской миссии в Тегеране барон Константин Константинович фон Таубе и сын И.Я. Коростовца Флавиус Коростовец (Korostovetz I: 1). Необходимо заметить, что перевод большей части “Персидских Арабесок” принадлежит известному английскому переводчику Роберту Гудлету (там же). Поскольку последний скончался в 1920 г., то следует предполагать, что его перевод воспоминаний всецело охватывает события в Персии с 1913 г. до 1919 года.

Что касается времени завершения воспоминаний, то следует принять во внимание две даты: дату смерти И.Я. Коростовца – 1933 г., с одной стороны, и анализ советско-германских переговоров 1928-1929 гг. по вопросу транзита немецких товаров в Персию через советские республики, с другой, которым и заканчиваются эти воспоминания (Korostovetz II: 298). Следовательно, имея в нашем распоряжении эти две даты, можно сделать заключение о том, что “Персидские Арабески” были завершены между 1930 и 1933 годами.

Интересна судьба самой русской рукописи *Persian Arabesques*. Согласно сообщению внучки И.Я. Коростовца Татьяны Коростовец, их рукопись вместе с другими документами и бумагами И.Я. Коростовца хранилась в личном архиве генерала Павла Николаевича Шатилова,² расположенном в подвальном этаже его дома в пригороде Парижа – Аньер-сюр-Сене.³ К сожалению, весь архив, включая рукопись “Арабесок”, был безвозвратно утерян во время известного наводнения в Париже в 1955 году. К счастью для исследователей, благодаря дочери И.Я. Коростовца – Ольги Ивановны Коростовец – сохранился их английский перевод в виде машинописи.

“Персидские Арабески” являются своеобразным отчетом И.Я. Коростовца о его дипломатической деятельности в Персии. Они охватывают не только период его пребывания в Персии с октября 1913 г. по апрель 1915 года, но также динамику русско-персидских отношений как в период Первой мировой войны, так и в послевоенное время вплоть до конца 20-х годов XX в. Центральное место в воспоминаниях И.Я. Коростовца занимает анализ англо-русских отношений в Персии за исследуемый период, а также изложение главных событий после смены политического режима в стране, с приходом к власти Реза-хана Пехлеви. Автор дает свое видение реформаторской деятельности Реза-шаха (1925-1941 гг.), а также динамику развития советско-персидских отношений. Вместе с тем, он отмечает характерные черты советской политики в отношении Персии.

¹ О дипломатической деятельности И.Я. Коростовца см: Тер-Оганов 2021: 760-775, также: Дудин 2017: 274-284.

² Генерал П.Н. Шатилов был сыном начальника Штаба Кавказского военного округа генерала Николая Павловича Шатилова (прим. Н.К.Тер-Оганова).

³ Asnières-sur-Seine.

“Персидские Арабески” И.Я. Коростовца

Первые впечатления

Начинаются воспоминания приездом Коростовца в Тегеран. Автор дает описание Тегерана, общую характеристику образа жизни персов. Здесь же впервые в русской историографии можно встретить редкое описание здания и сада российской дипломатической миссии в Тегеране и ее сравнение с английской миссией. Сравнение, скажем, явно не в пользу российской миссии. Как пишет Коростовец: “Для полуазиатской страны, какой являлась Россия, здание и меблировка миссии была наглядной ее иллюстрацией” (Korostovetz I: 12). Настолько убогой, не соответствующей ее статусу, показалось здание российской миссии Коростовцу, что он удивлялся тому, как его предшественник на посту посланника С.А. Поклевский-Козелл, не жалевший средств и любивший роскошь, мог мириться с таким окружением. В то же время Коростовец хвалит месторасположение российской летней резиденции в Зарганде.

Очень интересна характеристика дипломатического корпуса российской миссии, и, в частности, поверенного в делах Е.В. Саблина,⁴ который, по свидетельству Коростовца, благодаря своему флегматичному характеру и самоконтролю, умудрялся искусно пробираться сквозь англо-русские рифы и удовлетворять одновременно и Петербург, и Лондон.

Коростовец рисует положительный образ английского посланника в Тегеране сэра Уолтера Таунли, которого он считает “человеком мира, достойным по своим манерам и поведению; он дипломат с большим опытом, хотя еще и молодой” (там же: 24). Автор воспоминаний признает, что “в самом начале, благодаря его симпатии и дружбе, его отношения с Уолтером Таунли были самыми сердечными и искренними. Однако они испортились из-за разницы в интерпретации англо-русского соглашения, а также некоторых других факторов, о которых пойдет речь далее” (там же: 24-25). Коростовец дает краткие сведения и о других аккредитованных в Тегеране посланниках.

Оценка И.Я. Коростовцем англо-русского соглашения 1907 г.

Особое внимание автор воспоминаний уделяет освещению англо-русского соглашения 1907 года,⁵ приводя полный французский текст соглашения. По оценке автора, в сфере русско-персидских отношений это соглашение сыграло негативную роль, поскольку настроило шахское правительство против России (там же: 28). Квинтэссенция взгляда автора заключается в том, что англо-русское соглашение гарантировало Великобритании недопущение активной политики со стороны России в отношении не только собственно Персии, но и соседствующих с Индией стран.

По утверждению Коростовца, подписание этого соглашения не стерло из памяти традиционное недоверие сторон друг к другу, что проявилось во время обсуждения ими, например, проекта строительства трансперсидской железной дороги, когда учитывалось мнение не только правительства Англии, но и индийской администрации, имевшей, скорее, колонизаторские цели в отношении юга Персии. Коростовец с горечью отмечает, что в тех случаях, когда возникало трение между Россией и Англией на почве

⁴ Вот какую характеристику Е.В. Саблину дает имевший с ним близкое деловое знакомство К.Н.Смирнов: “Саблин по происхождению был донской казак, но воспитание в лицее и служба на зарубежных постах сделала из него скорей космополита, чем русского”, а неудачная семейная жизнь превратила его во вялого и апатичного человека. И далее: “Сам Саблин был человек очень милый, способный, прекрасный музыкант, благожелательный, но слабохарактерный и ко всему равнодушный” (Смирнов 2002: 38-39).

⁵ Кстати, истории подготовки англо-русского соглашения 1907 г. была посвящена опубликованная в “Красном Архиве” статья С. Пашуканиса, в которой в качестве документа ее автором была использована составленная известным русским дипломатом И.А. Зиновьевым “секретная записка” (Пашуканис 1935: 3-39).

“персидского вопроса”, это не только не находило отклика в Петербурге, но иногда и умышленно игнорировалось, и все это объяснялось нежеланием нарушать гармонию между Англией и Россией и не выносить грязное белье перед взором публики (там же: 37). Как заметил в этой связи другой русский дипломат Евгений де Шелкинг, современник И.Я.Коростовца, в свое время министр иностранных дел России Ивольский начал переговоры с английской стороной по “персидскому вопросу” поскольку “он являлся опасным пунктом в наших отношениях с Великобританией” (Schelking 1918: 184).

Кстати, когда Коростовец готовился к отъезду в Тегеран зимой 1913 г., он, как это было принято, обратился за инструкциями к российскому министру иностранных дел С.Д. Сазонову, однако, к его удивлению, последний ограничился лишь коротким ему советом “быть в хороших отношениях с англичанами”, а затем добавил: “Постарайся соблюдать наши интересы”. Вместе с тем он порекомендовал встретиться для консультаций с находившимся тогда в Санкт-Петербурге в отпуске многоопытным российским послом в Лондоне А.К. Бенкендорфом (Korostovetz I: 43).

Пророчество А.К.Бенкендорфа относительно будущего России

Содержание беседы “англофила” Бенкендорфа с Коростовцем, изложенное в воспоминаниях в подробностях, раскрывает не только суть русской политики в Персии, но и потрясает читателя неутешительным, мрачным прогнозом о будущем Российской империи, представленным дальновидным Бенкендорфом. Помимо прочего, Бенкендорф пророчески предсказал пагубные последствия мировой войны для России, которые могли привести ее к революции. “Я вижу, - сказал Бенкендорф Коростовцу, - революцию русского типа, наподобие пугачевщины, только более организованную и в широком масштабе” (там же: 46). Как поясняет Коростовец, Бенкендорф прекрасно знал не только европейские дела, но и хорошо разбирался в том, что происходило в самой России.

Анализируя положение в России, Бенкендорф делает неутешительный прогноз: “Революционная пропаганда снизу, анархия и безразличие властей сверху. Все это, взятое вместе, достаточно для раскола самого крепкого организма. Наша система государственного управления продолжает идти по инерции и традиции, но жесткий удар будет достаточным для его основательного разрушения. Я не знаю, какую конкретную форму примет русская революция, но скорее всего - самую неожиданную: узурпацию власти, грабежи, кражи и захват частной собственности или крайне экстремистские социальные эксперименты на современной основе”, и добавил: “Я предпочел бы не находиться в то время в России” (там же: 46-47). По объяснению Бенкендорфа, в случае политического кризиса в России она будет нуждаться в помощи союзников. Предвидение Бенкендорфа оказалось действительно пророческим, в связи с чем Коростовец выражает горькое сожаление, что он впустую отстаивал “русские интересы” в Персии.

Самокритика И.Я. Коростовца

Коростовец, характеризуя отношение Англии и России к Персии, подводит итог: “Следует признать, что позиция Англии в Персии была более подходящей с политической и моральной точек зрения. Что касается русских и их деятельности, то они смотрелись с недоверием и предубеждением, что было достаточно естественно”, ссылаясь на историческую память персов, не забывших об аннексии Россией Восточного Закавказья (там же: 38-39).

Обсуждая вопрос об “англофильстве” или “русофильстве” персов, Коростовец справедливо замечает, что эти определения на самом деле были лишены смысла, поскольку персы свободно меняли свое политическое предпочтение, но в реальности они всегда оставались патриотичными “персофилами”. Вместе с тем, автор анализирует роль меджлиса и его радикального и консервативного крыльев в политической жизни Персии, а также образ жизни правящего класса этой страны (там же: 61-69).

Объекты англо-русского противостояния в Персии и позиции сторон

Далее предметом размышлений И.Я.Коростовца стали вопросы, которые вызывали отрицательную реакцию со стороны как англичан, так и самих персов. Это были вопросы, связанные, например, с реформированием организованной русскими офицерами-инструкторами Персидской казачьей бригады,⁶ а также с требованием вывода находившихся в Северной Персии еще с 1911 года русских войск. Следует напомнить, что Коростовец обещал вывод русских войск сразу после завершения демаркации турецко-персидской границы, которой со стороны русской комиссии руководил ее комиссар В.Ф.Минорский, в будущем известный русский востоковед. Автор воспоминаний рассматривает вопрос о требовании персидской стороны сместить с должности губернатора Азербайджана Шоджа од-Доуле, пользовавшегося полной поддержкой России, что справедливо воспринималось персами как нарушение суверенных прав их страны (там же: 70-75).

Согласно Коростовцу, одним из спорных вопросов англо-русских отношений в Персии был вопрос Исфагана. Как выясняется, особое негодование англичан вызывал тот факт, что в результате передачи управления недвижимым имуществом крупнейшего феодала провинции Фарс, некогда всемогущего Зилли-Султана, в руки российского вице-консула Кавера, Россия фактически усилила свое влияние в этом районе. Английский посланник Уолтер Таунли считал, что поскольку в этом районе английские интересы были гораздо более значительны, чем российские, то сторонам следовало найти компромисс. Исфаган, безусловно, представлял большой интерес как для русских, так и для англичан. Когда же русский Учетно-ссудный банк Персии⁷ стал требовать от шахского правительства концессию на орошение земель в исфаганской провинции, английская миссия резко воспротивилась этому. В результате вопрос так и остался нерешенным до апреля 1915 года (там же: 76-83).

Вопрос о взимании русскими малиата или налога на землю в северной сфере влияния стал предметом ожесточенного спора между Коростовцем и Таунли. Как известно, этот вопрос был связан с регуляцией вопросов, имеющих отношение к персидским депозитам в Учетно-ссудном банке, а также к вопросу снабжения персидского правительства серебром. Кроме того, выплата в этот банк малиата и других налогов, собираемых в северной части страны, т.е. на территориях русского влияния, также вызывала острое неодобрение со стороны англичан. Но, по утверждению Коростовца, пытаться урегулировать все эти вопросы с главным казначеем, бельгийцем Морнармом, было бесполезно, поскольку он был тесно связан с английским Шахиншахским банком, находившимся под управлением англичан. Коростовец подробно описывает характер деятельности этих банков, отмечая при этом, что английский банк хотел сохранить за собой эксклюзивное право ведения финансовых операций в Персии (там же: 84-88).

Как выясняется из воспоминаний Коростовца, камнем преткновения в англо-русских и русско-персидских отношениях стал вопрос о так называемом "русском землевладении" в стране. По утверждению Таунли, расширением русского землевладения в Северной Персии, противоречащим Туркманчайскому договору 1828 г., Россия стремилась к колонизации русскими переселенцами провинций Азербайджан и Астрабад, что, по сути, соответствовало действительности (там же: 91-93). Между прочим, персидское правительство, со ссылкой на Туркманчайский договор, чинило препятствия в приоб-

⁶ О военно-политической истории Персидской казачьей бригады см. Тер-Оганов 2012.

⁷ Основанный в 1891 г. Я.С. Поляковым Учетно-ссудный банк Персии уже через три года, в 1894 г., по указанию С.Ю. Витте был приобретен российским министерством финансов и со временем стал мощным торгово-политическим инструментом в руках России. Подробнее об истории и деятельности Учетно-ссудного банка Персии смотри: Ананьич 1962; Павлова 2017; также Дехканнежад 1988.

ретении русскими подданными недвижимости, в частности, участков земли в Персии. Согласно А.А. Зонненштраль-Пискорскому, особенно возрос интерес к приобретению недвижимости в этой стране перед самым началом Первой мировой войны. Согласно его сообщению, “Начиная с 1913 г., стал бурно расти поток переселенцев из России в Северную Персию, по преимуществу в районы Гюргено-Атрекский и Астрабад-Бастамский” (Зонненштраль-Пискорский 1931: 142-143).

Согласно утверждениям Коростовца, сторонам было сложно выработать общую позицию в отношении решения проблем, поскольку Таунли не верил в его искренность и желание российской стороны сохранить взаимопонимание.

Без сомнения, заслуживает нашего внимания та часть воспоминаний, где Коростовец приводит содержание телеграммы С.Д. Сазонова, датированной последними числами марта 1914 года, то есть через три месяца после его приезда в Персию, в которой тот, со ссылкой на частный источник информации, приписывает Коростовцу заявление относительно намерения России аннексировать провинцию Азербайджан, а также желание изменить англо-русское соглашение к выгоде России (Korostovetz Vol.I: 97). Несмотря на то, что Сазонов все-таки допускает искаженность полученной им информации, он, тем не менее, предупреждает Коростовца о необходимости соблюдения им крайней осторожности в отношениях с сэром Уолтером Таунли во избежание всех трений с Англией по персидским вопросам. Знакомый с “внутренней кухней” российского МИДа, Коростовец обвинения против него объясняет действиями “клики Сазонова” и “бюрократическими интригами” его ведомства (там же: 97-100).

Знакомство с “Персидскими Арабесками” дает представление о том, как английская и русская миссии активно вмешивались в подбор состава кабинета министров Персии, причем каждая из сторон предлагала приемлемый для себя состав будущего правительства. Но, по признанию Коростовца, как правило, персы поддерживали английский выбор. Более того, велась открытая агитация против русских и лично против Коростовца. Уже в мае 1914 г., по воспоминанию секретаря русской миссии барона К.К. фон Таубе, “... плоды русской политики сами стали проявляться. Все восстали против Коростовца. Люди не могут воздерживаться от возмущения и негодования в отношении автократных мер, предпринятых Коростовцем, к слову, когда он закрыл дорогу, проходящую через дачный дом в Зарганде; его обвиняли также в каких-то личных обстоятельствах. В результате этого, - продолжает Таубе, - весь Тегеран был занят исключительно Коростовцем..., и все смешивали в одну недружественную смесь против него и его политики, говоря по-проще, с враждебностью к России” (там же: 103). Коростовец откровенно пишет, что воспоминания Таубе дают прекрасную картину тех обстоятельств, при которых ему пришлось работать. Он суммирует: “К заговору присоединился все, кто не был доволен преобладанием России, причем Таунли был раздражен потому, что Коростовец назвал конвенцию о разделе сфер влияния – фикцией” (там же: 104). Кстати, недовольными действиями Коростовца оказались не только французский и бельгийский посланники, но и германский министр принц Реус, осудивший Коростовца за его вмешательство в дело немецкой ковровой фабрики в Тавризе (там же: 104-105).

По замечанию Коростовца, персы радовались, наблюдая за растущим охлаждением англо-русских отношений, рассчитывая на их полное расстройство, и подбавляли топливо в пламя, надеясь ослабить иностранное влияние.

Благодарство и честность Коростовца видны из признания им своей роли в ухудшении англо-русских отношений: “Я должен признаться, - пишет откровенно Коростовец, - что значительная доля вины за конфликт с британцами и персами лежит на моих плечах”. И добавляет: “Если бы с самого начала показал бы больше сдержанности и пассивности, даже инертности, я, без сомнения, был бы оставлен в покое и смог бы предвидеть будущее, как это сделали мудрые люди, предсказавшие надвигающиеся жестокости” (там же: 106).

Коростовец объясняет, почему еще до его приезда в Тегеран там распространился слух, исходящий от его “друзей” из Петербурга о его деятельности в Монголии, согласно которому, эта страна отделилась от Китая благодаря заключенному им в 1912 году соглашению, и что якобы “он послан в Персию для ликвидации “Персидского вопроса” и для изменения англо-русского соглашения” (там же: 107). По свидетельству Коростовца, эти слухи просочились в местную прессу и создали вокруг его имени и репутации атмосферу предубеждения. Поэтому, еще до первой встречи с Коростовцем Таунли уже был готов к сопротивлению.

Английская миссия в роли оппозиционера российского посланника

Автор воспоминаний признается, что, хотя сам Таунли не был воинствующим человеком, его окружение, агрессивное настроенное, было склонно видеть во всех действиях Коростовца интриги, направленные на понижение престижа Англии и унижение Персии. Из окружения Таунли, подстрекавшего его, Коростовец называет переводчика английской миссии Черчиля, корреспондента газеты “Таймс” Кеппеля, Вуда и супругу Таунли – леди Сьюзан, которая активно вмешивалась в его дела. Оказывается, в отсутствие Таунли леди Сьюзан советовала Коростовцу: “Если вы хотите остаться в Персии, то не проводите независимую политку, а слушайте совета Уолтера и сообщайте в Петербург, что британский министр в Тегеране подтверждает ваши предложения. Таким образом, вы сможете удовлетворить и ваших, и наших. И, в конце концов, у Петербурга нет “Персидской программы”, а только одни бюрократические вымыслы” (там же: 111).

Примечательно, что леди Сьюзан приводила в пример Коростовцу его предшественника Поклевского-Козелл, который защищал русские интересы, но при этом никогда не оскорблял англичан, не был жестким и был в хороших отношениях с ними. В этой связи Коростовец пишет: “Я должен признаться, хотя это цинично, что это было совершенно правильно и что я был достаточно глуп, не понимая ситуацию и отвергал мудрые предостережения моего коллеги” (там же: 112).

Коростовцу хватает смелости признавать свои прошлые ошибки и не скрывать свое разочарование: “Я уже упоминал о том, что сэр Уолтер обвинял меня в русификации Персии и в чрезмерном русофильстве. Теперь, после большевистской революции, я понимаю, что это было моей непростительной ошибкой и что сэр Уолтер был прав. Однако тогда люди старого поколения придерживались подобных устаревших идей как “национализм”, “патриотизм”, “страна” и т.д.”, и далее Коростовец наивно утверждает, что “Теперь же весь этот ненужный вздор смыт интернационализмом” [?!–Н.Тер-Оганов] (там же).

Переосмысление Коростовцем прежних политических взглядов

Следует заметить, что Коростовец высказывает мысли, явно несовместимые с его прежними взглядами. Например, он допускает мысль о том, что когда-нибудь “наступит время, когда великие нации или некоторые из них, расстанутся со своими колониями, протекторатами, мандатами и другими формами международного феодализма, и представят негров, индийцев, корейцев или кавказцев своей судьбе” (там же: 115).

Без сомнения, произошедшая во взглядах Коростовца переоценка взглядов и, возможно, мировоззрения убедила его произнести следующее: “Персы меня никоим образом не убедили в том, что они нуждаются в руководстве. Они – одаренная нация, патриотичная и даже прогрессивная, с большой способностью к адаптации и подражанию. Единственным препятствием является их религия, однако она постепенно теряет свое значение” (там же: 115).⁸ Осознание допущенных царизмом ошибок привело его к мнению

⁸ Это Коростовец пишет о стране, о которой в его время в России с иронией писали, что “Курица не птица, Персия - не заграница”.

о том, что “Если бы царь знал свой народ получше и проявил бы больше трезвости, то его династия все еще правила бы в той огромной империи”. “То же самое, -продолжил он, - относится к султану, персидскому шаху и китайскому императору” (там же: 116).

Обструкция в отношении политики России в Персии со стороны персов и англичан

Коростовец подробно описывает содержание поданного ему персами в июне 1914 г., сразу после коронации молодого Солтан Ахмад-шаха Каджара (1909-1925 гг.), “Меморандума о беззакониях со стороны России”, в котором было выдвинуто требование упразднить русское землевладение в Персии, ссылаясь на его незаконность. Вместе с тем персидское правительство требовало отставить с поста генерал-губернатора Азербайджана российского ставленника Шоджу од-Доуле, а также возвратить в Тавриз наследника престола, покинувшего этот город сразу после его оккупации русским войсками в 1911 г., вывести русские войска из Северной Персии и прекратить противодействовать расширению сети шведской жандармерии (там же: 121)⁹ по всей стране. Следует заметить, что этот меморандум был поддержан Форин-Офисом и английским кабинетом.

Таунли указал Коростовцу на тот вред, который причиняла русская система покровительства сомнительным персидским протееже. Они, по справедливому замечанию Таунли, искали обхода закона при исполнении своего гражданского долга и уклонялись от уплаты налогов. По мнению английского посланника, подобная система была нарушением прав правительства и создавала “государство в государстве” (там же: 123).

Для оценки русской политики в Персии особый интерес представляет содержание беседы главы Восточного, или Азиатского департамента британского Форин-Офиса Э.А. Кроу с российским послом в Лондоне Николаем Севастьяновичем фон Эттером. В беседе, состоявшейся 3 июня 1914 г., Кроу пояснил своему коллеге, почему политика России в Персии вызывала такую тревогу у англичан: “Говоря совершенно приватно, и как друг, постарайтесь поставить себя на место персов. Северная часть Персии, особенно Азербайджан, является русской провинцией, управляемой русскими официальными лицами. Генерал-губернатор [речь идет о Шоджа од-Доуле – Н.К.Тер-Оганов] отказался признавать власть персидского правительства и делает это с полного одобрения русских властей. Персидским властям не разрешается собирать налоги. Они собираемы русскими консулами и их уплачивают в русском банке, причем нет никакой отчетности. Земля открыто, незаконно передавалась русским эмигрантам квадратными милями, так что целые деревни и их население формально оказывались под “русским протекторатом”. Казачья бригада, которую содержит персидское правительство, была выведена из-под его контроля и подчинена военному министерству России. Русский Учетно-ссудный банк использовал всю банковскую систему для замены персидской администрации, уменьшая то, что от нее осталось” (там же: 124-125).

Отвечая на обвинения, Коростовец утверждает, что не только Россия, но и Англия нарушала суверенитет Персии и приводит в качестве примера покупку контрольного пакета акций Англо-Персидской нефтяной компании у британского подданного Уильяма Дарси (1901 г.) британским правительством в 1914 г., что дало возможность этой компании работать не только на юге и западе Персии, но и в нейтральной полосе, и частично – также и в русской зоне влияния. Между прочим, на возбуждение русской прессы и общества по вопросу о нефтяной компании и нарушении положений англо-русского соглашения, Грей заявил, что “Эта политика состоит не в включении севера, а в сосредото-

⁹ Так называемая шведская жандармерия была организована после прибытия в августе-сентябре 1911 г. группы шведских офицеров жандармерии во главе с полковником Хьялмарсоном. Инициатором их вызова стал главный казначей Персии, американский финансовый советник Морган Шустер, прибывший в Персию в мае 1911 года. Он был вынужден пригласить их, поскольку намеревался организовать из шведских офицеров казначейскую жандармерию для упорядочения финансовой системы Персии (*Iran. Political Diaries*: 330, 398).

чении на эксплуатации концессии на юге Персии, в британской сфере и на островах” (там же: 142). Коростовец понимал, что передача Англо-Персидской нефтяной компании британскому адмиралтейству означала еще и переход британского флота с угля на нефть.¹⁰

Согласно Коростовцу, Уолтер Таунли “не отрицал, что в случае с нефтяной компанией британское правительство отказалось от принципа невмешательства и нарушила суверенные права Персии, поскольку защита концессии потребует присутствие британских войск; до сих пор британцы протестовали против присутствия русских войск в Северной Персии” (там же: 146).

Сазонов – продолжатель политической линии А.С. Извольского в отношении Персии

В своей телеграмме, отправленной Коростовцу в июле 1914 г., Сазонов высказывает ему свое недовольство тем, что тот “не поддерживает дружеских и доверительных отношений с британским и французским министрами, сердечное сотрудничество с которыми, по его мнению, является самым важным”, и добавляет: “Я считаю себя обязанным обратить ваше внимание на тот факт, что без подобных отношений миссия, порученная вам в Тегеране, не может быть успешно выполнена” (там же: 147). Это уже было предупреждение Коростовцу.

Кстати, кроме предостерегающих телеграмм Сазонова Коростовец и частным путем получал информацию из Петербурга о том, что там были им недовольны “из-за постановки ненужных вопросов” и т.д. и т.п. (там же: 148-149). Ему приписывали разные вольности и нарушения, не имевшие ничего общего с политикой, как, например, “убийство русского национального духа”, а также якобы желание убрать памятник Грибоедову, который стоял перед зданием русской миссии в Тегеране. По сообщению Коростовца, на лето памятник перевозили в летнюю резиденцию в Зарганде, а зимой возвращали на прежнее место. Вся эта курьезная процедура показалась российскому посланнику абсурдом, тем более что подсчитав расходы на перевозку памятника, и узнав до какой степени расходы на транспортировку раздуты, он решил впредь его не трогать и оставить его на постоянной основе в Тегеране. Управляющий миссией, не довольный потерей своего незаконного дохода, преподнес историю в искаженном свете, отправив доклад с жалобой на Коростовца, якобы разрушающего монумент Грибоедову, что вызвало большое возбуждение в самом министерстве иностранных дел. Отсюда и легенда о вандализме и беззаконии Коростовца (там же: 149-150).

Англо-русское противоборство и его кульминация в период Первой мировой войны

Коростовец вспоминает, как Мировая война добавила хлопот русской и английской миссиям, вызванных усилением германо-турецкого блока на фоне германской агитации в Персии. Пишет он и о процессе демаркации турецко-персидской границы, начавшемся в 1912 г. и успешно завершеном в самый канун войны с участием английской и российской делегаций, о конечных его результатах.

Обсуждая с Коростовцем ситуацию, создавшуюся с началом Первой мировой, воины, сэр Таунли высказал мнение, что в общении с шахским правительством российской стороне было бы необходимо показать особую мягкость и готовность обойти все острые углы (намек в сторону Коростовца) и тем самым расположить персов к себе, помешать им перейти на сторону противников России – немцев, австрийцев и других. Ссора с персами, по утверждению Таунли, могла повлиять на их отношениях с Турцией и вызвать всплеск мусульманского фанатизма и ксенофобии в Индии, Афганистане и Египте, где уже шла агитация за священную войну (Korostovetz II: 151, 154). Ссылаясь на эти

¹⁰ Сама идея перехода английского флота на нефтяное топливо принадлежала Первому лорду Адмиралтейства Уинстону Черчиллю (Iran. Political Diaries. 1881-1965. Vol.5: 1910-1920. 1997: VII).

соображения, Таунли посоветовал Коростовцу быть податливее в отношении персов в вопросах *малията* – поземельного налога, их требований к Учетно-ссудному банку и выводу русских войск из Северной Персии, на что Коростовец ответил, что он боится, что эти уступки персы воспримут за слабость, что приведет к усилению их агрессивности и к свежим требованиям (там же: 154).

Вместе с тем, Коростовец приводит очередной пример того, как Таунли из-за желания противодействовать России, льет воду на мельницу их противников. Например, когда в Петрограде было принято решение арестовать германского политического агента в Тавризе Шенемана, а также австрийского и турецкого консулов, сэр Уолтер стал критиковать эту меру, оценивая ее как нарушение персидского нейтралитета. По свидетельству Коростовца, антирусская деятельность Шенемана началась еще в предвоенное время, она стала предметом переговоров между Коростовцем и немецким министром в Тегеране принцем Реусом. Когда же в связи с этими переговорами Коростовец поднял вопрос об отводе из Исфагана другого германского агента д-ра Пужена, который был назначен германским и турецким консулом, сэр Уолтер Таунли выступил против этого, объясняя, что это, якобы, может вызвать недовольство со стороны персов. Как рассказывает Коростовец, только в начале 1915 года, благодаря энергичному вмешательству британского резидента в Бушире сэра Перси Кокса, сэр Уолтер Таунли начал демонстрировать меньшее недоверие по вопросу русской активности в Исфагане (там же: 176).

Из воспоминаний Коростовца видно, какие интересы преследовали противоборствующие стороны в Исфагане, и какую активность там развела немецкая агентура в лице Пужена и секретаря германской миссии фон Хентига (там же: 176-177).

Противостояние между Коростовцем и Таунли было настолько сильным, что, как вспоминает Коростовец, Таунли не скрывал перед персами своего истинного отношения к англо-русскому союзу: “Я слышал от персов, – рассказывает автор воспоминаний, – что Таунли дал им понять, что англо-русский альянс имеет временную природу и что интересы Англии и России противоположны” (там же: 179). Это со всей очевидностью проявилось во время беседы, состоявшейся 30 декабря 1914 г., между Мошавер ол-Мамалеком, вице-секретарем министерства иностранных дел Персии и британским министром, на которой присутствовал и персидский премьер-министр Мостоуфи ол-Мамалек, когда Таунли открыто стал обвинять Россию в расстройстве Персии, добавив, что союз с Россией имеет временное значение и что в недавней беседе секретаря английского Форин-Офиса А. Николсона с Сазоновым было отмечено, что продолжение войны в Персии может вызвать серьезный конфликт между Англией и Россией” (там же: 181b).

Коростовец подробно повествует о тяжелом положении русских войск на Кавказском фронте и на персидско-турецкой границе в конце 1914 г., о продвижении турецких войск в сторону Тавриза, об убийстве русского консула в Соудж-Булаке Ясса, о мерах по эвакуации Закавказья и города Тифлиса и о том, как положение изменилось к лучшему после разгрома русскими войсками турок под Сарыкамышем (там же: 177-178; 183-184).

По свидетельству автора воспоминаний, турки продолжали свою пропаганду при содействии германского посольства в Константинополе и их представителей в Тегеране под наблюдением фон Кардофа, канцлера миссии, и полковника графа Каница от Генерального штаба, бывшего военного атташе Германии в Константинополе, который прибыл из Турции с принцем Реусом. Коростовец подробно останавливается на работе германских агентов в центральных и южных областях Персии (там же: 185-185b). По сообщению Перси Сайкса, к концу 1915 г. немецкая агентура преобладала в основном в южных районах Персии, за исключением морских портов (Sykes 1930: 450).

Как видно из воспоминаний, российский МИД и английский Форин-Офис долго обсуждали вопрос о вреде конфликта между Коростовцем и Таунли, проецируемого на англо-русские отношения. В результате было принято решение, о котором Коростовцу сообщили телеграммой от 15 января 1915 года от Сазонова: “Принимая во внимание недружеское отношение к нам Таунли и из-за желательности его замены кем-либо другим мы вошли в необходимые переговоры с британским кабинетом. В ходе них было заявлено о том, что наша цель может быть достигнута только одновременной заменой наших соответствующих представителей в Тегеране. Поскольку этот вопрос приобрел серьезное политическое значение, мы предложили предоставить вам длительный отпуск и временно назначить Николая Севастьяновича фон Эттера¹¹ в Тегеран. Сэр Уолтер будет заменен господином Марлингом. Отзывается также и Черчилль, которого сменил Смарт. О реализации этой комбинации вы будете осведомлены в дальнейшем” (Korostovetz II: 193). Вот к какому заключению пришел Коростовец, прочитав эту телеграмму: “Какая бы то ни была причина моего отзыва, или, скорее всего, отстранения, это было неожиданным ударом для меня. По существу, может показаться, что меня подвергли наказанию за то, что я встал за честь и интересы России, быть может без принятия в расчет в достаточной степени английского влияния в Персии” (там же: 193).

Коростовец оставил Тегеран в середине апреля 1915 года, прослужив в этой стране всего восемнадцать месяцев. Тем не менее, время, проведенное им в Персии, было одним из самых сложных периодов не только в русско-английских, но и в русско-персидских отношениях (там же: 194). Напоминанием о проведенных в Персии жарких днях Коростовцу служил подаренный на прощальной аудиенции Солтан Ахмад-шахом орден “Лев и Солнце” (там же: 195).

Отъезд Коростовца и революционные события в России – Февральская революция и большевистский государственный переворот

Отъездом Коростовца из Персии в средних числах апреля 1915 г. его испытания не закончились. Вскоре в России, неожиданно для него, в результате Февральской, или Русской, революции произошло падение монархии Романовых, что привело его к переоценке взглядов: “Теперь, особенно после Русской революции, я осознаю, какое это было преступление быть русским националистом или русофилом, однако в то время я был пропитан устаревшими принципами национализма и русофильства” [?!] (там же: 195).

Вернувшись в Россию, Коростовец продолжал следить за событиями в Персии. Следует заметить, что он положительно отзывается о своем сменщике в Тегеране, бывшем после в Лондоне фон Эттере, который, по утверждению Коростовца, “подошел к месту и незамедлительно установил дружественные отношения с каждым, начиная с Марлинга [нового английского посланника], несмотря на сдержанность этого дипломата. Господин Марлинг ранее уже служил в Персии и хорошо был знаком с окружением и чиновниками” (там же: 199).

Коростовец вспоминает, какую жесткую линию, вопреки его ожиданиям, стал проводить рафинированный дипломат фон Эттер в Персии и как не стали на это реагировать в Петрограде. Объясняет он это тем, что фон Эттер был “персоной-грата” и пользовался полной поддержкой со стороны властей: Двора, великой княгини Марии Павловны и Сазонова, “поэтому, - поясняет Коростовец, - все молчали” (там же: 200).

В завершении своих воспоминаний, связанных с периодом его дипломатической деятельности в Персии, Коростовец рассказывает о том, как он приобрел в Тегеране для

¹¹ Российский чрезвычайный и полномочный посланник в Персии в 1915-1917 гг.

русской миссии новую резиденцию в виде великолепного дворца бывшего премьер-министра Персии Атабека-Азама,¹² куда миссия переселилась позже, осенью 1915 г. (там же: 201).

Крайне интересен рассказ Коростовца о том, как холодно принял его Сазонов по возвращению в Петроград и какую бурю упреков высказал ему, обвинив его в преувеличении своих полномочий и неспособности сохранять хорошие отношения с коллегами. “Вы не смогли получить ни одну концессию, – упрекнул его Сазонов, – а только создавали сложности, когда мы хотели получить концессию на строевой лес Сепакхара” (там же: 202). В этой связи Коростовец замечает, что Сазонов забыл о том, что эта концессия была чистым мошенничеством, поскольку она уже до того была пожалована австрийцам. Далее Сазонов заметил Коростовцу, что, согласно русской прессе, Коростовец высоко держал русское знамя, но что в глазах министра этот “панегирик” не имеет никакого значения: “Мне безразлично мнение прессы” – таков был вердикт Сазонова. Коростовец отмечает: “Все мои аргументы были отвергнуты министром, который грубо заметил, что я не оправдал его доверие, которое он проявил, и в настоящий момент он не может дать мне другое ответственное назначение” (там же: 204). Фактически это означало увольнение Коростовца из министерства иностранных дел.

Однако вскоре после интервью с Сазоновым Коростовец был представлен императору Николаю II во дворце Царского Села, где император встретил его дружественным рукопожатием и следующими словами: “Как давно Вы вернулись из Тегерана? Я очень доволен вами за Вашу твердость, которую Вы показали в вопросе о сферах влияния и за Вашу энергию в защите русских интересов. По моему мнению, британцы сами нарушили соглашение, которое является обязательным для обеих сторон” (там же: 204-205). Как выясняется из содержания беседы, император знал о проблеме Коростовца и обещал трудоустроить его по линии МИД, только следовало немножко подождать (там же: 206). И действительно, император сдержал свое слово – в июле 1916 года после ухода Сазонова с поста министра иностранных дел, а затем и его сменщика Б.В. Штюрмера,¹³ когда министром иностранных дел был назначен П.П. Покровский,¹⁴ Коростовцу предложили пост посла в Вашингтоне, но поскольку дни монархии оказались сочтены, это назначение так и не состоялось.

По свидетельству Коростовца, в том же 1916 г. году ему приходилось работать в разных мидовских комитетах, но после того, как к нему проявил интерес министр финансов П.Л. Барк,¹⁵ ему предложили возглавить Учетно-ссудный банк Персии в Петрограде (там же: 207). В этой должности он встретил Русскую революцию 1917 г., когда “разгул демократии” охватил русское общество, что вызвал неоправданную эйфорию на Западе.

¹² Премьер-министр Персии Мирза Али Асгар-хан Амин ос-Солтан, которому шах пожаловал титул Атабека Азама (“великого атабека”), как известно, будучи сторонником России, был застрелен в Тавризе членом тайного террористического политического общества Аббас-Агой в день подписания англо-русского соглашения 31 августа 1907 г. (Kazemzadeh 1968: 510).

¹³ Б.В. Штюрмер, занимая пост председателя Совета министров Российской империи с 20 января по 10 ноября 1916 г., одновременно с 7 июля до 10 ноября того же года стоял во главе министерства иностранных дел. Он имел немецкие корни, по своим убеждениям был монархистом и был известен своей верностью царю. Штюрмер был известен как сторонник заключения сепаратного мира с немцами. Позднее за эту его позицию Временное правительство Керенского арестовало его и отправило в тюрьму. Согласно Е. Шелкингу, Штюрмер был обычным придворным и в бытность губернатором двух провинций показал себя чрезмерным реакционером и вовсе не разбирался во внешней политике (Schelking 1918: 226).

¹⁴ П.П. Покровский, в отличие от Б.В.Штюрмера, тяготел к либералам, выступал против сепаратного мира с Германией и был последним министром иностранных дел Российской империи. Занимал он эту должность после отставки Б.В.Штюрмера с 30 ноября 1916 г. до 4 марта 1917 г. – прим. Н.К. Тер-Оганова.

¹⁵ В начале XX в. П.Л. Барк был председателем правления Учетно-ссудного банка Персии (Ананьич 1962: 298).

Однако, как известно, вопреки ожиданиям либералов, Временное правительство А.Ф. Керенского в условиях продолжающейся мировой войны своими бездумными действиями вконец подорвало устои государственного управления, а известный “Приказ №1” на фоне усилившейся большевистской антивоенной агитации развалил армию, что дало возможность большевикам легко узурпировать власть.

Встреча Коростовца с замминистра иностранных дел большевистской России Г.В. Чичериным

Коростовец с горечью рассказывает о преступном Брест-Литовском договоре 1918 г. большевиков, когда из-за боязни потерять узурпированную власть, они пошли на огромные территориальные уступки немцам и туркам: “Брест-Литовским договором от марта 1918 г., – пишет Коростовец, – московское правительство обязало себя вывести войска из Ардагана, Батуми и Карса, расформировать армянские вооруженные силы, пересмотреть вопрос границ и подтвердить свой отказ от сфер влияния и эксклюзивных прав (отмена англо-русского соглашения 1907 года). Турки ответили на этот глупый и sentimentalный отказ новым вторжением в Закавказье и походом на Тавриз, Ардебиль, Баку, Хой и другие пункты” (там же: 235).

Без всякого сомнения, одним из самых интересных пассажей воспоминаний Коростовца, которому посвящена целая глава, – его длительная беседа о политике России в Персии с “большевистским Талейраном” – Г.В.Чичериным, тогда все еще заместителем всесильного министра иностранных дел Советской России Льва Троцкого (там же: 248).

По свидетельству Коростовца, Чичерин предложил ему поступить на службу советского правительства, на что тот ответил отказом, мотивируя это несопадением их мировоззрений (там же: 249). Как видно из содержания беседы, Чичерин был хорошо осведомлен в вопросах русской политки в Персии, которую он называл империалистической: “Из дипломатической переписки находящихся в делах, – заявил Чичерин Коростовцу, – я вижу, что Вы и британский министр проводили империалистическую политику в Персии, нацеленную на порабощение страны” (там же: 250). Он также затронул в беседе вопрос об Учетно-ссудном банке, которым ранее руководил Коростовец, и стал критиковать финансовую политику этого банка, усмотрев в нем орудие, с помощью которого Россия хотела ускорить русификацию Азербайджана, Гиляна и Астрабада (там же).

Следует отдать должное Чичерину – он понял, что англо-русское соглашение 1907 года страдало односторонностью, на что не раз указывал и сам Коростовец. По мнению Чичерина, “...это соглашение, давая нам свободу действий там, где военная сила была на нашей стороне, Англии оставляла свободу действий не только на юге, но также и в Тегеране, что снизило престиж России в глазах персов” (там же: 251).

В ответ на заявление Чичерина о том, что советское правительство отказалось от всяких неравноправных договоров, соглашений и концессий, якобы для установления отношений, основанных на мире, справедливости, равенстве и братстве (там же: 252), Коростовец стал защищать деятельность царской дипломатии в направлении Персии, суммируя это следующим образом: “Я не думаю, что ломка всего того, что было построено, и сдача всего того, что было в прошлом приобретено, как юридическая экстерриториальность, свободная торговля и другие привилегии, изменят ментальность и подход персов, и на их месте появятся доверие и чувство братства” (там же: 252). В ходе разговора Коростовец пояснил Чичерину главную причину его опалы, которая состояла в желании российского МИДа сохранить дружеские отношения с английским кабинетом. Далее на предложение Чичерина сотрудничать с советским МИДом Коростовец ответил, что он готов поделиться с ним информацией, но “не как служащий советского правительства” из-за расхождений в их взглядах, а также отсутствия доверия между ними. Более того, он заявил: “Я осуждаю образ действий новых правителей России, поскольку это противоречит моей совести и моим чувствам патриотизма”, на что Чичерин ответил,

что “он тоже действует в интересах России (в то время еще не существовал союз республик), но не империалистической и реакционной, а более народной” (там же: 255-256).

Парижская мирная конференция, советско-персидские переговоры и реформаторская деятельность Реза-хана

Дальнейшие воспоминания Коростовца связаны с Парижской мирной конференцией 1919 года и участием в ней персидской делегации, возглавляемой министром иностранных дел Али Кули-ханом (Мошавер оль-Мамалек) и Моин ол-Везаре, также известным как Мирза Хосейн-хан Ала. Причем на конференции были представлены два меморандума, один из которых был составлен известным депутатом меджлиса Таги-Заде (там же: 261-262). Немало страниц посвящено рассмотрению содержания этого меморандума (там же: 262-267). Коростовец рассказывает о неоправданных надеждах персов на территориальные приобретения за счет соседних стран. “Поэтому неудивительно, – пишет Коростовец о требованиях персов, – что, имея в виду вышеизложенное, Парижская мирная конференция ограничила себя признанием суверенитета Персии, позволив ей быть принятым в члены Лиги Наций, созданной Версальским договором” (там же: 267).

Хотя Коростовец уже не находился ни в Персии, ни в России, он, тем не менее, продолжал внимательно следить за событиями, происходившими в Персии с приходом к власти полковника Персидской казачьей дивизии Реза-хана, свержением монархии Каджаров и установлением правления новой династии Пехлеви.

Далее в воспоминаниях Коростовца рассмотрены такие вопросы, как советско-персидский договор 1921 г., реформаторская деятельность Реза-хана, а также борьба с кочевыми племенами. Особый интерес вызывает обсуждение Коростовцем проекта трансперсидской железной дороги, поставленный на обсуждение персидского парламента, а также судьба нефтяной концессии (там же: 271-289).

Наблюдая за колебаниями во внешней политике послевоенной Персии, Коростовец делает вывод: “Разочаровавшись в Парижском Ареопаге, персидская дипломатия обратила свой взор в сторону России. В то время Советский режим в Москве не был еще устойчивым, а часть старой монархической России, в лице добровольческих армий, все еще продолжала бесплодные попытки опрокинуть узурпаторов, тех, кто так успешно прибрал власть к своим рукам, сметая всю оппозицию. В целом, положение было хаотичным и не давало возможности ориентации. Государственные деятели Персии колебались, но затем окончательно повернулись в сторону своей старой и испытанной покровительницы – Великобритании” (там же: 269-270).

Результатом англо-персидских переговоров, начавшихся в Тегеране, стало подписание англо-персидского соглашения 9 августа 1919 года. “Таким образом, – заключает Коростовец, – несмотря на тяжелые жертвы, сделанные со стороны Москвы в форме отказа от договоров, концессий, займов и других прав, и привилегий, Персия предпочла после всего этого прийти к соглашению с Англией, надеясь таким путем исправить свое международное положение. В целом, политика самоотказа, проповедуемая Чичериним, вовсе не оправдала себя и мой диагноз по персидскому вопросу был правильным” (там же).

Между прочим, уехав из Персии, И.Я. Коростовец и дальше продолжал интересоваться всеми сторонами ее жизни, а также теми кардинальными изменениями, которые происходили как во внешнеполитической ориентации, так и в экономическом положении этой страны в 20-х годах XX века. Немало страниц автор посвятил освещению и оценке реформаторской деятельности основателя новой царской династии Персии Реза-шаха Пехлеви.

“Тонкости” советской дипломатии, или продолжение политики царской России в отношении Персии

Нельзя не согласиться с мнением Коростовца о внешнеполитической линии Реза-хана, когда он пишет: “Что касается внешней политики, Реза-хан продолжил проводить ее в русле традиционной политики поощрения соперничества между Россией и Англией, принимая то одну, то другую сторону, в зависимости от обстоятельств и того, что было на пользу Персии” (там же: 291). Точнее не скажешь. Безусловно заслуживает внимания один характерный штрих, подчеркивающий политику лукавства Советов в отношении Персии. “Реза-хан, – по замечанию Коростовца, – был склонен объявить Персию республикой. Эту идею поддерживала английская дипломатия, тогда как советское правительство, приведенное в замешательство реформаторской деятельностью Реза-хана и видя, что тот не принимает руководство Москвы, стало поддерживать Солтан Ахмад-шаха и династию Каджаров, несмотря на их непопулярность” [!] (там же: 293).

Коростовец подробно разбирает целый спектр вопросов советско-персидских отношений и доводит свое повествование до 1929 года, подвергнув анализу такие вопросы, как восстановление германского влияния в Персии, советско-персидские таможенные тарифы и “выкручивание рук” персам в этом вопросе путем запрета транзита через советскую территорию (там же: 297-299). Советская Россия, используя “Внешторг” в качестве инструмента политического шантажа для давления на шахское правительство, прекратила транзит товаров в Персию (там же: 304), тем самым “в Москве дали понять, что вопрос можно решить, если Персия примет новый таможенный тариф и согласится на практическую монополизацию рыбной промышленности на Каспии... *В этой связи было повторение старой истории – давление со стороны советской автократии, вместо царского империализма, для достижения практических результатов*” [курсив наш – Н.Тер-Оганов] (там же: 305).

По замечанию Коростовца, убедившись в неэффективности грубой советской пропаганды, Советы перешли к использованию мягкой силы с целью усиления своего влияния в Персии. В качестве примера Коростовец приводит отправку в Исфаган известного востоковеда и кавказоведа профессора Николая Марра “для знакомства с библиотеками и установления отношений с авторами, журналистами, служащими и духовенством”, что было сделано, по замечанию Коростовца, с целью “польщения азиатской души” (там же: 307).

Коростовец завершает свои воспоминания обзором экономического положения Персии, ее природных ресурсов, промышленности и ремесел. Он обсуждает вопросы внешней торговли и преобладания в ней Советской России, и дает анализ деятельности американского финансового советника доктора Артура Мильспо¹⁶ по реформированию финансов Персии (там же: 310-323).

Заключение

“Персидские Арабески” представляют собой воспоминания не только очевидца многих драматических событий из истории англо-русских отношений в Персии во время Первой мировой войны, но и, в определенной степени, их актора. Даже после того, как И.Я. Коростовец оставил службу и, отказавшись от сотрудничества с советским МИДом, навсегда покинул Россию, в эмиграции он продолжал интересоваться судьбами новых политических режимов в России и Персии.

¹⁶ Д-р Артур Мильспо во главе американских финансовых советников прибыл в Персию в 1922 г. и за пять лет своей работы в стране смог достичь существенных успехов в деле реформирования финансов страны. В 1927 г., из-за расхождений в подходе распределения бюджетных средств с Реза-шахом, который делал акцент на увеличение военных расходов, был вынужден покинуть страну (Акели 1379 /2000: 478).

В “Персидских Арабесках” автор раскрывает механизмы внешней политики имперской России в Персии, а также картину англо-русских противоречий в этой стране.

Воспоминания Коростовца, без сомнения, будут интересны специалистам, изучающим историю англо-русских отношений в Персии и русской дипломатию в странах Востока, востоковедам-иранистам.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ананьич Б.В. (1962), “Учетно-ссудный банк Персии в 1894-1907 гг.”, *Труды Ленинградского отделения Института истории*, вып. 4, Москва-Ленинград: 274-314.
- Бакер Акели (1379/2000), *Рузшомар-е тарих-е Иран. Аз маршрут-е та энкелабсе эслами*, Тегран: Нашр-е гофтар (на персидском яз.).
- Бессонов Б.В. (1915), *Русские переселенцы в Северной Персии*, Петроград.
- Волков С.В. (2004), “Забывтая война”, сайт историка Сергея Владимировича Волкова, *Swolkov.org/publ/27.htm* [дата обращения – 20.09.2021].
- Дехканнежад Мортеза (1988), “Баз хани-йе накш-е банк-е эстекрази дар эктесад-е Иран” (“Возвращаясь к роли Учетно-ссудного банка в экономике Ирана”), *Ганджине-йе аснад*, серия 19, N 73: 15-32 (на персидском яз.).
- Дудин П.Н. (2017), “И.Я.Коростовец, “создатель Монголии”, и русская дипломатическая миссия в Угре в 1912 г.”, *Былые Годы*, 43(1): 274-284.
- Зонненштраль-Пискорский А.А. (1931), *Международные торговые договоры Персии*, Москва.
- Павлова И.К. (2017), “Из истории деятельности учетно-ссудного банка Персии (по материалам русских архивов)”, *Всеобщая история*, т. 22, N 2: 47-60.
- Пашуканис С. (1935), “К истории англо-персидского соглашения 1907 г.”, *Красный Архив*, т. 2-3 (69-70), Москва: 3-39.
- Смирнов К.Н. (2002), *Записки воспитателя персидского шаха, 1907-1914 гг. С приложениями*, Тель-Авив.
- Тер-Оганов Н.К. (2012), *Персидская казачья бригада, 1879-1921 гг.*, Москва.
- (2021), “Иван Яковлевич Коростовец – российский императорский дипломат и исследователь – из Китая в Персию”, *Былые годы*, 16(2): 760-775.
- Gastone Carlo (2021), *Persian Arabesques. Memorie Politiche Di Ivan Jakovlevich Korostovetz*, Torino.
- Iran. Political Diaries. 1881-1965*, Ed. Dr. R.M. Burrell, Vol.5 (1910-1920), London: Archive Editions, 1997.
- Kazemzadeh Firuz (1968), *Russia and Britain in Persia, 1864-1914. A Study of Imperialism*, New Haven and London: Yale University Press.
- Korostovetz I.J., *Persian Arabesques* (typescript), vols I-II (no date, no place).
- Schelking Eugene (1918), *Recollections of a Russian Diplomat*, New York.
- Soroka Marina (2009), “The Last Imperial Ambassador in Britain: Russian Embassy under Count A.K.Benckendorff (1903-1917)” (*A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*), London, Ontario, Canada.
- Sykes Percy (1930), *A History of Persia*, vol.II, London.
- Ter-Oganov Nugzar (2021), “Introduzione” – Carlo Gastone, *Persian Arabesques. Memorie Politiche Di Ivan Jakovlevich Korostovetz*, Torino: 19-60.

DOI 10.48200/9789939672694_109

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИОГРАФИИ МАДХВОВ

Ваге Гарибян

*Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) Университет, Ереван*

Abstract

The Mādhvas – the Hindu brahmin communities in India, who follow the Dvaita philosophy of Madhvācārya. The philosophical school of Dvaita Vedanta (with the centre in Udipi, Karnataka) was founded in the 13th century by Madhvācārya. In the following centuries, religious communities of the Mādhvas were formed in India's several states. Nowadays, the Mādhvas mostly live in Karnataka, Maharashtra, Goa, Tamil Nadu, Kerala, and Andhra Pradesh. Initially, the literature about Madhvācārya and the Mādhvas were exclusively written by the theologians of the Dvaita Vedanta school. Only in the 20th century the Madhvas appeared and still continue to be in the focus of academic researches focusing on the philosophy of Madhvācārya and the religious and social life of the community. The article is an attempt to systematise the historiography on the mentioned issues, including contemporary academic literature.

Keywords: Mādhvas, Madhvācārya, Dvaita Vedanta, Philosophy, Community Life

Аннотация

Мадхвы – общины индуистских брахманов-последователей философии Двайты Мадхвачарьи. Философская школа Двайта Веданта (с центром в г. Удупи, Карнатака) была основана в 13 веке Мадхвачарьей. В последующие столетия религиозные общины *мадхвов* сформировались в различных штатах Индии и сегодня, помимо Карнатаки, существуют в Махараштре, Гоа, Тамил-Наду, Андхра-Прадеш. Первоначально литература *мадхвов* была представлена трудами теологов, принадлежащих к школе Двайта Веданты Мадхвачарьи. Только в 20 веке мадхвы, их философия, религиозная и социальная жизнь становятся объектом академических исследований. Данная статья – попытка обобщить источники по указанному вопросу, включая современную академическую литературу.

Ключевые слова: Мадхвы, Мадхвачарья, Двайта-Веданта, философия, жизнь общины

История литературы школы Двайта Веданты, к которой принадлежат мадхвы, восходит к 13-ому веку. Литературное наследие *мадхвов* особенно богато философскими и теологическими трудами.

Суть философии Мадхвачарьи (Мадхва) отражена в его санскритских трудах, которые включают комментарии к ведической литературе, прежде всего – к Ригведе, Махабхарате, Бхагавад-Гите, Веданта-сутре, Бхагавата-Пуране и различным Упанишадом. Комментарии (*бхашьи*) Мадхвы к Брахмасутрам (Веданта-сутра) составляют следующие труды: “Брахмасутра Бхашья” (Рао 1904), “Ану Вьякхьяна”,¹ “Ньяя Виварана” (Nyaya Vivarana 2001) и “Ану Бхашья” (Sharma 2000: 122). Среди прочих работ Мадхвачарьи: “Ригбхашья” (комментарии к Ригведе) (Pandurangi/Upadhyaya 1999), комментарии к

¹ См. оригинал на санскрите: <https://archive.org/details/AnuVyakhyanaPothi/page/n1/mode/2up> (дата обращения 15.10.2021).

Махабхарате “Махабхарата Татпарья Нирная” (*Mahabharata Tatparya Nirnaya* 2014), комментарии к Бхагавад-Гите “Гита Бхашья” (Sharma 1989), и “Гита Татпарья”,² комментарии Бхагавата-Пуране “Бхагавата Татпарья Нирная”,³ *стотры* (молитвы, в частности “Двадаша-стотра”⁴) и *бхашьи* (комментарии) десяти Упанишад (Ишавасья, Катха, Прашна, Мундака, Кена, Тайттирия, Мандукья, Айтарея, Брихадараньяка, Чандогья) (Pandurangi 1999).

В 14 веке ученик Мадхвачарьи Падманабха Тиртха написал несколько замечательных работ по философии Двайты, наиболее известные из которых: “Ньяятратнавали”, комментарий к “Вишну Таттве Винирная” Мадхвы ссылка, “Саттаркадипавали”, толкование “Брахма Сутры Бхашьи” ссылка и “Санньяратнавали” ссылка (Sharma 2000: 295).

Поэтические произведения другого ученика Мадхвы: Тривикрамы Пандитачарьи тоже имеют большую ценность для *мадхвов*. Наиболее известные работы которого являются некоторые *стутти* (“восхваления”) “Ваю Стути”,⁵ “Вишну Стути”, “Нарасимха Стути” (Kulkarni 1999), “Таттвапрадипа” (комментарий Брахма Сутра Бхашьи Шри Мадхвачарьи) (Sharma 2000: 214-216).

Нарахари Тиртха также является одним из учеников Мадхвачарьи, чей трактат по Гита-бхашье Мадхвы под названием “Бхавапракашика” еще одна важная работа в школе Двайты (там же: 299).

В 14 веке сын Тривикрамы Пандитачарьи Нараяна Пандитачарья написал несколько бесценных работ, среди которых наиболее заметной является жизнеописание Мадхвачарьи “Шри Мадхва Виджая” (Pandurangi, Shyamachar 2010), отражающее основные эпизоды жизни Мадхвы.

Во второй половине 14-го века появляются другие немаловажные работы *мадхвов*, такие как “Ньяя Судха” Джаятиртхи (Sharma 2000: 252), являющаяся комментарием к “Ану Вьякхьяне” Мадхвы, полемическая работа “Ньяямрута” Вьясатиртхи (Pandurangi 1994), комментарий “Ньяя Судхи” Шрипадараджи под названием “Вагваджра” (Sharma 2000: 462).

Канака Дас (1509–1609), один из представителей *харидасов*⁶ школы Мадхвачарьи, оставил поэтические произведения “Рамадханья Чарите”, “Налачаритам”, “Харибхактисара”⁷ (там же: 520-522).

В 15-16 веках появляются и другие известные авторы из числа *харидасов*: Рагхуттама Тиртха, Виджайиндра Тиртха, Рагхавендра Тиртха, Вадираджа Тиртха. Среди известных работ последнего: “Таттваманиманьяпетик” (комментарий к “Брахма-сутре-бхашье” Мадхвы) (там же: 173), “Лагху Амод” (комментарий к “Ньяямруте” Вьясатиртхи) (там же: 551). Рагхуттама Тиртха оставил комментарий к “Ану Вьякхьяне” – “Ньяятратна-Самбандхадипика” (там же: 265), а также комментарии к “Ньяя Виварана” Мадхвачарьи “Ньяявиварана Бхавабодха” (Dasgupta 1975: 87).

² См. оригинал на санскрите: <https://srimadhvyasa.files.wordpress.com/2011/12/sanskrit-githatattatparyanimaya-26082013.pdf> (дата обращения 20.10.2021).

³ См. оригинал на санскрите: <https://archive.org/details/bhagavatatatparya/mode/2up?view=theater> (дата обращения 15.10.2021).

⁴ См. оригинал на каннаде <https://www.sumadhvaseva.com/wp-content/uploads/2009/01/dwadasha-stotra.pdf> (дата обращения 28.11.2021).

⁵ См. оригинал на санскрите https://sanskritdocuments.org/doc_vishhnu/vAyu_stuti.html (дата обращения 10.09.2021).

⁶ Движения *харидасов* (букв. “слуги (рабы) Господа Хари”) сформировалось в период с 13 по 14 век н.э., до и во время правления империи Виджаянагара. Основная цель этого движения заключалась в распространении философии Двайты Мадхвачарьи (Kamath 2001: 155).

⁷ См. оригинал на языке каннада <https://madhwafestivals.files.wordpress.com/2017/10/haribhaktisaara-kannada.pdf> (дата обращения 10.09.2021).

Вадираджа Тиртха также оставил ряд комментаторских работ, таких как “Таттва Пракашика Гурувартха Дипика” (комментарий к “Таттва Пракашика” Джаятиртхи) и “Ньяя Судха Гурувартха Дипика” (комментарий к “Ньяя Судхе” Джаятиртхи) (Sharma 2000: 197).

В 17 веке Рагхавендра Тиртха, признанный святым среди *мадхвов*, создает такие важные философские труды, как “Тантрадипика” (интерпретация “Брахма-сутры”) (Panchamukhi 1964), “Бхавадипа” (комментарий к “Таттва-пракашике” Джаятиртхи) (он же 1980).

Другой теолог школы Двайта-Веданты, Сатьянатха Тиртха, – автор двенадцати полемических трактатов, среди которых “Абхинава Чандрика” (комментарии к “Таттвапракашике” Джаятиртхи), “Абхинава Тарка Тандава” (Sharma 2000: 446-448).

Наиболее выдающиеся теологи школы Двайта-Веданты 18-го–первой половины 20-го века были Сатьяприя Тиртха, Сатьядхарма Тиртха, Сатьядхьяна Тиртха. В первой половине 18 века Сатьяприя Тиртха написал комментарий к “Манукья-упанишаде”, “Мундака-упанишаде”, “Таттвапракашике” Джаятиртхи и другим знаковым произведениям (там же: 508).

Наиболее известные из работ Сатьядхарма Тиртхи – “Таттвасанкхьяна Типпани” (краткое изложение “Таттвасанкхьи” Джаятиртхи), “Шримадбхагавата Типпани” (краткое изложение “Бхагаваты Татпарья Нирная” Мадхвачарьи) (там же: 512).

Сатьядхьяна Тиртхи оставил “Гитасарасанграха” и “Гитапрадхипадартхачадрика” на санскрите, а также произведение на языке каннада “Гитопаньясагалу” (там же: 549).

В 20-ом веке появляется литература на английском и других европейских языках, описывающая философию, этику, религиозную и социальную жизнь *мадхвов*, на английский переводятся и некоторые произведения Мадхвы, в частности “Брахмасутры Бхашьи” в переводе С. Субба Рау (Rau 1904). Среди прочих – английские версии произведений Падманабха Чара “Жизнь и учение Мадхвы” (Pandmanabha Char 1909) и “Критическое изучение Бхагавад-Гиты” (первые шесть глав) с переводом (Pandmanabha Char 1909). Другой ученый из Бенгалии Шри Чандра Васу осуществил переводы *бхашьев* Мадхвы на “Аитрейю” (Vasu, Lal Sandal 1925), “Брихадараньяку” (Vasu 1974) и “Чандогья Упанишады” (Vasu 1974) между 1916-17 годами (Sharma 2000: 550).

Одна из самых популярных в Европе работ по философии мадхвов – “Madhvas Philosophie des Visnu-Glaubens” известного немецкого индолога Х. Гласкнаппа (Glaserapp 1923).

В 1929 году Ч. Р. Кришна Рао опубликовал работу “Шри Мадхва, его жизнь и учение” (Raо 1929). А в 1941 году Х. Н. Рагхавендрахар в своей работе “Философия Двайта и ее место в Веданте” дал интерпретацию философии Мадхвы как “истинного” монизма (Raghavendrachar 1941). Работы Нагараджа Рао дали возможность современным мадхвам, получившим образование на английском языке, проникнуть в суть логики и философии Мадхвы. В 1958 году вышло в свет его “Введение в Веданту”, содержащее главу о философии Мадхвы (Raо 1958).

Далее выходят в свет “Очерк философии Мадхвы” К. Нарайна (Narain 1962) и “Критика опровержения Мадхвы Самкара Веданты” (он же 1964).

Следует отметить одну из наиболее фундаментальных западных работ в данной области – “Доктрина Мадхвы” Сюзанн Сиув (Siauue 1968).

В 1977 г. Т.П. Рамачандрани опубликовал “Двайта-веданта и ее вклад в индийскую философию” (Ramachandran 1977). За работу “Некоторые проблемы философии Двайта в их диалектической постановке” (Shanbhag 1982) Д. Н. Шанбхага получила степень доктора философии Бомбейского университета.

В 1978 году выходит в свет английский перевод части “Ньяятнавали” Вадираджа Тиртхи (Betty 1978).

Ряд вопросов философии Мадхвы затронут в “Истории философии ранней веданты” Хадзиме Накамуры (Nakatsuma 1983).

М. Рамарао сделал тамильские переводы “Гиты” и “Брахмасутр” с позиции философии Мадхвы (Sharma 2000: 555).

Существенное число важных научных работ о философии Мадхвачарьи, а также об истории и жизни *мадхвов* принадлежит перу Б.Н.К. Шармы. Наиболее известные из них: “Философия Двайты, изложенная Шри Мадхвачарьей” (он же 1961), “Философия Шри Мадхвачарьи” (он же 1962), “Брихадараньяка-упанишада, изложенная с точки зрения Шри Мадхвачарьи” (он же 1988), “Бхагавад-Гита Бхашья Шри Мадхвачарьи” (он же 1989), а также “История школы Двайта Веданты и ее литературы: от самых ранних истоков до наших дней” (он же 2000) – детальное описание истории и экскурс в литературу *мадхвов* вплоть до 21-го века.

К.Т. Пандуранги – один из наиболее известных авторов, который также перевел на английский и на язык каннада некоторые работы, написанные *мадхвами*: Гита Татпарья Нирная Мадхвачарьи (Pandurangī 2007) “Вишутаттвavinирная” из Джаятиртки (он же 2011).

Все вышеизложенное указывает на постоянный рост интереса к философии Мадхвы в 20-ом веке.

С начала 21-го века были изданы несколько важных научных работ о современной духовной жизни *мадхвов* и их философии.

В “Краткой истории Карнатаки: с доисторических времен до наших дней” (Kamath 2001) автор ссылается на некоторые эпизоды истории *мадхвов*.

В 2002 году Васудева Рао опубликовал труд “Живые традиции в современном контексте: Мадхва Матха Удупи”, в котором затронул некоторые аспекты религиозной жизни священников–*мадхвов* (Raо 2002).

В 2005 г. Б. Н. Хеббаром была опубликована работа “Храм Шри-Кришны в Удупи: исторический и духовный центр мадхвитской секты индуизма”, в которой автор анализирует различные аспекты религиозной жизни *мадхвов* (Hebbar 2005). В том же году выходит в свет “Эпистемологии и ограничения философского исследования: доктрина Мадхва-веданты” Дипака Шармы (Sharma 2005).

Работы Баннанджи Говиндачарьи по философии Мадхвачарьи и религиозной традиции мадхвов имеют особое значение в том числе для самих представителей современной общины *мадхвов*. Одна из таких работ – “Сущность Бхагаваты”, в которой автор рассматривает ряд фундаментальных тем из “Бхагавата Пураны” (Govindacharya 2012). Среди его трудов также: “Кама Шастра в Древней Индии” (он же 2010) и “Ачарья Мадхва: Жизнь и труды” (он же 2017). В своей работе “Удупи: краткая история Удупи и Шри Кришны Матха” Говиндачарья представляет историю религиозной жизни *мадхвов* города Удупи, а также описывает ритуалы и праздники *мадхвов*, сохранившиеся до наших дней (он же 2015).

В 2016 году вышла в свет книга Роке Мескиты “Исследования по Вишнутаттвavinирнай Мадхвы” (Mesquita 2016).

В принципе, библиографию по вопросу нельзя назвать обширной. История и своеобразная культура *мадхвов*, их философия и традиции, духовная жизнь современной общины вызывают все больший интерес в академической среде, в частности, на фоне активной популяризации знания и культуры *мадхвов*. Этот относительно новый процесс инициировала и активно продвигает сама община, трансформации в которой особенно заметны на фоне глобализационных процессов. Последнее еще раз подчеркивает актуальность исследований в данном направлении.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Betty S. (1978), *A Translation of Vadiraja's Nyayaratnavali*, Delhi.
- Dasgupta, S. (1975), *A History of Indian Philosophy*, vol. 4, New Delhi.
- Glasesnapp von H. (1923), *Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn.
- Govindacharya B. (2010), *Kamashastra in Ancient India*, Udupi-Bangalore.
- (2012), *Essence of Bhagavata*, Udupi.
- (2015), *Udupi – A Brief History of Udupi and Sri Krishna Mutt*, Udupi.
- (2017), *Acharya Madhwa (Life-Works)*, Udupi.
- Hebbar B. N. (2005), *The Sri-Krsna Temple at Udupi: The History and Spiritual Center of the Madhvite Sect of Hinduism*, New Delhi.
- Kamath, S. U. (2001), *A concise history of Karnataka: From Pre-historic Times to the Present*, Bangalore.
- Kulkarni G. V. (1999), *Sri Nrusimha Stuti (English & Kannada Translation with Sanskrit Text)*, Bangalore.
- Mahabharata Tatparya Nirnaya* (2014), Bangalore.
- Mesquita R. (2016), *Studies in Madhva's Visnutattvanirnaya*, New Delhi.
- Nakamura H. (1983), *A History of Early Vedānta Philosophy*, 2, Delhi.
- Narain K. (1962), *An Outline of Madhva Philosophy*, Allahabad.
- (1964), *A Critique of the Madhva Refutation of Samkara Vedanta*, Allahabad.
- Nyaya Vivarana* (2001), Bangalore.
- Padmanabha Char C. M. (1909), *The Life and Teachings of Sri Madhvacharyar*, Madras.
- (1916), *A Critical Study of Bhagavad Geeta, First Six Chapters Only, in the Light of Sri Madhva's Commentaries Compared with Those of Other Schools*, Madras
- Panchamukhi R.S. (1964), *Tantra Dipika of Sri Raghavendra Tirtha* (edited with Critical Text, Historical Introduction, Appendices etc.), Dharwad.
- (1980), *Brahmasūtrabhāṣyam (with the commentary Tatva-prakasika of Sri Jayatirtha and a gloss there on Bhavadipa of Sri Raghavendratirtha)* (edited, with critical text, introduction, and appendices, etc.), Dharwad.
- Pandurangi K.T., (1999) *Rigbhashya: Commentary on Rigveda by Ananda Tirtha edited by K.T. Pandurangi*, Bangalore.
- (1994), *Nyayaamrutami*, vol. I, Bangalore.
- (1999), *The Principal Upanishads with English translation and Notes according to Sri Madhvacharya's Bhasya*, vols. I-II, Bangalore.
- Upadhyaya P.K. (2007), *Gita Tatparya Nirnaya* K. T. Pandurangi/P. K. Upadhyaya (eds.), Bangalore.
- (2011), *Viṣṇutattvavinirṇaya* (translated into English with detailed notes), Bangalore.
- Pandurangi S.R./Shyamachar A.B. (2010), *Sri Sumadhva Vijaya of Sri Narayana Panditacharya with Three Commentaries*, Bangalore.
- Ramachandran T.P. (1977), *Dvaita Vedanta and Its Contributions to Indian Philosophy*, Madras.
- Raghavendrachar N. (1941), *Dvaita Philosophy and Its Place in Vedanta*, Mysore.
- Rao K. C.R. (1929), *Sri Madhwa, His Life & Doctrine*, Udipi.
- Rao N. (1958), *Introduction to Vedanta*, Bombay.
- Rao V. (2002), *Living Traditions in Contemporary Context: The Madhva Matha of Udupi*. Delhi.
- Rao S. S. (1904), *The Vedanta-Sutras with the Commentary by Sri Madwacharya*, Madras.
- Shanbhag, D. N. (1982), *Some Problems in Dvaita Philosophy in their Dialectical Setting*, Dharwad.
- Sharma B.N.K. (1961), *Dvaita Philosophy as Expounded by Śrī Madhvācārya*, Chennai.
- (1962), *Philosophy of Śrī Madhvācārya*, Delhi.
- (1988), *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad Expounded from Śrī Madhvācārya's Perspective*, Bangalore.

- (1989), *The Bhagavadgita Bhasya of Sri Madhvacharya Rendered into English by Dr. B. N. K. Sharma*, Bangalore.
- (2000), *History of the Dvaita School of Vedanta and its Literature*, Delhi.
- (2014), *Philosophy of Śrī Madhvācārya*, Delhi.
- Sharma D. (2005), *Epistemologies and the Limitations of Philosophical Inquiry: doctrine in Madhva Vedanta*, Abingdon.
- Subba Rau, S. (1904), *The Vedanta-Sutras with the Commentary by Sri Madhwacharya*, Madras.
- Siauve S. (1968), *La doctrine de Madhva: Dvaita-Vedānta*, Pondicherry.
- Vasu C.S. (1910), *Chandogya Upanishad with the Commentary of Sri Madhvacharya*, Allahabad.
- /Lal Sandal M., (1925), *Aitreya Upanishad (in Sanskrit and English)*, Allahabad.
- (1974), *The Brihadaranyaka Upanishad with the Commentary of Sri Madhvacharya*, New York.

DOI 10.48200/9789939672694_115

К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДА ЗАЗА*

Цовинар Киракосян

*Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван*

Abstract

This paper aims to review the studies on ethnic history, social anthropology, religion, culture and language of the Zazas.

Keywords: Zaza, Zazaki, Alevi Zazas, Sunni Zazas, Dersim, Bingöl, Turkey's Religious and Ethnic Minorities

Аннотация

Данная статья – обзор исследований по этнической истории, социальной антропологии, религии, культуре и языку заза.

Ключевые слова: Заза, язык заза (зазаки), заза-алевиты, заза-сунниты, Дерсим, Бингёль, религиозные и этнические меньшинства Турции

В статье представлен релевантный корпус работ по заза,¹ систематизированный по научным сферам – язык заза (зазаки), история и этнография заза, историко-политические и современные общественно-политические развития в среде заза.

Среди пионеров-исследователей заза можно выделить целый ряд армянских интеллектуалов конца 19-начала 20 в., чьи работы, хотя и носят преимущественно описательный характер, по сей день являются важным источником по вопросу. Сюда следует отнести работы следующих авторов: С. Хайкуни (Haykuni 1886) – о топографии, географии и климате Дерсима, жителя Дерсима Г. Халаджяна (Halajian 1973), Мкртчяна (Mkrtčean 1898; см. издание той же работы в переводе на английский и с предисловием Г. Асатрянна (Asatrian 1999-2000)), анонимного армянского автора (Аноним 1897), Андраника (Andranik 1900). Из трудов европейских авторов, обратившихся к теме на раннем этапе, отметим работу путешественника и военного Л. Молино-Сила *A Jouney in Dersim* (Moligneux-Seel 1914) о Дерсиме, обычаях, образе жизни и обрядах его жителей в конце 19–начале 20 века.

Среди наиболее важных аспектов изучения данной области – вопросы атрибуции зазаки. Долгое время ошибочно рассматриваемый как диалект курдского, зазаки, в конечном итоге, был выделен как отдельный северо-западный иранский язык (Windfuhr 1989, Asatrian 1995), близкий, прежде всего, к талышскому, гилянскому и мазендаранскому.

* Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 “Трансформация идентичностей автохтонных народов Каспийской контактной зоны: Между Ираном и Кавказом” Государственного комитета по Науке РА.

¹ Данные о численности заза и прочую общую информацию см. Andrews 2002.

Началом академических исследований по языку заза можно считать работу К. Хаданка о диалектах регионов Сиверек и Кор *Mundarten der Zâzâ, Hauptsächlich aus Siwerek Und Kor* (Hadank 1932), написанную на основе языкового материала, собранного О. Манном в 1906 году.

После длительного перерыва, начиная с 1980-х годов, появилась целая серия работ по зазаки. В частности, по общей грамматике зазаки (Todd 1985; Sandomato 1994; Paul 1998b; Пирейко 1999), по фонологии (Цаболов 1981; Paul 1998b; Aratemür 2016), об изафете (Mackenzie 1995; Werner 2018), по диалектологии (Асатрян 1990; Paul 1998a; idem 2009; Selcan 1998b; Keskin 2010; idem 2011; Werner 2013), по морфологии (Paul 1998b; Keskin 2010; idem 2011), по проблеме исторического развития зазаки (Zülfü 1998b; Gippert 1996; idem 2007/2008), показателе женского рода (Schirtu 2017), по вопросам этимологии (Schwartz 2009; Aratemür 2011; idem 2012; idem 2013), а также по заимствованиям в языке заза (Malotke 2006) и правописанию (Jacobson 1993; idem 1997; idem 2001). В уже упомянутой комплексной работе Г. Асатряна (Asatryan 1995) *Dimlî* в *Encyclopaedia Iranica*, помимо прочих вопросов, анализируется и язык заза с морфологической и фонологической точек зрения. Отметим также некоторые сравнительные исследования: *Язык заза и армянский* Г. Асатряна (1987) о влиянии армянского на зазаки, статью Дж. Бло *Gurâni et zâzâ* (Blau 1989), а также исследование У. Блэзинга *Kurdische und Zaza-Elemente im türkeitürkischen Dialektlexikon* (Bläsing 1995). Чуть позже вышли сравнительные исследования лексики курдского языка и зазаки Месута Кескина (Keskin 2010; 2011), а также исследование Гоар Акопяна (Hakobian 2017) о лексических параллелях в зазаки и талышском.

В уже упомянутых выше работах М. Кескин (Keskin 2010; 2011) обсуждает, помимо прочего, проблему отсутствия единого письменного языка заза и затрагивает языковую политику Турции как фактора, препятствующего развитию языков меньшинств. Последний вопрос ранее поднимали К. Гюндюзканат (Gündüzkanat 1997) и Я. Аратемюр (Aratemür 2014).

Одним из наиболее проблематичных для исследователей является вопрос этнической атрибуции заза. Здесь, безусловно, следует разделить академическую составляющую проблемы, учитывающую вопросы генезиса народа заза и релевантные исторические маркеры идентичности, от вопросов вполне реальной диверсификации идентичности, обусловленной множеством факторов, и, конечно же, от политизированных подходов к проблеме.

Некоторые авторы турецкого происхождения (Tankut 2000; Sevgen 2003) в начале 20 века утверждали, что заза, на самом деле, являются “тюркской расой”. Последователи этой теории есть и сейчас (Kalafat 2015). Турецкий националист З. Гёкалп рассматривает заза как курдов (Gökalp 1992). То же самое констатирует и Малмисаниж (Malmisanij 1996), разделяющий курдов на следующие группы: кырд, кырманч и дымили, или заза.

Гарник Асатрян (Asatryan 1995) и Пол Уайт (White 1995) были, судя по всему, первыми из ученых, подошедших к заза как к отдельной этнической группе, не имеющей отношения к курдам. Уайт (там же), в частности, упоминает восстание 1925 года как восстание заза, а восстание 1938 года – как восстание кызылбашей (не акцентируя их этническую принадлежность). Он характеризует оба исторических события как “восстания с призывом к созданию независимого Курдистана...” поскольку и заза, и кызылбашы “были вынуждены, в силу обстоятельств, бороться за курдские националистические цели”.

Среди базовых работ по религии и народным верованиям следует отметить следующие: *Zaza Miscellany: Notes on Some Religious Customs and Institutions* (Asatryan/Gevorgyan 1988), *Некоторые вопросы традиционного мировоззрения заза* (idem 1992); *Kurds, Turks, or People in their Own Right? Competing Collective Identities among Zazas* (Kehl-Bodrogi 1999), *The Struggle for Identity: Cognitive Anthropology: Aspects for Zaza Worldview* (Werner 2011); *Considerations about the Religions of the Zaza people* (idem 2012b).

Некоторые специальные вопросы, касающиеся религии и народных верований заза, в частности, влияние армянского христианства на религиозные воззрения заза (поклонение армянским христианским святыням и почитание армянских святых), рассмотрены в статье В. Аракеловой и К. Григорян *The Halvori Vank': An Armenian Monastery and a Zaza Sanctuary* (Arakelova/Grigorian 2013). Кроме того, в работе В. Аракеловой *A Note on Tree Worship in the Zaza Folk Beliefs* (Arakelova 2020) затронута проблема дендролатрии в народных верованиях, в частности, тех ее элементов, которые на сегодня практически исчезли из народной памяти. В статьях, посвященных народным верованиям, не уточняется, практикуются ли они заза-суннитами, заза-алеви́тами или обеими группами. В целом же, следует отметить, что народные верования всегда в большей степени сохранялись в недогматической среде, в случае с заза – среди заза-алеви́тов.

Среди комплексных исследований, затрагивающих, наряду с разными аспектами религиозного мировоззрения, также проблему языка, нужно отметить труды Эберхарда Вернера *The Struggle for Identity: Cognitive Anthropology: Aspects for Zaza Worldview* (Werner 2011) и *The Zaza People – A Dispersed Ethnicity* (idem 2021).

Арслан (Arslan 2019) в своей статье *Language, Religion, and Emplacement of Zazaki Speakers* утверждает, что дискурс идентичности говорящих на зазаки должен выходить за рамки вопроса, принадлежат ли последние к курдскому сообществу или нет. Автор выступает против строгой категоризации идентичности и предлагает понятие *текучести этнической идентичности* (*fluidity of ethnic identity*) применительно к рассматриваемой проблеме.

За последние годы вышли в свет три фундаментальные монографии о заза. Одна из них – *The Zaza Kurds of Turkey: A Middle Eastern Minority in a Globalised Society* М. Кая (Kaya 2011), в которой автор рассматривает культурные и религиозные аспекты, включая вопросы структуры общества заза, его экономической системы, гендерных отношений, разделения труда, а также проблемы принадлежности к меньшинству в националистическом государстве. Как видно из названия работы, Кая определяет заза как курдов, говорящих на зазаки.

Еще одна междисциплинарная монография на турецком языке – *Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik (Заза: История, Культура и Идентичность)* – была издана в 2016 году Эрджаном Чаалайаном (Çağlayan 2016). Работа затрагивает вопросы происхождения этнонима “заза”, истории, религии и социально-политической жизни заза, а также статус языка зазаки. В отличие от многих авторов, Чаалайан исследует заза-суннитов. Автор считает “заза” экзонимом, а “кырд” и “кырмандж” – эндонимами заза-алеви́тов. При этом Чаалайан возводит генезис заза к курдам из Мосула. Автор не считает язык маркером идентичности: считая зазаки отдельным языком, Чаалайан, тем не менее, полагает, что язык не определяет идентичность. Говорящих на зазаки автор рассматривает как часть курдов, а считающих себя представителями отдельного этноса характеризует как заза-националистов. Он также отмечает левоцентристские взгляды заза-алеви́тов и правоцентристские – заза-суннитов.

Наконец, в 2017 выходит *Rivers and Mountains: A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey including an Introduction to Applied Cultural Anthropology* Эберхарда Вернера (Werner 2017). В этом комплексном труде автор рассматриваются такие аспекты, как происхождение народа заза и его этнонима, религия, заза, вопросы социальной иерархии, а также социально-политическая ниша заза в этнической и религиозной среде Турции. В отличие от М. Кая, Вернер считает язык заза составной частью их идентичности, а самих заза – отдельной от курдов этнической группой. Зазаки автор рассматривает как отдельный язык.

Исторический Дерсим (ныне Тунджели), географический, общественно-политический и сакральный центр заза, один из главных лефтистских центров Турции и по сей день остается актуальной темой исследования. Анника Тёрне (Törne 2019) в своей

работе *Dersim – Geographie der Erinnerungen: Eine Untersuchung von Narrativen über Verfolgung und Gewalt* обращается к теме преследований и насилия в Дерсиме. В данном исследовании коллективной памяти, основанном на собственных полевых работах, автор сосредотачивается на повествовательной взаимосвязи между Геноцидом армян 1915 года и актами насилия, совершенными турецкими вооруженными силами в 1937-1938 гг. в Дерсиме. Автор рассматривает эти действия как акт последовательного исключения и отрицания немусульманских, нетюркских сегментов населения с целью реализации плана по созданию воображаемого сообщества – мусульманской турецкой нации Турецкой Республики. Еще одна работа, посвящённая этнической принадлежности населения Дерсима, *Dersim'de etnik kimlik (Этническая идентичность в Дерсиме)*, написана турецким автором Фиратом Гюльсюном (Gülsün 2010).

Начиная с 1990-х заза начали обращать на себя внимание и в качестве этнополитического фактора. В своих работах *Wir sind ein Volk! "Identitätspolitik unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora und Kurds, Turks, or People in their Own Right? Competing Collective Identities among Zazas* К. Кель-Бодроги (Kehl-Bodrogi 1998; 1999) изучает заза в рамках турецкого и курдского национализма, а также национального самосознания и политической ориентации заза, в частности, заза-алевитов. Исследование затрагивает и европейскую диаспору заза. В исследовании В. Аракеловой (Arakelova 1999/2000) *The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region* анализируется всплеск национального самосознания заза, в частности, формирование отдельной от курдской идентичности. Автор ссылается, в том числе, на основателя национального движения заза Эбубекира Памукчу, политического эмигранта из числа заза-интеллектуалов, жившего в Швеции и основавшего там первые периодические издания на языке заза. Именно Памукчу ввел термин *Зазаистан* (Pamukçu 1992) в значении жизненного пространства народа заза (Дерсим и прилегающие районы – карта приводится в статье). К упомянутой статье Аракеловой приложены ряд документов, иллюстрирующих движение заза как политический процесс. В своей работе *The Zaza People – A Dispersed Ethnicity* Вернер (Werner 2021) также обращается к проблеме происхождения заза, их расселению в стране и диаспоре, а также к вопросам экономического и социолингвистического характера в эпоху правления в Турции *Партии Справедливости и Развития* (с 2002 по сей день).

В исследовании Й. Бингёля и М. Качера (Bingöl/Kaçer 2017) анализируется политическая ситуация в среде заза на фоне результатов выборов в Тунджели, населённом преимущественно заза-алевитами, и в Бингёле, населённом заза-суннитами. Авторы приходят к выводу, что заза-сунниты всегда были сторонниками партий правого крыла и *Движения национального мировоззрения*,² в то время как заза-алевиты традиционно поддерживали левые партии, разделяя свои симпатии между партиями “этнических курдов” и партиями левого толка. Следует отметить при этом, что исламистские партии в Турции – в основном правого толка, тогда как прокурдские – левого.

Резюмируя, отметим, что объектом исследования большинства работ по заза были заза-алевиты. Заза-сунниты изучены в гораздо меньшей степени. Совершенно не освоенным можно считать поле изучения диаспоры заза в Европе. В целом же, зазаистика – одна из наименее изученных областей знания. В свете новых трансформаций в среде заза – общественно-политических, социальных (связанных со спецификой жизни в диаспоре, процессами урбанизации и глобализации и т.д.), особо следует отметить актуальность исследований, ставящих своей целью анализ развития идентичности заза и ее диверсификации, а также выявление ее основных маркеров.

² Религиозно-политическое движение в Турции конца 1960-ых, идеологию которого заимствовали несколько политических партий Турции.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аноним (1897), “Мир Муша” (*Մշ ոյ աշխարհ*), *Լ ու լ լ ա յ*, 1: 134-135.
- Асатрян Г. С. (1987), “Язык заза и армянский”, *Պիտվար ախуի դր ալ ախ ախ ախ դ Ե Ս* 1: 159-171.
- (1990), “Еще раз о месте заза в системе иранских языков (заметки по новоиранской диалектологии)”, *Պիտվար ախуի դր ալ ախ ախ ախ ախ դ Ե Ս* 4: 154-163.
- (1992), “Некоторые вопросы традиционного мировоззрения заза”, *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии* (под ред. М. А. Радионова/М. Н. Серебряковой), Москва: 102-110, 210-212.
- Пирейко Л. А. (1999), “Заза язык”, *Языки мира-Иранские языки, II. Северо-Западные иранские языки*, Москва: 73-77.
- Цаболов Р. Л. (1981), “Замечания о вокализме заза”, *Иранское языкознание*, Москва: 65-70.
- Andranik (1900), *Dersim*, Tbilisi.
- Andrews P. A. (2002), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey: Supplements and Index*, Weisbaden.
- Arakelova V. (1999/2000), “The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region”, *Iran and the Caucasus* 3/4: 397-408.
- (2020), “A Note on Tree Worship in the Zaza Folk Beliefs”, *Iran and the Caucasus* 24(4): 404-407.
- /Grigorian K. (2013), “The Halvori Vank’: An Armenian Monastery and a Zaza Sanctuary”, *Iran and the Caucasus* 17(4): 383-390.
- Aratemür Yaşar (2011), “Arkaik Kaynaklardan Modern kaynaklara Zazalar ve Zazaca”, 1. *Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu*, Bingöl: 227-246.
- (2012) “Zazaca’nın Temel Kelime Hazinesinden Bazı Kelimelerin Diğer Hint Avrupa Dilleri ile Karşılaştırılması”, 2. *Uluslararası Zaza Tarihi ve Kültürü ve Sempozyumu*, Bingöl: 270-285.
- (2013), *Etymologisch-vergleichendes Glossar des iranischen Anteils im Wortschatz des Zazaki (Bachelorarbeit)*, LMU München.
- (2014), “İki Örnekle Avrupa’da ki Dilsel Azınlıkların Konumu; Zaza Dili İçin Bir Örneklem”, 2. *Uluslararası Dersim Sempozyumu*, Tunceli: 792-806.
- (2016), *Phonologie der Zaza-Sprache der Stadt Bingol und Umgebung (Masterarbeit)*, LMU München
- Arslan Sevda (2019), “Language, Religion, and Emplacement of Zazaki Speakers”, *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, vol. 6(2):11-22.
- Asatrian G. S. (1995), “DIMLĪ,” *Encyclopædia Iranica*, VI/4: 405-411, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/dimli>.
- (1999-2000), “The Delmiks” (Translation and Commentaries), *Iran and the Caucasus*, vol. III-IV, 2000: 409-412.
- /Gevorgyan N. Kh. (1988), “Zaza Miscellany: Notes on Some Religious Customs and Institutions”, *Acta Iranica* 28: 499-508.
- Bingöl Y./Kaçer M. (2017), “Sünni ve Alevi Zazaların Siyasi Tercihleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *KOSBED* 34: 19-43.
- Bläsing U. (1995), “Kurdische und Zaza-Elemente im türkeitürkischen Dialektlexikon”, *Etymologische Betrachtungenausgehend vom Nordwestiranischen*, vol 1 Nr. 2: Near *Easternlanguages and literatures*, Leiden: 173-218.
- Blau J. (1989), “Gurânî et zâzâ”, *Compendium Linguarum Iranicarum. Rüdiger Schmitt* (Hrsg.): 336-340.
- Çağlayan E. (2016), *Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik*, İstanbul.
- Gülsün F. (2010), “Dersim’de etnik kimlik”, *Herkesin bildiği sır: Dersim*. İstanbul.
- Gippert Jost (1996), “Die historische Entwicklung der Zaza-Sprache”, *Ware. Pêseroka Zon u Kulturê Ma: Dimili-Kırmanc-Zaza*, 10. sayı: 148-154.

- (2007/2008), “Zur dialektalen Stellung des Zazaki”: Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, Wiesbaden.
- Gökalp Z. (1992), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul.
- Gündüzkanat K. (1997), *Die Rolle des Bildungswesens beim Demokratisierungsprozeß in der Türkei unter besonderer Berücksichtigung der Dimili (Kirmanc-, Zaza-) Ethnizität*. Münster.
- Hadank K. (1932), *Kurdisch-persische Forschungen von O. Mann Abt. 3 (Nordwestiranisch) IV. Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siwerek und Kor*, Berlin.
- Hakobyan Gohar (2017), “Lexical similarities of Zâzâki and Tâleşî”, *Zazaki – yesterday, today and tomorrow*: 33–54.
- Halajian G. (1973), *Dersimi hayer’ azagagrut’yun*, pt. 1, Yerevan.
- Haykuni S. (1886), “Dersim”, *Ararat* 2.
- Jacobson C.M. (1993), *Rastmustena Zonê Ma. Handbuch für die Rechtschreibung der Zaza-Sprache*, Bonn.
- (1997), *ZAZACA Okuma-Yazma El Kitabı*, Bonn.
- (2001), *Rastmustena Zonê Ma. Zazaca Yazım Kılavuzu*, İstanbul.
- Kalafat Y. (2015), *Türk Etnolojisinde Zazalar*, Ankara.
- Kaya Mehmed (2011), *The Zaza Kurds of Turkey: A Middle eastern Minority in a Globalised Society*, London.
- Kehl-Bodrogi Krisztina (1998), „Wir sind ein Volk!“ *Identitätspolitik unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora*, Bd. 48/2, Sociologus: 111-135.
- (1999), “Kurds, Turks, or People in their Own Right? Competing Collective Identities among Zazas”, *The Muslim World* 89, vol. 3-4: 439-454.
- Keskin Mesut (2010), “Zazaca Üzerine Norlar”, *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, Şükrü Arslan (ed.), İstanbul
- (2011), “Zazacadaki Alfabe Sorununa bir Bakış ve Çözüm Önerisi”, I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu, Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- MacKenzie David N. (1995) “Notes on southern Zaza (Dimili)”, *Proceedings of the second European Conference of Iranian Studies*, Rome: 401-14.
- Malmisanij (1996), *Kird, Kirmanc, Dimili veya Zaza Kürtleri*, İstanbul.
- Malottke Tanja (2006), *Lehnwortadaption im Zazaki*, Düsseldorf (Dijital baskı).
- Mkrtčean A. (1898), “Dlmikner”, *Lumay grakan handes*, G. II, Tiflis: 49-58.
- Molyneux-Seel L. (1914), “A Jouney in Dersim”, *The Geographical Journal* 44: 49-68.
- Pamukçu E. (1992), *Dersim Zaza Ayaklanmasının Tarihsel Kökenleri*, İstanbul.
- Paul L. (1998a), *Zazaki. Grammatik und Versuch einer Dialektologie*, Wiesbaden.
- (1998b), “The Position of Zazaki among West Iranian Languages”, *Old and Middle Iranian Studies*: 163-176.
- (2009), “Zazaki”, *The Iranian Languages*, Gernot Windfuhr (ed.): 545-586. Michigan.
- Sandonato M. (1994), “Zazaki”, *Typological Studies in Negation*, Peter Kahrel/René van den Berg (eds.), Amsterdam: 125-142.
- Schirru G. (2017), „Osservazioni sull’esponenza del femminile in zâzâ“ *Al femminile*”, Scritti linguistici in onore di Cristina Vallini. Meo, Anna de; Di Pace, Lucia; Manco, Alberto; Monti, Johanna; Pannain, Rossella (Hrsg.). Floransa.
- Schwartz. (2009), “Iranian *L, and Some Persian and Zaza Etymologies”, *Iran and the Caucasus* 12: 281-287.
- Selcan Z. (1998a), *Grammatik der Zaza-Sprache. Nord-Dialekt (Dersim-Dialekt)*, Berlin.
- (1998b), “Die Entwicklung der Zaza-Sprache”, *Ware. Pêseroka Zon u Kulturê Ma: Dimili-Kirmanc-Zaza*, 2. sayı, Baiersbronn: 152-163.
- Sevgen N. (2003), *Zazalar ve Kızılbaşlar*, 2. Baskı, Ankara.
- Tankut H. R. (2000), *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Ankara.
- Todd T. L. (1985), *A grammar of Dimili (also known as Zaza)*, Ann Arbor, Michigan.

- Törne A. (2019), *Dersim – Geographie der Erinnerungen: Eine Untersuchung von Narrativen über Verfolgung und Gewalt*, Berlin-Boston.
- Werner Brigitte (2018), “Forms and Meanings of the Ezafe in Zazaki”, *Endangered Iranian Languages. Saloumeh Gholami (Hrsg.)*, Wiesbaden.
- Werner Eberhard (2011), “The Struggle for Identity: Cognitive Anthropology: Aspects for Zaza Worldview”, *Zaza Conference in Yerevan initiated by the Caucasian Centre of Iranian Studies*.
- (2012a), *Bibelübersetzung – Schnittstelle zwischen Kulturen. Zusammenhänge dargestellt an der Sprache und Kultur der Zaza*, Bonn/Nürnberg.
- (2012b), “Considerations about the Religions of the Zaza people”, *International Symposium of the Zaza Language*, Bingöl University.
- (2013), “Text Discourse Features in Southern Zazaki (Çermik/Siverek Dialect) - A Glance at some Folktales”, *SIL Electronic Working Papers. 5th International Conference of Iranian Linguistics*, Bamberg.
- (2017), *Rivers and Mountains: A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey including an Introduction to Applied Cultural Anthropology*, Nürnberg.
- (2021), “The Zaza People – A Dispersed Ethnicity”, Ch. 4, *The Ethno-Cultural Others of Turkey: Contemporary Reflections*, Ahmet Kerim Gültekin/Çakır Ceyhan Suvari (eds.), Yerevan/RAU Oriental Series, vol. 5 (ed. by Garnik Asatrian).
- White P. (1995), “Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmancî, Kızılbaş, and Zaza”, *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies* 2(2): 67-90.
- Windfuhr G. (1989), “New West Iranian”, *Compendium Linguarum Iranicarum*, R. Schmitt (ed.), Wiesbaden: 251-62.

DOI 10.48200/9789939672694_123

МЫСЛИ ОБ АВТОХТОННОСТИ И ЭТНОСТРОИТЕЛЬСТВЕ¹

Гарник Асатрян

Институт востоковедения,

Российско–Армянский (Славянский) университет, Ереван

Памяти Фахраддина Абосзода (1956-2020), друга и соратника

Abstract

The article presents some key issues concerning the ethnic origins and the study of ethnic history, focusing mainly on the author's vision of the notion of autochthony or nativity of ethnic groups on a given land.

Keywords: Ethnic History, Ethnic Origins, Autochthony, Ethnic Engineering

Аннотация

В статье рассматриваются некоторые ключевые вопросы этногенеза народов, а также проблемы этнообразования и этностроительства на фоне общего подхода автора к понятиям *автохтонность/автохтонный*.

Ключевые слова: Этническая история, происхождение этносов, автохтонность, этнообразование и этностроительство

Вводные заметки

Этногенез, то есть научное направление, занимающееся определением истоков этнических сообществ, по праву считается вершиной исторической науки, поскольку находится на стыке целого ряда сложных дисциплин – сравнительно–исторической лингвистики, исторической географии, этнографии, древневосточной филологии, археологии, этноботаники и т.д. Кроме того, наука об этногенезе народов имеет свой особый метаязык и труднодостижимые когнитивный аппарат и методологический инструментарий. Поэтому данная область знания всегда была уделом узкого круга ученых, причем, в основном, на зрелом этапе их научной карьеры, когда накопленный опыт и знания позволяют ставить задачи соответствующего уровня сложности.

При этом изыскания по этнической истории, пожалуй, более чем любое другое направление общественных наук притягивало к себе непосвященную любознательную публику, что неслучайно, ибо всякого мыслящего человека не может не интересовать происхождение собственного народа, а иногда и прочих этнических групп.

Вместе с тем, никогда и нигде важнейшие концепты и идеи науки о происхождении народов не были так профанированы и не становились объектами столь изощренных политических манипуляций и мифотворчества как в советских республиках–минимпериях – до и после обретения ими независимости, вплоть до наших дней. Особенно это касается понятия *автохтонность*, предполагающего индигенность этносов на территориях их обитания, в противовес пришлости, указывающей на более поздний характер

¹ Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 “Трансформация идентичностей автохтонных народов Каспийской контактной зоны: Между Ираном и Кавказом” Государственного комитета по науке Республики Армения.

появления народов на данных территориях. Дихотомия автохтонность/пришлость занимает центральное место в общественно–политическом дискурсе сообществ, стремящихся обосновать статус исконного хозяина на занимаемых ими землях. Ярлык *автохтонности*, к тому же, был «призван» наделять искусственные титульные нации некой аурой аутентичности и «релевантными», так сказать, атрибутами – древней историей, привязанной к региону, уникальной культурой и проч. Именно поэтому один из первых шагов при конструировании новых идентичностей – создание галереи престижных предков и знаменитых фигур, оставивших след в истории и маркирующих некое географическое пространство или некий историко–культурный континуум, так или иначе соотносимые с проектируемым этносом. На самом же деле, все это – вовсе не главные признаки автохтонности, есть и другие – более фундаментальные, решающие параметры.

Но прежде чем перейти к рассмотрению основных тем данного очерка, в той или иной степени связанных с понятием *автохтонность*, следует вкратце остановиться на вопросе о возникновении этничности.

По очень распространенному в профанной среде взгляду, этничность – как бы объективная данность, так сказать, первозданное явление, возникающее в определенное время в прошлом (обычно очень далеко) в силу ряда объективных предпосылок – общности языка, духовной культуры, мировоззрения, религиозных воззрений, расовых особенностей, поведенческих норм и т.д. Другой подход, более обоснованный, имеющий хождение преимущественно в академической среде, рассматривает этничность – при обязательном наличии хотя бы части указанных факторов – как результат творческой трактовки тех или иных параметров, в зависимости от исторических условий, политической целесообразности или даже внешнего воздействия.

По существу, выходит, этнос можно конструировать извне, усиливая любые из отмеченных факторов или предусловий, делая акцент – в зависимости от политической конъюнктуры и интересов, – то на родство языков, то на религию, то на общую географию проживания, то на существующие или искусственно созданные (клановые, местечковые и т.д.) противоречия и т.д. Одним словом, этносы, в конечном счете, могут возникнуть вследствие углубления линий разломов. А такие линии имеются везде, даже в стройном корпусе монолитного этноса. Актуализация каждой из этих линий, в силу естественных обстоятельств или внешнего целенаправленного воздействия, потенциально может привести к расколу этнического единства и формированию субэтнических групп, имеющих все предпосылки стать в дальнейшем, при благоприятных условиях, самостоятельными этносами.

Вмешательство в этнические процессы с целью направления их в нужное русло – одно из излюбленных занятий британцев, в котором они во многом преуспели; британцы – самые активные участники почти всех имеющих этнонациональную природу региональных развитий – от Индии и Афганистана до Ближнего Востока и Малой Азии. Так, например, в период с середины 19-го по начало 20-го века им удалось из довольно пестрой этноязыковой массы с родоплеменным самосознанием, лишенной какой-либо единой идеи и идеологии, не объединенной ни общей религией, ни единым языком, ни какими-либо иными критериями единства, создать виртуальную общность (*imagined society*) «курдский народ» (см. Asatrian 2009) и использовать ее повсюду, где вставала необходимость в так называемом «курдском факторе». При этом фактор этот, как правило, необходимый для дестабилизации этно–политического поля и создания сепаратистских тенденций, никогда никоим образом не отразился положительно на самой курдской истории, однако повсюду отвечал интересам Британии. Правда, данный пример демонстрирует как раз обратное явление – не раздробление единого этноса, а искусственное склеивание разнородных групп в единый, пусть и виртуальный и по сей день рыхлый организм. И сегодня в курдской среде племенное сознание не просто существенно превалирует над этническим, но, по сути, является основополагающим маркером идентич-

ности. Британские агенты в разных ипостасях столетиями трудились среди индийских племен, арабов, кавказских народов, иранских кочевых образований и т.д. (см. изданный мною документ, отчет британского консула о работе с племенами в Иране в начале 19-го века, Asatrian/Vahman 2001).

Чем обусловлена актуализация этнической тематики в последние десятилетия?

Вообще, происхождение народов редко становилось объектом всеобщего обсуждения или политической публицистики на Западе. Но в СССР, особенно в искусственно созданных республиках–миниимпериях, «этногенетическая» тематика всегда была актуальна: она занимала значительное место в публицистике (насколько, конечно, позволяла цензура, хотя порой и в завуалированной форме), и в сочинениях местных светил науки, выпущенных академическими институтами соответствующих республик. Причем сама историческая наука была превращена в публицистику: по сути, в этих республиках она во многом обслуживала, так сказать, патриотическую публицистику, становясь ее частью.

Этническая история была излюбленной сферой экзерсизов всякого имеющего отношение к словесности – журналистов, писателей, поэтов, в том числе историков, независимо от их конкретной подготовки и специализации (например, по образованию историк КПСС или специалист по научному коммунизму могли серьезно рассуждать и писать о предыстории своего, а очень часто и соседних народов). Искусственные нации, многонациональные республики с «назначенным» титульным этносом – по существу, миниимперии – нуждались в историческом обосновании, в доказательствах их первозданной автохтонности и культурного превосходства над меньшинствами, совершенно произвольно включенными в разные периоды в то или иное созданное в СССР гособразование. Но все это, в силу особенностей советской действительности, не выходило за рамки определенных публикаций и не получало широкой огласки. Кроме того, следует учесть, что речь идет о доинтернетовской эпохе.

Между тем, в советский период в многонациональных республиках был создан целый корпус псевдоисторических трудов, псевдолитературы, псевдопоэзии, псевдожурналистики, в которых, как в сказке, нет времени и нет пространства – есть, скорее, лишенные измерений мифологическое время и мифологическое пространство: смешаны эпохи, этносы, придуманы никогда не существовавшие династии, народы и даже страны; сочинены оды героям – как собственным национальным символам, – позаимствованным из совсем иной этнической среды, иных культуры и цивилизации и т.д. и т.п. Словом, все – в духе сказки со всеми характерными чертами этого фольклорного жанра... И все это – для обоснования автохтонности и легитимизации титульных наций. Так что, происходящее не ново, просто отжившие свой век рудименты советского прошлого ныне в статусе независимых государств работают масштабно и без оглядки на центр, используя все современные возможности и средства информационного поля. К тому же, наступившая эпоха конца искусственных миниимперий (о чем я, кстати, много говорил и писал), знаки которой мы воочию наблюдаем сегодня, породила новые реалии в традиционной системе международного права, подкрепленные уже достаточно солидными прецедентами. Это, в первую очередь, неотъемлемое право народов на самоопределение и одновременно четкая увязка с их этнической территорией. Как несколько лет назад отметил президент России Владимир Путин, «народы должны сами решать судьбы своих территорий».

Конечно, территории могут считаться своими, если народ на них формируется и живет на протяжении длительного времени. Это, так сказать, синхронный аспект вопроса. Но есть и морально-этическая и историческая стороны дела. Народ, занявший чужую этническую территорию, всегда подсознательно чувствует ущербность своих связей с землей обитания, постоянно осознает необходимость легитимизации своих прав на эту землю. Хороший пример – Западная Армения (восток современной Турции), которая сегодня в основном населена курдами. Большинство нынешних жителей этого края,

особенно представители старшего и среднего поколения, как только узнают в приезде собеседника армянина, обязательно скажут, что их предки были армяне, что дома хранится Библия и что столетние бабушка или дед, знавшие армянский, совсем недавно умерли. Сначала это меня поражало: неужели, – думал я, – столько армян спаслось от геноцида и депортации? Но потом, когда в разных частях страны я увидел, что все эти бабушки и дедушки носили обычно одни и те же имена (соответственно, Мариам и Сероб) и, дожив до ста лет, заблаговременно уходили в мир иной к моменту моего появления, я понял, что мы имеем дело с распространенной мифологемой, дающей простым курдам моральное чувство хозяина на земле, обогреной кровью ее исконных обитателей. Вот откуда идет миф о многомиллионном курдизированном армянском населении в Турции – излюбленный предмет жарких дискуссий в среде армянских любителей–краеведов. Этот миф довольно умело используют и официальные круги Турции – мол, видите, столько потомков армян живет в стране, а вы говорите о геноциде! Организуются даже «научные» конференции на эту тему. Конечно, в Западной Армении есть и курдизированные, и туркизированные армяне, и криптоармяне, но они явно составляют мизерное число.

Как бы то ни было, искусственные нации, созданные политической конъюнктурой или вследствие стечения исторических обстоятельств, т.е. этнические общности, не прошедшие через естественный процесс кристаллизации национального бытия, формирования единой идентичности с конкретными параметрами, чувством принадлежности к среде обитания и эзоторической связью с ней и, наконец, не имеющие национальной идеи, четко определяющей место этноса в пространстве и во времени и т.д., как правило, страдают глубинными комплексами: общество со временем становится нервным, а порою и агрессивным – особенно если рядом живут обладающие тысячелетней исторической традицией и сформированные путем поэтапного развития нации и народы. В конце концов, вечная нужда в подтверждении своей самости не может не привести к проявлениям фашизма в обществе и даже его утверждению в качестве государственной идеологии.

Типичные характеристики искусственных этнообразований

Не сформированная еще в качестве отдельного этноса группа, которая объявляется нацией и в директивном порядке наделяется атрибутами единого народа, безусловно, является искусственным конструктом. Яркий показатель искусственности этих образований, наряду с отсутствием соответствующих параметров, – произвольно придуманные для них названия, так сказать, этнонимы, которые в большинстве случаев – дериваты от названия края обитания или страны. В этом смысле наиболее показательный пример – азербайджанцы. Говорящий на тюркских диалектах довольно разнородный этнический конгломерат юго-восточного Кавказа еще в конце 19-го–начале 20-го века был известен под общим названием «мусульмане Закавказья», а сами представители составляющих этот конгломерат кланов и групп, находящихся в извечном антагонизме друг к другу (что наблюдается и в наши дни), называли себя просто «мусульмане» или «шииты». Удивительный факт: даже язык их назывался «мусульманский». Соседи называли их «турки» или «татары». Эта неоднородная тюркоязычная масса находилась в то время еще на начальном этапе консолидации.

Так вот, после распада Российской Империи, при создании независимой республики на территории Бакинской губернии и части Елизаветпольской губернии Закавказского края в 1918 году было решено именовать новоявленную страну Азербайджаном – по названию северной иранской провинции южнее Аракса, исторического Азербайджана (Атурпатакана/ Атропатены). На самом деле юго-восточное Закавказье никогда не называлось Азербайджаном, а входило в состав Аррана и Ширвана (Древней Албании). Большевики оставили название страны неизменным с целью в перспективе аннексировать одноименную иранскую провинцию. Исторически обоснованным было бы, конечно,

название «Республика Арран» или «Бакинская Республика» (так она, кстати, часто сегодня именуется в Иране), но политическая конъюнктура в то время была совсем иная. Об искусственности этого образования в «Очерках русской смуты» хорошо написал генерал Антон Деникин: «Все в Азербайджанской Республике было искусственным, *ненастоящим*, начиная с названия, взятого взаимнообразно у одной из провинции Персии. Искусственная территория, обнимавшая лезгинские Закаталы, армяно–татарские Бакинскую и Елизаветпольскую губернии и русскую Мугань и объединенная турецкой политикой в качестве форпоста пантюркизма и панисламизма на Кавказе».

Таким образом, как видим, оперативно «создается» страна; для нее вводится искусственное название; тюркоязычное население на ее территории (еще даже не единый этнос) объявляется государствообразующей нацией, нарекается искусственным именем искусственной страны и наделяется всеми атрибутами титульности – выдуманной (по сути, специально созданной) историей соответствующих эпох, древними предками, эпосом, ранней литературой (неважно, кому принадлежащей и на каком языке написанной), древними героями (не важно из какой этнической среды позаимствованными) и прочими элементами, призванными обосновать «автохтонность». Далее, на протяжении десятилетий, а с обретением независимости Азербайджанской Республики – с особым усердием, делаются отчаянные попытки «научного обоснования» всей этой фантазмагии. Талыши, таты, аварцы, лезгины, как и армяне (вопрос последних был решен жесткой политикой этнических чисток), волею злой судьбы оказавшиеся в пределах данного искусственного образования и превратившиеся в «нацменьшинства», собственно, и являются настоящими хозяевами этой земли, автохтонами, имеющими несравненно более древнюю историю и культуру, чем новоявленный «титульный этнос», «азербайджанцы», директивно «вылепленные» из потомков огузских племен с некоторой примесью перешедших на тюркоязычие татов-шиитов. Автохтонные народы стали объектами усиленного гнета и, как результат, были, в лучшем случае, маргинализированы, а в худшем – подверглись тотальному отчуждению как граждане второго сорта или уничтожению. Более того, искусственный этноним «азербайджанцы» стали последовательно применять также по отношению к населению иранской провинции южнее Аракса, объявленное частью «разделенного азербайджанского народа» (подробно об «азербайджанском» мифе см. Асатрян 2012: 51-78; он же 2020)².

² Отметим, что проект «Азербайджан» на бывшей территории Российской империи лишь на первый взгляд может показаться частью русской стратегии в Закавказье. Со временем он действительно стал таковой, но, по сути, был «перехвачен» большевиками у авторов – вездесущих британцев, планировавших создание «нефтеналивной» (Азербайджан) и «нефтеперегонной» (Грузия) республик в регионе, которые обеспечивали бы исключительно британский интерес. Безусловно, любая империя не особо любит культурный элемент на периферии: он нужен ей для имперского строительства и систематизации имперского пространства, но управление им требует более сложной, гибкой и выверенной стратегии, чем манипулирование межплеменными противоречиями или «одаривание бусами». Зато при корректном подходе именно культурный элемент показывает себя как наиболее надежный в критические моменты истории (показательный пример – армяне в Российской империи). Британцы, впрочем, никогда разработкой гибких стратегий себя не утруждали: именно культурный элемент рассматривался ими как первый расходный материал, мешающий реализации собственных имперских планов. Любой знакомящийся с историческими материалами – отчетами представителей британской администрации или разведки, заметками путешественников и т.д. по региону Большого Ближнего Востока – с легкостью заметит неприязнь и раздраженность в адрес, скажем, армян или ассирийцев, и при этом нескрываемый восторг разного рода племенными образованиями, как некими героическими рыцарями Востока, даже если последние занимались откровенным разбоем и выстраивали всю свою племенную экономику на грабеже соседних народов. Это – типичный подход англосаксонской имперской стратегии.

Другой пример этностроительства – украинцы, по сути, субэтническая группа восточнославянского или великорусского этноса. В данном случае также не страна названа именем населяющего ее народа, а народ наречен названием места обитания. Здесь, конечно, следует принять во внимание и фактор исторической религиозной межи, активную вовлеченность униатства, в большей степени тяготеющего к Европе, чем к славянству и, по существу, приватизировавшего украинство, придав ему принципиально новые измерения. Но суть – та же: внешняя целенаправленная работа по конструированию этноса.

Причем стержнем построения нового украинства стал маркер «враждебных иных» (Inimical Others) в лице русских – не турок, что было бы так или иначе исторически обосновано, ни католиков-поляков, а именно родственного народа с общими историей, культурой, языком и религией, наконец, с общим ономастиком (системой личной имен и фамилий), что является очень важным показателем единого этноса. Собственно, если такие параметры как история, культура и язык подаются политической «корректировке», то вопрос религии был решен радикально – спровоцированным расколом.

Топоним Украина, засвидетельственный с 12-го века как название части Киевской Руси, охватывающий в основном пограничный с Польшей регион, буквально означает «пограничная область, земля» (*оукраина, въкранина*), а украинцы – соответственно, обитатели этого края. Русская ойкумена в древности называлась по цветообозначению частей света: Белая Русь (Белоруссия) – западная Русь, Черная Русь (Великороссия) – северная Русь, и Червоная Русь (включающая Подолье, Волынь и Украину).

Поразительный пример дивергентного конструирования единой этнической массы – это Балканы, где сербы, хорваты и боснийские мусульмане, говорящие на едином языке и имеющие общую историю, представляют собой разные народы, выступающие в критические моменты истории как абсолютно враждебные друг другу. В данном случае, разумеется, роковую роль сыграл фактор религиозного разлома: сербы – православные, хорваты – католики, а боснийцы – мусульмане.

Что такое «автохтонность»/«автохтонный»?

«Автохтонный» - термин греческого происхождения, буквально означающий «(живущий на) своей земле». В русском языке часто в значении «автохтонный» употребляется и термин «коренной».

Следует отметить важный нюанс: народ может жить на какой-либо территории несколько веков и при этом не быть автохтонным. Автохтоны – те народы, ареал обитания которых совпадает с их этнической территорией, т.е. их формирование в качестве отдельных этнических единиц произошло именно на данной территории. Автохтонность не только историческая категория: она предполагает и единство этноса со средой обитания, когда он в течение тысячелетий становится частью ландшафта, а последний – неотъемлемой частью его генетической памяти, души, если хотите. Это отражается не только в памятниках материальной культуры, но заявлено во всем: в языке, в топонимии, в оронимах, гидронимах, в древнейших слоях народных поверий и религиозных представлений, но ярче всего – в названиях эндемических растений, в первую очередь диких (попытка рассмотрения флористических названий в таком контексте, см. Asatrian 2009: 38ff.). Автохтонность – это когда ландшафт, горы, урочища, местные флора и фауна, водные ресурсы и другие составляющие природы глубоко сидят в подсознании человека, имеют свои ассоциации – исторические, культурные, культовые, психологические, все они маркированы каким-то знаком, символизируют важные для душевного комфорта народа знаковые явления, чувства, переживания. Автохтонность – это когда земля, растворяя в своих недрах сотни поколений этноса, становится священной матерью, и это

не метафора: за нее не жалко отдать жизнь, норма – найти упокоение в ее объятиях, вернуться в ее утробу. Автохтонность – когда этническая территория, как навязчивая идея, преследует этнос везде и всюду как объект вечного возвращения – в мыслях, грезах, делах. Диалектическое единство народа с землей, породившей его, никогда не разрывается, чувство единства никогда не исчезает даже сквозь тысячелетия. В этом метафизическом смысле человек и вправду ощущает свою сотворенность из земли, на которой возникло его племя, появился его этнос: люди из автохтонных сообществ порой демонстрируют единство с породившей их землей, нося ее как оберег на шее, а земля эта, подобно пеплу Клааса, постоянно бьется о грудь, напоминая о себе.

Коренными в нашем регионе являются, без сомнения, армяне и все народы, говорящие на иберо-кавказских языках, а также осетины, иранцы, талыши и население южного Прикаспия. Тюркоязычные группы, если только они не сформировались на основе иранского этнического субстрата, – безусловно, вторичный, пришлый элемент в нашем пространстве, причём появившийся довольно поздно – в основном начиная с первой половины второго тысячелетия нашей эры. Однако, обитатели северных провинций Ирана (Атурпатакана), известные в популярной и околонучной литературе как «иранские азербайджанцы», хотя в быту и употребляют тюркские диалекты, но являются чистокровными иранцами: азарийцы – близкие родственники талышей и, несомненно, автохтоны местности.

Есть ли элемент метафизики в определении автохтонности?

Относительно автохтонности такой элемент однозначно присутствует в сознании *homo religiosus*. Не зря же устойчивое определение земли – начиная с индоевропейской древности – «священная»: Священная Земля, выступающая в роли прародительницы-матери в ранней индо-европейской мифологии, **D^heǵōm*, «Мать-земля» (*Мать-сыра земля* в русском фольклоре, *Мајка земаља* у сербов и т.д.). Интересно, что оба эти обозначения сохранились по сей день и у армян – *Surb hol* и *Mayr hol*.

В науке же, учитывая, что мы имеем дело с человеческим сознанием, есть весомый эмоциональный момент, что вполне естественно. Данная мною интерпретация автохтонности включает, разумеется, и понятие Родины, и духовное родство с ней и т.д. Надо учесть также, что автохтонность, кроме всего прочего, имеет и другие параметры. Например, органичность присутствия этноса в этноязыковой парадигме конкретного пространства. Автохтонный народ не может быть изолированным явлением в традиционном ареале своего обитания. Много зримых и незримых нитей связывают автохтонные народы, живущие на смежных территориях, даже если они говорят на неродственных языках. Их языки обязательно входят в некие языковые союзы, имеют общие изоглоссы, т.е. сходные черты или элементы – заимствованные друг у друга или выступающие как ареальные черты (лексика и т.д.), свойственные всем членам союза. Только здесь не следует путать поздние заимствования, скажем, заимствования из тюркского в местных языках или заимствования из местного языкового ландшафта в тюркских диалектах, появившихся в регионе очень поздно; мы говорим о древности, когда тюркского элемента в регионе не было. Взять, к примеру, армянское слово *k'it'* «нос», не имеющее индоевропейской этимологии и долго остававшееся необъяснимым. Но в языке хиналугов, маленькой лезгинской народности (около 3000 человек), живущей в высокогорном селении Хиналуг в северо-восточной части Азербайджанской Республики,³ мы находим слово *k'it* – в том же значении. Это – не простое заимствование из хиналугского или южно-кавказской языковой среды (названия частей тела просто так не заимствуются), а, скорее, – древнейший субстратный след в армянском (см. Asatrian 2014). Таких связующих

³ Принадлежность к лезгинской группе хиналугского языка оспаривается покойным проф. Вольфгангом Шульце (см. Schulze 2018a; idem 2018b).

звеньев между языками всех автохтонов Кавказа и Армянского нагорья – армянским, грузинским, осетинским, южно–кавказскими диалектами, тальшским и т.д. – сотни. Еще один пример. Специалисты знают, что тальши – потомки кадусиев, древнего воинственного народа, жившего на юго-западных берегах Каспийского моря. Этноним *тальши* я вывожу из **katiš* – названия кадусиев, отраженного в древнеармянской традиции как *katiš/kadiš*; но эта же лексема в той же форме (*katiš*) выступает как самоназвание упомянутых хиналугов (см. подробно Asatrian/Vorjjan 2005:46 ff.). Так что же это? Каким образом хиналуги, говорящие на одном из южно-кавказских языков и живущие в тысяче километров от ираноязычных тальшей, живущих на юге Каспия, смогли сохранить в качестве автономного этнического названия предков тальшей, да еще и в хронологически более древнем оформлении? Или, к примеру, еще такая важная изоглосса как *pīl(a)* «большой» (слово, несомненно, субстратного происхождения из доиранского кадусского или дейламитского), засвидетельствованная в основном в топонимии тальшских земель, Ардабиля, и в целом южного Прикаспия, Табриза и вплоть до Керманшаха. Например, в следующих топонимах: *Била–сувар* (буквально «(поселение) Большого всадника» – по имени некоего эпического героя, возможно Рустама или Али, первого имама шиитов), *Бил–вар*, *Бил–варди* (букв. «большое поселение»), *Билу* (букв. «большая вода (река)») и т.д. Подобных изоглосс, однозначно указывающих на этногенетическое единство населения южного и юго-восточного Прикаспия и Атурпатакана, немало. Тальшский народ, наиболее крупный негосударственный культурный этнос Южного Кавказа, – живой представитель этого доисторического этнического континуума.

Устойчивы ли искусственные этнические конструкторы?

Как показывает опыт, расплывчатость идентичности в условиях отсутствия национальной идеи (а таковая в среде искусственно сконструированной нации обязательно будет сведена к шовинизму и разрушительной ксенофобии, к поиску «враждебных чужаков») приводит, как правило, к разрыхлению и без того зыбкой общности. Стираются грани между личными, национальными и государственными интересами, растут общий фон недовольства, злоба и агрессивность друг к другу, к соседям, но прежде всего – к меньшинствам внутри страны (особенно к представителям «враждебных иных»), постоянно вызывающим раздражение доминирующей культурой и сплоченностью, чья идентичность основана на реальных, а не искусственно внедренных маркерах и параметрах.

Как и всякий искусственный конструктор, искусственные образования обречены на распад. Оказавшиеся в их составе волею исторических перипетий группы с естественно выкристаллизовавшейся исторической идентичностью, с заданным естественным образом вектором исторического процесса, обязательно будут стараться вырваться из искусственно насажденной среды и либо обрести независимость, либо влиться в свои естественные политические пространства, и турбулентность последних десятилетий только радикализирует этот процесс. Это – аксиома, вытекающая из логики исторического развития.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асатрян Г.С. (2012), *Этническая композиция Ирана: От «Арийского простора» до азербайджанского мифа*, Ереван.
- (2020), [Предисловие к:] Реза Э., *Азербайджан и Арран: Атурпатакан и Кавказская Албания* (Перевод с персидского, с комментариями и предисловием Г. Асатряна), Ереван.
- Asatrian G. S. (2009), “Prolegomena to the Study of the Kurds”, *Iran and the Caucasus*, vol. 13(1): 1–57.
- (2014), “Nose in Armenian”, *Iran and the Caucasus*, vol. 18(2): 147–152.
- /Vahman, F. (2001), “The Unpublished Report of His Britannic Majesty’s Agent”, *Iran and the Caucasus*, vol. 5: 227–238.

- Borjian H. (2005), “Talish and the Talishi’s (The State of Research)”, *Iran and the Caucasus*, vol. 9(1): 43–72.
- Schulze W (2018a), “Khinalug in its Genetic Context. Part 1”, *Iran and the Caucasus*, vol. 22(1): 61–79.
- (2018a), “Khinalug in its Genetic Context. Part 2”, *Iran and the Caucasus*, vol. 22(4): 366–376.

DOI 10.48200/9789939672694_133

ТРАДИЦИОННОЕ И НОВОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА

Руслан Сефербеков

*Институт истории, археологии и этнографии,
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала*

Abstract

From the second half of the 80s of the XX century to the present, under the influence of the socio-economic and socio-political processes taking place in the USSR and Russia, as well as under the influence of globalization and urbanization, certain changes have occurred in the system and model of nutrition of the rural population of Dagestan. The processes are obvious in the emergence of new dishes, methods of their processing, preservation and delivery. Despite the emerging trend of internationalization of the food system in Dagestan, against the background of accelerated urbanization and globalization, the traditional cuisine is preserved in everyday life, when receiving guests, at weddings, calendar and religious holidays.

In general, the modern composition of food and its preferences once again emphasize the agricultural model of nutrition of the majority of the peoples of Dagestan, proving nutrition to be among the most conservative element of their material culture.

Keywords: Material Culture of Dagestan, Food System, Socio-Cultural Processes, Globalization

Аннотация

Со второй половины 80-х годов XX века и по настоящее время под воздействием происходивших в СССР и России социально-экономических и общественно-политических процессов, а также под влиянием глобализации и урбанизации в системе и модели питания сельского населения Дагестана произошли определенные изменения, связанные с появлением новых блюд, способов их обработки, консервации и доставки. Несмотря на наметившуюся на фоне ускорившихся процессов урбанизации и глобализации тенденцию интернационализации системы питания в Дагестане, в повседневном быту, при приеме гостей, на свадебных торжествах, календарных и религиозных праздниках сохраняются блюда традиционной кухни.

В целом же, современный состав пищи и ее предпочтения еще раз подчеркивают земледельческую модель питания большинства народов Дагестана, и то, что она является наиболее консервативным элементом их материальной культуры.

Ключевые слова: Материальная культура Дагестана, система питания, социокультурные процессы, глобализация

Введение

Одним из ключевых компонентов материальной культуры этносов является пища. Она обусловлена присущим каждому этносу хозяйственно-культурным типом, который и определяет его модель питания. В сравнении с другими элементами культуры пища обнаруживает определенную консервативность.

Данная статья представляет современную систему питания сельского населения Дагестана с выявлением соотношения в ней традиционных и новых блюд. Задачами исследования является описание повседневной и праздничной пищи народов Дагестана.

Под современностью подразумевается период второй половины 80-х годов XX – начала XXI века, то есть новейшее время.

Основу данной статьи составляет полевой этнографический материал, собранный нами в различных природных и хозяйственно-культурных зонах Дагестана – на Равнине, в Южном и Горном Дагестане с использованием общенаучных (историко-генетический, сравнительно-исторический, историко-типологический, историко-системный, ретроспективный) и специальных (полевые исследования, опрос, интервью, наблюдение, кросс-культурный, пережитков) методов исторической науки и этнологии.

Следует отметить, что дореволюционная и советская система питания населения Дагестана была неплохо изучена дагестанскими этнографами (*Современная культура и быт народов Дагестана* 1971; *Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX-XX вв.* 1977; *Быт сельского населения Дагестана* 1981; *Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане* 1984; *Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанцев-переселенцев* 1988; *Система питания народов Дагестана* 1990; *Дагестанский этнографический сборник* 2009; *Жизнь, отданная науке...* 2009]. В новейшее время большой интерес для изучаемой нами проблемы представляет монография З.Б. Рамазановой (Рамазанова 2017), посвященная культуре питания народов Дагестана XIX–начала XXI в., где главы 2 и 3 посвящены культуре питания дагестанцев на всем протяжении XX века и на современном этапе.

Несмотря на пищевые инновации, основу питания сельского населения Дагестана составляют блюда традиционной кухни, что можно продемонстрировать полевым этнографическим материалом.

Угощение гостя

Аварцы-ботлихцы. Гостя угощают аварским и тонким *хинкалом*, *курзе* с начинкой из творога, голубцами (мясной фарш всегда лежит в морозильной камере).

Аварцы-гидатлинцы с. Урада. Гостя угощают *хинкалом*, *чуду*, *курзе*, голубцами, пловом и супами.

Аварцы-гидатлинцы с. Тидиб. Гостя угощают хлебом с сыром, *хинкалом*, *чуду* с начинками из мяса, картошки или творога, *курзе*, пловом, голубцами, отварным сушеным мясом и колбасой.

Аварцы-андалальцы с. Куяда. Гостя угощают *хинкалом*, *чуду*, *курзе*, пловом, голубцами, борщом и супами.

Даргинцы-акушинцы с. Геба. Для неожиданных гостей готовят тонкий *хинкал* (*сил хинке*) с отварной бараниной или говядиной. Для его приготовления замешивают крутое тесто, оно раскатывается жгутами, затем небольшие куски отрываются от этих жгутов и кидаются в кипящий бульон.

Даргинцы-цудахарцы с. Куппа. Гостя угощают *хинкалом*, *чуду*, *курзе*, пловом, долмой.

Табасаранцы с. Хив. Гостя угощают *хинкалом* с бараниной или курятиной, *курзе*, *чуду*.

Табасаранцы с. Хатиль. Пришедших в гости в четверг вечером (сакральное время) угощают *мацони* (*мас*), молоком и сладостями. Раздают соседям муку в качестве милостыни (*садакба*).

Лезгины С.-Стальского района. Гостя угощают тонким лезгинским *хинкалом* с курятиной, а также голубцами, *чуду*, пловом.

Лезгины с. Ахты. Гостя угощают *хинкалом* с отварной бараниной, говядиной или курятиной, *курзе*, пловом, борщом, соусом, котлетами с макаронами или картофельным пюре.

Рутульцы с. Рутул. Гостя потчуют отварным свежим или сушеным бараньим или говяжьим мясом, *хинкалом* (*кынклибыр*), *курзе* (*кырцбыр*), *чуду* (*йкъцарбыр* и *кумбабыр*), голубцами, пловом, хлебом и сыром.

Агульцы с. Тиг. Гостя угощают закусками (сыром, сливочным маслом, мацони, сметаной, яичницей (*куку*) пока готовятся основные блюда – *хинкал*, *курзе*, *чуду* и *долма*.

Кумыки с. Карабудахкент. Гостя угощают слоенным, тонким или толстым (аварским на кефире) *хинкалом*; узбекским или азербайджанским пловом, а также *долмой*, *чуду* и *курзе*.

Таким образом, дагестанцы угощают гостя примерно одинаковым набором блюд.

Пища календарных праздников и обрядов

Аварцы-ботлихцы. На праздник первой борозды *Оц бай* варят ритуальное блюдо *мугь* из пшеницы, кукурузы, фасоли с сушеным мясом на кости и кусочками курдюка; готовят мучную халву (*бахъухъ*) и выпечку.

Аварцы-гидатлинцы с. Урада. На праздник первой борозды *Оц бай* (который с 2017 г. фактически не проводится), отцы семейств, у которых в течение прошедшего года родились сыновья, обязательно приносили с собой на *годекан* по кувшину хлебного напитка (*льидир*). Вместе с бузой они приносили особый ритуальный хлеб, испеченный из перебродившего теста (*бешараб чед*). Этой бузой и хлебом, а также *чуду* (*цлурал чадал*) угощали всех присутствовавших на этом празднике.

Льидир готовили из толокна (*млехх*) и муки, сделанной из проросших зерен ржи. Эту смесь разбавляли теплой водой. Она бродила и через некоторое время была готова к употреблению. *Льидир* готовили вплоть до 90-х годов XX в. Он был очень калорийным и прекрасно утолял жажду и голод. Сейчас его готовят единицы, заменив соками и компотами.

Аварцы-андалальцы с. Ругуджа. На праздник первой борозды *Оц бай* готовят злаково-бобовое варево (*мугь*), жидкую (на топленном масле) мучную халву (*бахъухъ*), *хинкал*, тонкие *чуду* (*гергу*) с разнообразной начинкой из творога, картошки, зелени (крапива, мята, щавель) и толстые *чуду* (*буршина*) с начинкой из творога, картошки, зелени, кусочков сушеного мяса, горской колбасы (*бакъ*) и курдюка. Заранее заготавливают ячменную бузу (*богдол члагла*).

Аварцы-андалальцы с. Куяда. На праздник первой борозды *Оц бай* варят *хинкал* и ритуальное злаково-бобовое блюдо (*гъи-гъоло*) из пшеницы, кукурузы, фасоли, чечевицы и гороха с добавлением мяса на кости и соленого творога. Кроме того, пекут хлебные баранки (*гор*), куклы (*ясикло*), фигурки “птиц” (их перестали выпекать с начала 2000-х гг. в связи с запретом по религиозным соображениям) и *чуду*.

Помимо указанных фигурных обрядовых хлебов, куядинцы пекут и другие виды печенных мучных изделий: *бакари* – лепешки из теста без дрожжей, на сыворотке или кефире с добавлением соли; *чед* – хлеб, испеченный в духовке без дрожжей на сыворотке кефире или соде; *корода члвараб чед* – хлеб, испеченный в хлебной печи *кор*, и обмазанный сверху яйцом или кефиром. Хлеб едят и обмакивая его в подсоленную смесь (*нису-нах*) творога и топленного масла или подсоленную смесь (*нису-млорахъ*) творога со сметаной с добавлением толченого чеснока.

Даргинцы-акушинцы с. Геба. На праздник первой борозды *Хъубяхлруме* готовят *хъяя* – варево из смеси фасоли, гороха, кукурузы, пшеницы и сушеного мяса на кости.

Даргинцы-чудахарцы с. Куппа. На праздник первой борозды *Хъубуркъе* готовят *хъяя* – злаково-бобовое блюдо из 7 компонентов: пшеница (*анчли*), кукуруза (*хлайланчли*), просо (*мичи*), фасоль (*хъара*), горох (*шин-шин хъара*), чечевица (*гъулу*), нут (*нухутI*) с добавлением сушеного мяса на кости, кусочков курдюка и “ореховой травы” (*мирхъилла мура*), а также даргинский и аварский *хинкал*; *чуду* и *курзе* с разнообразными начинками.

Табасаранцы с. Хив. На праздник весны *Эбелцан* готовят злаково-бобовое варево (*кьюяр*). Пекут также тонкие *чуду* (*афар*) с начинкой из кефира и толстые *чуду* (*цликаб*) с начинкой из рубленого мяса и картошки; *чиргъни галар* – тонкие *чуду* (края которых не зашпиывают) с начинкой из крупы, рубленой крапивы и кусочков сушеного мяса и курдюка. Сверху их обильно смазывают топленым маслом.

Изредка на этот праздник готовится традиционное жидкое кушанье (*млач*) из смеси высушенного проросшего ячменя, к которому добавляется поджаренная пшеница. Перемолотая масса из ячменя и пшеницы заливается теплой водой и настаивается несколько суток.

Табасаранцы с. Хапиль. На праздник весны *Эбелцан* готовят злаково-бобовое варево (*дангу*) из смеси пшеницы, фасоли, тертого грецкого ореха с сушеным мясом. Пекут *чуду* (*цликаб*), варят *хинкал*, манты, рисовую кашу (*дюгдин аш*).

Табасаранцы с. Татиль. На праздник весны *Эбелцан* готовят злаково-бобовое варево (*дангу*) из пшеницы, фасоли и сушеных говяжьих челюстей, а также мучную халву (*аварша*).

Лезгины С.-Стальского района. На праздник весны *Яран Сувар* готовят злаково-бобовое варево (*гимл*) из смеси пшеницы, кукурузы, фасоли, сушеного мяса, тертых грецких орехов; мучную кашу (*хашил*) с медом, тутовым сиропом и топленым маслом; мучную халву (*иситла*); козинаки (*мяхкьут*) из скрепленных медом или тутовым сиропом конопляных зерен или же другой их вид (*натлуфа*) – из смеси ядер грецких орехов, яичного белка и тутового сиропа (его несут и на сватовство), *курзе* (*гюрзе*) с начинкой из трав.

Лезгины с. Ахты. На праздник весны *Яран Сувар* варят ритуальное злаково-бобовое блюдо (*гимл*) из смеси пшеницы, кукурузы, фасоли, сушеных бараньих или говяжьих челюстей и ног.

В день зимнего солнцестояния готовят жидкое кушанье (*млач*) из ржаной муки с добавлением опары, которую оставляют бродить несколько дней. Затем туда добавляют ячменное толокно (*сув*).

Агульцы с. Тпиг. На праздник весны *Хидин уш* готовят варево (*члакь*) из смеси пшеницы, гороха, фасоли, сушеного мяса на кости, высушенных бараньих или говяжьих челюстей и позвоночника; мучную халву (*гласида*); обмазанное сверху толстым слоем мучной халвы (*гласида*) *чуду* (*рякькьуьн* – “дорожный”) с начинкой из овечьего сыра, сушеного мяса, яйца и тмина. Это *чуду* находится и среди съестных припасов невесты во время ее отправки в дом жениха. Его также дают в дорогу чабанам при перегоне овец на зимние и летние пастбища.

Готовят также “горячее толокно” (*куче мусу*) – мучную кашу, сваренную на айране с добавлением толокна. Получается густая коричневатая масса. Ее выкладывают на поднос, в центре и по краям делают углубления, в которые наливают смесь топленого масла, меда и *урбеча* (его покупают у аварцев). Кушают это блюда руками: отламывают кусочки толокна, макают их в смесь и едят.

На этот праздник принято готовить также блины (*аржинар*) из муки и солью на воде. Их готовят в хлебной печи (*хьар*), которую предварительно обмазывают курдюком.

До начала 90-х гг. XX в. на праздник весны обязательно поджаривали смесь пшеницы с конопляными зернами (*арчлакьур*). Иногда вместо пшеницы с конопляными зернами поджаривали полбу (*меглер*).

Весной же готовят и особый вид тонкого *чуду* (*глуфер*) с начинкой из прокисшего молока, сметаны, соли, с добавлением рубленой свежей мяты, полыни, зеленого лука и черемши.

До начала 90-х гг. XX в. в день летнего солнцестояния готовили ряд ритуальных блюд: мучную кашу (*умаж*) с добавлением поджаренных кусочков сушеного мяса; вид колбасного изделия (*ацлуф кьарфун*) – вареный бараний желудок, начиненный ливером,

луком, специями, картофелем и пшеничной крупой; жидкое кушанье (*мIач*) из ржаной муки с добавлением опары, которую оставляли бродить несколько дней. Для усиления процесса брожения в эту массу добавляли сахар, периодически размешивая его. Затем туда добавляли ячменное толокно. Готовое кушанье ели для утоления жажды.

Рутульцы с. Рутул. На праздник весны (*Эр, Эред йыгъ*) готовят злаково-бобовое варево (*кьир*) из смеси пшеницы, кукурузы и фасоли с добавлением сушеного мяса, бараньих и говяжьих ног. Этим блюдом угощают пришедших на праздник гостей, его же раздают в 7 домов как поминальную милостыню (*садакьа*).

До 80-х гг. XX в. в хлебной печи (*хьар*) запекали *курзе* (*гьудидимар*) с начинкой из цельного яйца со скорлупой. До сих пор на праздник *Эр* запекают в хлебной печи другое древнее блюдо – *элидций* – небольшие коржи с защипанными краями и начинкой из смеси топленого масла, яичницы и мелконарезанного сушеного мяса. На *Эред йыгъ*, а также на сватовство или же когда направляются в гости (как гостинец хозяевам), несут особый круглый хлеб *рякьын* (“дорожный”), обмазанный сверху мучной халвой (*гьалва*).

Кумыки с. Карабудахкент. В день весеннего равноденствия *кьыш чегьа* (“проводы зимы”) готовят яичное *курзе* (*ямурта курзе*).

Во время проведения обрядов вызывания дождя и солнца (последний раз их проводили в мае 2018 г.) варят злаково-бобовое блюдо (*шабши*) из пшеницы, кукурузы, фасоли с сушеным мясом на кости.

Таким образом, пища весенних календарных праздников и обрядов народов Дагестана так же обнаруживает сходство основных блюд.

Пища праздника. Новый год

Новым, внедрившимся в дагестанский общественный быт в советское послевоенное время календарным праздником, стал Новый год. Его отмечали на селе и в постсоветский период. В связи с усилением позиций ислама, считающего этот праздник немусульманским, в горах его отмечают все реже и реже – в основном представители сельской администрации и интеллигенции.

Аварцы-гидатлинцы с. Тидиб. На Новый год запекают в духовке курицу, готовят плов, голубцы, винегрет, салаты (*Оливье, Московский, Шуба*), выпечку (домашние и покупные пироги и торты). Спиртного не употребляют – еду запивают домашними соками и компотами (абрикосовый, грушевый, из черники) и чаем.

Аварцы-андалальцы с. Куяда. С 80-х гг. XX в. на Новый год запекают в духовке курицу, готовят “курицу по-арабски” (с 2010 г.), мясной рулет в фольге (с 2010 г.), плов, голубцы, винегрет, салаты, закуски, выпечку, козинаки (*натIухI*) из смеси скрепленных медом ядер грецкого ореха, абрикосовых косточек и зерен конопли. Пьют домашние соки и компоты.

Аварцы-андалальцы с. Ругуджа. На Новый год варят *хинкал*, пекут *чуду* (*гергу*) с творожной начинкой, готовят салаты, в том числе винегрет, а также выпечку (пирог с курагой и тертым грецким орехом, торты *Наполеон* и *Графские развалины*). Из напитков употребляют домашние соки и компоты.

Даргинцы-акушинцы с. Геба. С 2013 г. на Новый год запекают в духовке с картошкой курицу, гуся или индюка, а также фаршированную чесноком, морковью и др. овощами и специями баранью ногу. Готовят отварную баранину, голубцы и *долму* с начинкой из говяжьего фарша; даргинский слоенный *хинкал* на дрожжевом тесте; приправленные сметаной жареные шампиньоны с луком; салаты (крабовый, грибной, *Оливье, Московский, Шуба*), торт *Каприз*. Из фруктов на праздничном столе бывают яблоки, бананы, мандарины, из напитков – домашние компоты из айвы, груши и сливы, а из алкоголя – шампанское, вино, водка и коньяк (для гостей).

Даргинцы-цудахарцы с. Куппа. До 2010 г. на Новый год хозяйки готовили праздничный стол с устоявшимся набором блюд – запеченная в духовке курица с

картошкой, салаты (*Оливье, Шуба*, грибной), выпечка (бисквитный торт, торт *Каприз*), местные и экзотические фрукты, домашние соки (абрикосовый, персиковый и др.) и компоты.

С усилением влияния ислама Новый год с 2010 г. в с. Куппа не отмечается.

Табасаранцы с. Хив. Запекают в духовке курицу с картошкой, варят индюшатину, готовят *долму*, плов, винегрет, салаты (*Оливье* и *Шуба*), выпечку (торты, рулеты, пироги), выкладывают на стол фрукты (яблоки, груши, мандарины, бананы, киви, ананасы), выпивку (шампанское, сухое вино, водку, коньяк), домашние компоты и соки.

Табасаранцы с. Хапиль. Запекают в духовке курицу или индейку, готовят плов, *долму*, салаты (*Оливье, Цезарь, Шуба*, грибной, крабовый), выкладывают соленья и выпечку (пироги с начинками из яблок, кураги, тертого грецкого ореха; булки с начинкой из повидла, *сигаретки*), *чакчак*, козинаки (*нитлиф*) из скрепленных карамелью ядер грецких орехов. Запивают еду домашними компотами и покупными соками.

Лезгины С.-Стальского района. Запекают в духовке курицу или гуся, готовят *долму*, холодец, винегрет, салаты (*Шуба, Оливье*, крабовый). Из алкогольных напитков выставляется домашнее вино, шампанское, водка и коньяк, а из безалкогольных – домашние соки и компоты. Из фруктов на столе бывают мандарины, апельсины, бананы и киви.

Лезгины с. Ахты. Жарят в духовке курицу с картошкой, запекают в ней гуся или индюка (с 2013 г.), готовят салаты (крабовый, фасолевый, *Цезарь, Неженка*), выпечку (пахлаву раньше пекли сами, а с 2014 г. – покупают готовую). Выкладывают на стол фрукты – груши, виноград, бананы, киви, мандарины, апельсины, грейпфруты (с 2002 г.), алкогольные (домашнее сухое вино, шампанское и коньяк) и безалкогольные (домашние и покупные соки и компоты) напитки.

Рутульцы с. Рутул. До 80-х гг. XX в. на Новый год готовили особый вид колбасного изделия (*уцЛавыГыд уфун*) – вареный бараний или говяжий желудок, начиненный смесью мясного фарша и риса. С 90-х гг. стали запекать в духовке жареную курицу с картошкой, а с 2012 г. – индюка. Готовят также голубцы, плов, салаты (крабовый, *Оливье* и *Шуба*), холодец и винегрет. В районном центре заказывают в кулинарии выпечку (торты *Каприз* и *Наполеон*). Напитками праздничного стола служат шампанское, вино, водка, а также домашние и покупные соки и компоты. Фрукты представлены яблоками, грушами, хурмой, а также мандаринами, апельсинами и бананами (с 2005 г.).

Агульцы с. Тниг. Запекают в духовке курицу с картошкой; варят индюшатину; готовят жаркое из мяса с картошкой, а также *манты*, винегрет и другие салаты (крабовый, *Московский, Шуба*), домашнюю выпечку (торт *Каприз*, пироги с курагой и тертыми орехами, рулеты), выставляют фрукты (мандарины, апельсины, киви, ананасы), алкогольные (водку) и безалкогольные (домашние и покупные соки и компоты) напитки.

Кумыки с. Карабудахкент. Запекают в духовке индюка (с 2013 г.), курицу с картофелем; готовят рулеты с мясом (с 2008 г.), мясо “по-французски” и “по-арабски” (с 2008 г.), пиццу (с 2008 г.), манты, плов, салаты (*Столичный, Оливье, Шуба*), холодец, винегрет, выпечку (пироги с начинкой из кураги и тертого ореха, торты *Каприз* и *Наполеон*). Из напитков на столы выставляются шампанское (верующие алкоголь не употребляют), домашние и покупные соки и компоты.

Кумыки с. Каякент. Запекают в духовке фаршированную рисом, морковью, луком и перцем утку или курицу; фаршированную солью, перцем и чесноком баранью ногу (с 2005 г.); готовят куриный рулет, холодец, винегрет, салаты (*Оливье, Московский, Шуба*, крабовый, с грибами), плов, *долму* и голубцы, жаркое. Из напитков на праздничном столе бывают алкогольные (шампанское, коньяк, водка, вино) и безалкогольные напитки (домашние и покупные соки и компоты).

Кумыки с. Усемикент. В этом селении, где в советские и в первые постсоветские годы функционировал винзавод, некоторые жители все еще готовят для новогоднего стола

традиционный виноградный напиток *чаба*. Для его приготовления виноградный сок 30 минут кипятят на медленном огне, затем разливают по баллонам (не закупоривая), где оно 40 дней бродит с выпадением осадка. Затем напиток переливают в другие емкости, которые герметично закупоривают (крышку снаружи обмазывают глиной) и помещают на хранение в кладовую. Через 6 месяцев напиток готов к употреблению.

Таким образом, как это видно, новогодний стол дагестанцев состоит в основном из блюд русской и мировой кухни.

Пища мусульманских религиозных праздников

Особым видом культуры питания является обрядовая пища мусульманских религиозных праздников. К мусульманским праздникам и памятным дням (Гусенова 2014: 55), широко отмечаемым в России, в том числе, в Дагестане, относятся *Ид ал-Адха (Ураза-байрам)*, *Ид ал-Фитр (Курбан-байрам)*, *Ашура*. К обрядовой пище относится также ритуальная пища поминок и милостыни *садакья*, раздаваемой в дни мусульманских религиозных праздников и обрядов и в священные для верующих дни – четверг и пятница. Как отмечают исследователи, празднование мусульманских праздников в последние десятилетия является одним из обязательных компонентов религиозной идентичности и поведения дагестанцев (Абдулагатов 2012:12; Сефербеков 2015: 364; Шахбанова 2015: 89–90, 94).

Как свидетельствуют наши полевые материалы, пища мусульманских праздников и обрядов сельского населения Дагестана состоит из определенного набора архаических блюд традиционной дагестанской кухни, отличающихся высокими питательными и вкусовыми качествами – мучной халвы (*бахъухъ*, *аварша*, *иситла* и др.) и козинаки (*натлухI*, *нитлиф* и др.), варева из смеси злаковых и бобовых культур (*мугъ*, *гъи*, *хъяя*, *шабиш*, *къяур*, *дангу* и др.), отварного мяса, супов, каш, *хинкала*, *чуду*, *курзе* и печеных мучных изделий (лепешки и пышки), что позволяет говорить об их значимости в системе компонентов религиозной идентичности дагестанцев. Кроме этих блюд на исламских праздниках присутствуют ставшие интернациональными под влиянием глобализации и урбанизации виды пищи – голубцы, плов, блины, *манты*, *чакчак*, салаты, выпечка, фрукты и напитки (соки, компоты, чай) (Зульпукарова/Сефербеков 2017: 22–31).

Пища праздника Ид-аль-Фитр (Ураза-байрам)

Аварцы-ботлихцы. На Ураза-байрам готовят голубцы, овощные салаты, жарят курицу и рыбу, едят привозную (из Чечни и Кизляра) копченую колбасу (*кумк*), мучную халву (*бахъухъ*), козинаки (*натлухI*) из ядер грецких орехов, косточек абрикоса и кусочков поджаренного теста, скрепленных медом.

Аварцы-гидатлинцы с. Урада. Варят мучную халву (*бахъухъ*), готовят козинаки (*чилири габатI*) из смеси *чакчака*, ядер грецких орехов, абрикосовых косточек и конопляных зерен, скрепленных медом; *урбеч*; *хинкал* с отварным мясом, *курзе* с начинкой из творога, а также плов и голубцы.

Аварцы-гидатлинцы с. Мачада. Готовят мучную халву (*бахъухъ*) и козинаки (*чилири габатI*) из *чакчака* в смеси с ядрами грецких орехов, абрикосовых косточек и конопляных зерен, скрепленных медом или карамелью. Со второй половины 80-х гг. на праздник *Ураза-байрам* начали готовить *хинкал* с отварным мясом, *курзе* с начинкой из творога, *чуду* с картошкой и с творогом, плов, отварные и жареные индейки и куры, жареную рыбу (редко), салаты (*Оливье*, *Московский*, грибной, крабовый), выпечку – пироги с начинкой из кураги и тертого грецкого ореха и торты (с начала 2000-х гг. коржи для торта *Каприз* закупают в кулинарии районного центра с. Хебда).

Аварцы-гидатлинцы с. Тидиб. Готовят хлеб (*бахъухъ-чед*), обмазанный сверху мучной халвой (*бахъухъ*), козинаки (*чилири габатI*) из смеси скрепленных медом ядер грецких орехов, абрикосовых косточек и конопляных зерен.

Аварцы-андалалыцы с. Куяда. На Ураза-байрам (а также на свадьбы и поминки) готовят мучную халву (*бахъухъ*).

Даргинцы-акушинцы с. Геба. Варят мучную халву (*бахъухъ*); слоеный *хинкал* с отварной сушеной говядиной и домашней колбасой; пекут пироги с курагой и тертыми орехами; готовят *курзе* (*тукъала чутне*) с начинкой из мясного фарша, мелконарезанной сушеной колбасы, творога и яйца; плов с бараниной, луком и морковью; овощные салаты; *чакчак* (*латӀун, натӀун*) и другую выпечку (*сигаретки* с тертыми орехами и пахлаву).

Даргинцы-цудахарцы с. Купна. Готовят мучную халву (*букъукъ*), козинаки (*вазакъама* – букв. “мед и конопля”) из ядер грецкого ореха, зерен конопли, абрикосовых косточек, семечек тыквы или подсолнечника, скрепленных медом или карамелью; *курзе* с начинкой из мяса или творога, *чуду* с начинкой из мяса (*дигбалла чутту*), творога (*нусселла чутту*), картошки (*кӀартӀошкӀалла чутту*); пироги с начинкой из кураги и тертого грецкого ореха, пахлаву, *чакчак* (с 2000-х гг.), торт (с 2010 г.).

Табасаранцы с. Хив. Пекут лаваш (*гузани*), обмазанный сверху взбитым сливочным маслом в смеси с сахаром. Его раздают соседям и родственникам.

Табасаранцы с. Хатиль. Варят мучную халву (*аварша*), готовят козинаки (*нитӀиф*), тонкие и толстые *чуду* (*афар* и *цӀикаб*), *долму*, плов, салаты; запекают курицу в духовке, баранину с овощами, мясо “по-французски”.

Табасаранцы с. Татиль. Готовят мясной суп (*бозбаиш*), отварную баранину, жаркое, плов, *долму*, мучную халву (*аварша*) и *чакчак*, козинаки (*нитӀиф*) из скрепленных карамелью ядер грецкого ореха.

Лезгины С.-Стальского района. Готовят мучную халву (*иситӀа*) и лаваш (*гузан*), на который намазывают мучную халву и раздают на кладбище.

Лезгины с. Ахты. Варят мучную халву (*иситӀа*), а с 1997 г. – готовят “чакчак”.

Агульцы с. Тиг. Варят мучную халву (*гӀасида*), готовят блины (*аржинар*), тонкий *хинкал*, *чуду*, *курзе*, голубцы, отварное мясо с картошкой, сладкий плов, *кускус* и *чакчак* (с 1997 г.).

Кумыки с. Карабудахкент. Готовят мучную халву (*ун хӀалива*), лапшу на яичном тесте (*шляиха хӀалива*), козинаки (*къоз хӀалива*) из скрепленных медом ядер грецких орехов; пахлаву, блинчики с мясом и творогом, выпечку – пироги, *сигаретки*, рулеты, торты (*Каприз*).

Кумыки с. Каякент. Готовят мучную (*ун гъалива*), ореховую (*къоз гъалива*) халву, а также халву (*увмач гъалива*) из поджаренных на топленном масле мелких крошек подсушенного теста. Варят *курзе* с начинкой из крапивы, пекут обмазанное сверху сметаной *чуду* (*ойма къалач*) с начинкой из кефира, взбитого яйца, жареного лука и курдюка. Готовят салаты (*Оливье*, *Неженка*) и выпечку (пироги, рулеты, торт, пахлава).

Таким образом, можно сделать вывод, что основу праздничного стола *Ураза-байрама* составляют различные виды халвы и другие блюда традиционной дагестанской кухни, а также пищевые инновации.

Пицца праздника ’Ид аль-адха (Курбан-байрам)

Аварцы-ботлихцы. Для домашних и гостей варят бульон с мясом.

Аварцы-гидатлинцы с. Урада. Готовят традиционное блюдо *къамургъа* – соус из ливера с картошкой, луком и зеленью. Во время этого праздника, а также на десятый день мусульманского праздника *Ашура* (*ГӀашура-къо*) и в сакральный для мусульман день (четверг вечером) варили и раздавали как милостыню (*садакъа*) ритуальное варево (*гъи*) из смеси зерен злаковых и бобовых культур с сушеным мясом. Родственникам и соседям раздают в сыром виде мясо жертвенного животного.

Аварцы-гидатлинцы с. Тидиб. Раздают соседям, родственникам и нуждающимся семьям часть мяса жертвенного животного в сыром виде.

Даргинцы-цудахарцы с. Купна. Варят для угощения мясо жертвенного животного, в том числе и на аварский *хинкал*, готовят жаркое из его печени.

Кумыки с. Карабудахкент. На бульоне из мяса жертвенного барана варят тонкий *хинкал*, которым угощают соседей и родственников.

Кумыки с. Каякент. Из части мяса жертвенного животного готовят вареную баранину и др. мясные блюда.

Таким образом, “гвоздем стола” этого религиозного праздника являются блюда из мяса жертвенного животного.

Пища дня Ашуры

Аварцы-андалальцы с. Куюда. На День Ашуры (*Ашура-кьо*), который проходит в первой декаде первого месяца мусульманского лунного календаря *Мухаррам*, варят ритуальное злаково-бобовое блюдо (*гы-гьоло*), которым угощают домашних и пришедших в гости, а также раздают соседям как милостыню (*садакья*).

Аварцы-гидатлинцы с. Тидиб. На *Ашура-кьо* готовят злаково-бобовое варено *гы*.

Аварцы-гидатлинцы с. Мачада. На *Ашура-кьо* (а также на *Курбан-байрам* и в четверг вечером варят злаково-бобовое блюдо (*гы*).

Аварцы-андалальцы с. Ругуджа. На *Ашура-кьо* готовят 9 разных блюд, главным из которых является варено *мугь*, состоящее из следующих ингредиентов – пшеница, кукуруза, красная фасоль (*багIар гьоло*), горох, чечевица, зерна риса и гречки, тмин (*мучари*) и соль, а также сушеное мясо на кости, кусочки курдюка и соленый творог.

Даргинцы-цудахарцы с. Купна. На *Ашура-бери* готовят злаково-бобовое варено (*хьяя*).

Таким образом, основным обрядовым блюдом Дня Ашуры у народов Горного Дагестана является древнее злаково-бобовое блюдо, что наводит на мысль, что этот священный у мусульман день с принятием ислама заменил какой-то другой традиционный календарный праздник дагестанцев.

Пища семейно-бытовых обрядов. Свадебная пища

Большое место в современной культуре питания народов Дагестана занимают блюда семейно-бытовых обрядов (свадебная; связанная с рождением и воспитанием ребенка и похоронная).

Аварцы-гидатлинцы с. Тидиб. На свадьбах, которые проводятся по старинке (под шатрами во дворе дома), на столы подают *хинкал* с отварным мясом, *чуду* с разнообразными начинками, *бузу* (*чагIа* – ею угощали до 2000 г.).

Аварцы-андалальцы с. Куюда. На сватовство в дом невесты несут подносы с мучной халвой (*бахъухъ*), козинаками (*натIухI*) и *чуду* (*пуришина*). До 2010 г. на свадьбы пекли в духовке обмазанный сверху взбитыми яйцами толстый пирог (*кIудияб гергу*) с начинкой из кусочков сушеного мяса и горской колбасы, соленого творога и рубленных вареных яиц. На свадьбы сейчас готовят аварский *хинкал*, *чуду*, голубцы, жаркое, узбекский и сладкий плов.

Даргинцы-акушинцы с. Геба. На свадьбах в банкетных залах и во дворах домов сейчас готовят аварский пшеничный, кукурузный и слоеный *хинкал* с отварной бараниной или говядиной и приправой из смеси томата и чеснока; шашлык из баранины и курятины; жаркое; голубцы и *долма*; *чуду* из кукурузной муки на кефире с начинкой из яйца и зелени (с 2013 г.), аварские тонкие сырно-творожно-картофельные *чуду* (*беркал* и *ботицал*), а также *чуду* с начинкой из тыквы, зелени и творога; *курзе* с начинками из яйца и зелени; сладкий плов; салаты, выпечку, прохладительные и безалкогольные напитки.

Даргинцы-цудахарцы с. Купна. В советское время и в 90-е гг. XX в. гостей свадьбы угощали борщом с фасолью, фасолевым супом с сушеным мясом, *хинкалом*, *долмой* и пловом. С 2000-х гг. свадебное меню стало более разнообразным и пополнилось блюдами

городской кухни ресторанов и банкетных залов. С этого же периода начали практиковать проведение свадеб в банкетных залах с. Леваша, г. Хасавюрт, Махачкала и Каспийск. С 2010 г. и по настоящее время 95% свадеб в с. Куппа проводится в форме *мавлуда*.

Табасаранцы с. Хив. Большинство свадеб играют во дворах домов и незначительное количество – в банкетных залах сс. Хив, Касумкент, г. Дербент, Дагестанские Огни и Махачкала. На свадьбы готовят мясной суп (*шурпа*) с картошкой; полбяную кашу (*нюрхюн аш*) с луком и зеленью; сладкий плов; *долму*; тонкие *чуду* (*афар*) с начинкой из зелени и кефира и толстые *чуду* (*цликаб*) с начинкой из рубленого мяса или фарша; шашлык, жареную курицу, салаты и выпечку. Столы сервируют разнообразными местными и экзотическими фруктами, алкогольными и безалкогольными напитками.

Табасаранцы с. Чувек. Меню сельской свадьбы последних лет состоит из узбекского плова, плова из полбы (*нюрхюн аш*) с кусочками курятины; голубцов; обсыпанного сверху огородной зеленью супа (*гьарма*) из баранины, картошки и репчатого лука; алкогольных и безалкогольных напитков, фруктов (яблоки, груши, сливы, виноград, персики).

Табасаранцы с. Хатиль. На свадьбах, которые в большинстве проводятся во дворах домов и изредка – в банкетных залах г. Дербент, готовят тушеную (*бугьлама*) рыбу (чаще всего – кутум) с добавлением картофеля, лука, нута, сушеной алычи, грецких орехов, щавеля (и другой зелени) и топленого масла; толстые *чуду* (*цликаб*) с начинками из мяса, творога, зелени; мясной суп (*бозбаши*); плов, *долму* и голубцы, салаты, торт *Каприз*.

Табасаранцы с. Гасик. Во время проведения предсвадебного обряда *лишан* (“знак”, “отметина”), который констатирует и закрепляет обручение, родственницы жениха несли в дом невесты подносы с мучной халвой (*аварша*) и козинаками (*нитлиф*). С 2015 г. на этот обряд несут торт.

На свадьбы, которые устраиваются в селении под шатрами во дворах домов, с 2005 г. и по сей день готовят приблизительно один и тот же набор блюд: мясной суп (*гьарма*), тонкие и толстые *чуду* (*афар*, *цликаб*), рисовая или полбяная каша, сладкий или узбекский плов (с 2015 г.), шашлык, жаркое, жареные куры, салаты, соленья, фрукты, выпечка.

Лезгины С.-Стальского района. В 90-е гг. XX в. свадьбы проводили во дворах домов, а с 2000-х гг. начали проводить в банкетных залах, которых в с. Касумкент четыре. На свадьбу готовят *чуду* (*цкенар*, *афарар*), тонкий *хинкал*, плов из полбы или риса, люля-кебаб, отбивное мясо, шашлык; обсыпанное сверху зеленью и луком отварное мясо с картофелем; голубцы и *долму*; приготовленное на углях в чугунной сковороде тушеное мясо или рыба с овощами, зеленью и специями (*садже*); *курзе*, пельмени с начинкой из яйца (редко), аварский *хинкал* из пшеничной муки (с 2014 г.), аварские тонкие творожно-сырные *чуду* (*ботицал*); рыбные блюда из семги, осетрины, красной икры; разнообразные салаты.

Лезгины с. Ахты. Большинство свадеб играют по старинке – во дворах дома, под навесом. С 1995 по 2000 г. гостей свадьбы угощали супом (“шурпа”) из мяса и картошки, пловом с подливой из кусочков мяса, сливы и кишмиша, а также выпивкой (одна бутылка водки на троих). С 2000-х гг. и по настоящее время гостей на свадьбе угощают *шурпой*, сладким и узбекским пловом; кашей (*члехер аш*) из пшена с кусочками курятины; шашлыками, отварным мясом с картофелем; *долмой* и голубцами, блинами с начинкой из мясного фарша, овощными салатами, салатами из сырной и овощной нарезки, рыбными блюдами (жареная рыба, балык, семга). С 2007 г. на свадебных столах появился аварский пшеничный и (реже) кукурузный *хинкал*.

Рутульцы с. Рутул. Большинство рутульцев до сих пор проводят свои свадьбы по старинке – под шатром, во дворе дома. Свадебный стол богат разнообразными блюдами: обмазанный сверху слоем халвы (*гьалва*) трехслойное *чуду* (*кумба*) с начинкой из мяса, овечьего сыра и картошки (до 90-х гг. XX в.); аварский пшеничный и кукурузный *хинкал* (с 2007 г.), *чуду* с разнообразными начинками, люля-кебаб, шашлык, жаркое из мяса,

сладкий и узбекский плов, долма и голубцы, *садж* (с 2017 г.), мясные и рыбные закуски, выпечка (торты, *сигаретки*, пахлава) алкогольные и безалкогольные напитки, фрукты.

Агульцы с. Тпиг. На свадебный стол готовят (или заказывают в городе) *чуду* с разнообразными начинками, люля-кебаб, жаркое из мяса, жареных кур, агульский и аварский *хинкал*, *курзе* с яичной начинкой, *долму* и голубцы, аварские тонкие *чуду* (*ботлищал*).

Кумыки с. Карабудахкент. Сторона жениха готовит 10-15 подносов с мучной и ореховой халвой, которые несут в дом невесты при ее сватовстве и когда ее забирают из родительского дома в банкетный зал.

Меню банкетного зала состоит из следующих блюд: кумыкский и аварский (он известен здесь еще с советских времен) и слоенный *хинкал*, тонкие сырно-творожные *чуду ботищал* (с 2013 г.), *къарын-чуду* (с начинкой из требухи), *чуду* с начинкой из творога, *мучери* – *чуду* из кукурузной муки на кефире или соде с жареным луком (с 2013 г.), “открытое” (типа лакского *къячли*) *чуду* (с 2008 г.), *курзе*, *долма* и голубцы, жаркое, *садж* (с 2015 г.), “мясо по-французски” и “по-арабски” (с 2008 г.), люля-кебаб (в том числе завернутый в лаваш), котлеты из печени, куриный рулет, рыбные блюда (жареная рыба, балык, семга), сладкий плов, выпечка (сладкие пироги, рулеты, торт, “сигаретки”, пахлава), алкогольные и безалкогольные напитки. С 2013 г. в банкетном зале стали устанавливать многоярусный торт.

На следующее после первой брачной ночи утро невеста готовит для друзей жениха тонкий *хинкал*.

Кумыки с. Каякент. Меню банкетных залов состоит из следующих блюд: *чуду* с начинкой из требухи (*ичкъарны чуду*) и мясного фарша, зелени, тыквы; слоенный, аварский пшеничный и кукурузный *хинкал*, *ботищал* (с 2000-х гг.); шашлыки, жаркое, люля-кебаб; “мясо по-французски” и “курица по-арабски”, *садж* (с 2015 г.); сладкий и узбекский плов; мясные, рыбные и овощные салаты и закуски, алкогольные и безалкогольные напитки.

Таким образом, как это видно из представленного материала, основное меню свадебного стола составляют блюда традиционной кухни, к которым в основном с 2000-х гг. (периода стабилизации экономики после разрушительных либеральных реформ и времени относительного повышения жизненного уровня населения) прибавились инновации из мировой кухни. Следует отметить, что в результате этнических взаимовлияний в последние десятилетия в городах и селах Дагестана сформировался определенный набор свадебных блюд, ставших общими для большинства дагестанских народностей. Таковыми являются: мясной, куриный, рыбный шашлык (в том числе и на шпажках), аварский пшеничный и кукурузный *хинкал* с отварным сушеным или свежим мясом и горской колбасой с томатно-чесночной подливой; аварские тонкие сырно-творожно-картофельные *чуду ботищал* и творожно-картофельные *чуду беркал и гергу*; даргинские *чуду* и *хинкал*; лакские *чуду къячли*, пельмени с начинкой из яйца и буза; лезгинские и табасаранские тонкий *хинкал* и пироги *цликен/цликаб* и *афар* с начинками из мяса, съедобных трав, творога и тыквы; кумыкские фасолевый суп *бурчакъ-шурпа* и кукурузный *хинкал халтама*; азербайджанские *садж*, люля-кебаб, *долма*, сладкий плов, фаршированные баклажаны, пахлава; русские котлеты, голубцы, фаршированные творогом или мясом блины; а также – разнообразные блюда из рыбы (особенно из судака, форели, семги и осетрины), овощные и фруктовые салаты, разнообразная выпечка, чай и кофе, прохладительные (особенно минеральная вода *Рычал-су*, холодный чай, квас, соки, лимонад *Денеб*), алкогольные и хмельные (*буза*) напитки.

Пища обрядов, связанных с рождением и социализацией ребенка

Аварцы-ботлихцы. Роженицу угощают сваренной на абрикосовом компоте мучной кашей (*куракул кари*) с добавлением *урбеча* и топленого масла.

Аварцы-андалальцы с. Ругуджа. Роженицу угощают сваренной на кураговом компоте мучной кашей (*куракул кариц*) с урбечом, а также поджаренной на топленом масле яичницей (*бежараб хIоно*).

При появлении у ребенка первого молочного зуба, для членов семьи и гостей варят злаково-бобовое варево (*мугь*), а соседям раздают сладости.

Когда ребенок начинает делать первые шаги, для домашних и гостей варят кураговую (*куракул кариц*) и солодовую (*тIидул кариц*) каши, *чуду* (*цIурал чадал*) с начинкой из творога.

Даргинцы-цудахарцы с. Купна. До 80-х гг. XX в. при первых шагах ребенка меж его ног прокатывали (сзади вперед) хлебную баранку (*кьярква*), которую затем разламывали и раздавали детям.

Табасаранцы с. Дагни. До середины 90-х гг. XX в. для быстрого восстановления сил роженицу угощали мучной кашей (*берчем*) с медом (или сахаром), топленным маслом и урбечом. До начала 2000-х гг. как лакомство для детей и взрослых поджаривали на сковороде смесь (*архьна дяхин*) из зерен конопли и пшеницы.

Табасаранцы с. Хив. Лакомством для детей служит *кIурицI* – смесь из зерен жареной пшеницы и конопли. Детей также угощают ячменным толокном (*гьярвягьгу кIурицI*), которое едят, размешав его с *мацони* (*мас*).

Лезгины с. Ахты. Когда ребенок делает первые шаги, его обсыпают *калар* – смесью зерен жареной пшеницы и конопли.

Агульцы с. Тиг. После рождения ребенка, а также при посещении больного, на смотрины невесты после сватовства и когда вырезали ковер (*сумах*) со станка готовили как угощение для гостей особое блюдо (*куку але аш*) – сладкий плов, покрытый сверху толстым слоем яичницы на топленом масле.

Кумыки с. Каякент. При рождении ребенка, укладывании его в люльку, а также на свадьбу и поминки для угощения гостей готовят особый вид ритуального мясного супа (*тагьми бозбаш* – “сладкий мясной суп”) с добавлением в бульон сушеных яблок и груш, виноградного сиропа, перца и сахара.

Таким образом, как это видно, пища родильных обрядов носит традиционный характер и отличается высокой калорийностью, направленной на быстрое восстановление сил роженицы.

Похоронно-поминальная пища

Аварцы-ботлихцы. На поминки в течение недели у соседей готовят бульон с мясом, который едят с чуреками (у ботлихцев они называются *цIикIу панкьи*, а у андийцев – *панкьал*), приготовленными из прокисшего теста. Этим мясным бульоном с чуреком угощают пришедших на поминки. Их обязательно угощают также мучной халвой (*бахьухь*). На третий после похорон день устраивается *мавлид*, участников которого угощают тем же мясным бульоном и *чуду* (*кьярква*) с начинкой из творога.

Аварцы-гидатлинцы с. Урада. На поминки раньше в больших общественных котлах (*хазан*) варили вареное мясо, которым вместе с бульоном и хлебом угощали всех пришедших на это семейное и общественное мероприятие. С 2010 года пришедшим на поминки вместо этого угощения раздают сырое мясо как заупокойную милостыню (*садакьа*).

Аварцы-андалальцы с. Ругуджа. Пришедших на поминки угощают *хинкалом*, *курзе* (*цIура хинкал*), вареным мясом с бульоном, пышками (*кьинда чед, панкь*), обмазанными сверху мучной халвой (*бахьухь*). В четверг после полудня и в пятницу на разогретую на плите сковороду, читая молитвы (*дугIа*), кидают кусочки нутряного жира. Раскаленную сковороду с дымящимися кусочками жира обносят по всем комнатам дома, выносят во двор и на улицу для того, чтобы этим запахом насытились души умерших предков.

Даргинцы-цудахарцы с. Купна. Во время похоронного церемониала до тех пор, пока покойника еще не вынесли из дома на кладбище, всем пришедшим в его дом на соболезнование дают по одной мерке (*муд*) пшеницы (с 2015 г. дают рис). Мужчин, копающих могилу, кормят *хинкалом* с кусочками курдюка и мяса. Женщин, которые три первых после смерти покойного дня участвуют в обряде *зикр*, угощают мучной халвой (*букъухъ*) и пресными лепешками (*букГуссару*), поджаренными на растительном масле. Всех мужчин, пришедших на поминки, в специально отведенных для этого общественных помещениях (а они выстроены в каждом квартале села), угощают на завтрак калмык-чаем, а на обед и ужин – *хинкалом* с отварным мясом.

Табасаранцы с. Хатиль. На поминки готовят мясной суп (*бозбаи*), долму, рисовую кашу (*дюгдин аш*) с изюмом, черносливом и урюком; мучную халву (*аварша*). На третий после похорон день гостей угощают супом (*бозбаи*) и рисовой кашей (*аш*) и дают в качестве милостыни (*садакъа*) пачки макарон и чая. В пятницу всех пришедших на поминки угощают *чуду* (*цЛикаб*, *афар*), супом (*бозбаи*), пловом, выпечкой и фруктами.

Табасаранцы с. Дагни. До 90-х гг. XX в. на поминки готовили мясной суп (*гъарма*) и полбяную кашу (*нюрхюн аш*). На третий после похорон день и в пятницу готовили мучную халву (*аварша*), суп (*гъарма*), *чуду* (*цЛикаб*). С 2000-х гг. к этим блюдам добавились плов, голубцы, фрукты, чай и безалкогольные напитки.

Табасаранцы с. Гасик. На поминки готовят мясной суп (*гъарма*), полбяную кашу (*нюрхюн аш*), мучную халву (*аварша*), *чуду* (*цЛикаб*) с мясной начинкой, плов. Кроме того, на поминки режут быка, а его мясо (по 2 кг на хозяйство) раздают всем как заупокойную милостыню (*садакъа*). В последние 5 лет всем участвовавшим в обряде *зикр* раздают пачки с рисом, чаем, сахаром и конфетами.

Лезгины С.-Стальского района. До 90-х гг. XX в. пришедших на поминки угощали соусом, голубцами, пловом, мучной халвой *исумла* (ее же несут раздавать на кладбище), чаем и домашним компотом. С 2000-х гг. готовят разнообразные блюда и обязательно – *чуду* (*афар*) и мучную халву.

Рутульцы с. Рутул. В сакральный для мусульман день (в четверг вечером) принято раздавать соседям и родственникам как милостыню (*садакъа*) за упокой и насыщение душ умерших предков молоко, домашний чурек с сыром и чурек, покрытый сверху мучной халвой. Те, у кого умерли маленькие дети, раздают эти продукты в среду. Верили, что в четверг вечером в жилище через очажный дымоход (*курмоль*) и порог проникают души умерших предков (*цырбыр*). Они будто бы собираются у очага (*бахьер*). Для того чтобы задобрить их, было принято кидать в огонь кусочки старого жира (*маалд*, *йыхГ*), от запаха которого души якобы насыщались. С этой же целью соломинкой проводили по зубам (как бы выковыривая кусочки пищи) и ею проводили по порогу жилища.

Агульцы с. Тпиг. До начала 90-х гг. XX в. на поминки как “садакъа” раздавали особое блюдо *бакъкъай* – зажатое в кулак смесь ячменного толокна (*мусу*) с овечьим сыром или топленным маслом. Сейчас на поминки готовят говяжий суп (*ракъ*) с отварным мясом, картошкой и зеленью; аварский *хинкал* (с 1997 г.); сладкий плов (*аш*) с изюмом; *кускус* из пшеничной крупы; *фурегуни* – хлеб, обмазанный сверху смесью толокна и топленого масла; *урбеч* (его ели всегда, выменивая у аварцев и лакцев), “чакчак” и пахлаву.

Кумыки с. Каякент. На поминки готовят кашу (*ярма каш*) из крупной пшеничной крупы с мясом, морковью и луком; мясной суп (*бозбаи*) с луком, солью и перцем (без картошки); *курзе* и *чуду* (на “третий день”). В первый день смерти покойного, после выноса его тела из дома на кладбище, присутствовавшим при этом женщинам раздают хлеб (*этмек*) с кусочками мучной халвы (*ун гъалива*).

Итак, как это видно из представленного материала, поминальная пища преимущественно демонстрирует ее архаические виды.

Доставка пищи

Одним из новых элементов культуры питания сельского населения последнего десятилетия является предоставляемая отдельными предпринимателями, кафе и ресторанами новая услуга – доставка пищи клиентам.

Аварцы с. Гуниб. С 2019 г. кафе “Веранда” в с. Гуниб осуществляет доставку пищи (*хинкал, чуду, курзе, шашлыки, жаркое, жареные куры, пиццу, чуреки и выпечку*) клиентам в районном центре и близлежащих от него селах.

Даргинцы-чудахарцы с. Купна. С 2018 г. и по настоящее время доставкой пищи (испеченный в *тандыре* чурек; испеченная на углях курица; шаурма) занимается местный предприниматель Абдурахман Шамилов.

Табасаранцы с. Хив. С 2017 г. в районном центре действует кухня по доставке еды – *шаурмы, пиццы, чуду, курзе, долмы*, жаркого из мяса и др.

Табасаранцы с. Хучни. С 2017 г. в кафе “Хунзах” клиентам предоставляется услуга по доставке пищи – домашнего чурека (*тендир уль*), чуду и *курзе* с разнообразными начинками, шашлыка, куры-гриль, шаурмы, гамбургеров, салатов.

Агульцы с. Тпиг. С 2007 г. в с. Тпиг действует пять кухонь по доставке еды. Клиенты заказывают домашний хлеб, лаваш, *чуду, курзе, плов, шашлык, жаркое, жареных кур.* Цены для населения вполне доступные. Развозят еду на легковых машинах.

Кумыки с. Карабудахкент. С 2008 г. в районном центре ряд кафе предлагает клиентам услугу по доставке еды – *чуду, курзе, пицца, жаркое.*

Кумыки с. Каякент. С 2016 г. при кафе сс. Ново-Каякент, Каякент и поселка Первомайское действует услуга по доставке пищи. Чаще всего клиенты заказывают пиццу, суши, роллы, *хинкал, чуду, шашлыки, жаркое и выпечку.*

Заключение

Таким образом, со второй половины 80-х годов XX века по настоящее время под воздействием происходивших в стране социально-экономических и общественно-политических процессов, а также под влиянием глобализации и урбанизации в системе и модели питания горожан Дагестана произошли определенные изменения, связанные с появлением новых блюд, способов их обработки, консервации и доставки. В то же время в повседневном быту, при приеме гостя, календарных и религиозных праздниках, в семейно-бытовой обрядности сохраняются блюда традиционной дагестанской кухни.

Процесс всевозрастающего воздействия международного культурного и информационного обмена на социальную действительность привел к тому, что в последние десятилетия в пище сельского населения Дагестана получили несвойственные для традиционной дагестанской национальной кухни блюда. Рецепты некоторых блюд заимствуются из интернета.

Итак, как это видно, современная культура питания сельского населения Дагестана сохраняет свою традиционную структуру, в которую органично влились пищевые инновации.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдулагатов З.М. (2012), “Религия в системе идентичностей молодежи Республики Дагестан”, *Исламоведение*, № 4, Махачкала: 10–20.
- Быт сельского населения Дагестана (XIX-нач. XX в.)* (1981), Махачкала.
- Гусенова Д.А. (2014), “Мусульманский религиозный календарь в зеркале развития событийного туризма”, *Исламоведение*, № 2, Махачкала: 52–61.
- Дагестанский этнографический сборник (памяти М.-З.О. Османова)* (2009), Вып. 4, Махачкала.
- Джаватова Л.Р./Сефербеков Р.И. (2017), “Влияние русской национальной кухни на культуру питания горожан Дагестана в новейшее время”, *Материалы Всероссий-*

- ского историко-этнографического форума “Роль северо-кавказских городов в социально-экономическом и историко-культурном развитии Кавказа”, посвященного 200-летию основания г. Грозного (г. Грозный, 3 октября 2017 г.) (ред. Ш.А. Гапурова, С.С. Магамадова), Грозный: 151–155.
- Жизнь, отданная науке (Материалы научной сессии, посвященной 95-летию профессора С.Ш. Гаджиевой) (2009), Махачкала.
- Зульпукарова Э.М.-Г./Сефербеков Р.И. (2017), “Пища мусульманских религиозных праздников и обрядов у горожан Дагестана в постсоветский период”, *Вестник Дагестанского государственного университета*, том 32, вып. 1, Махачкала: 22–31.
- Османов А.И./Сефербеков Р.И. (2017), “Влияние азербайджанской национальной кухни на культуру питания горожан Дагестана в советский и постсоветский периоды”, *First International Forum of the Caucasus Studies Scholars (17–18 April, 2017, Baku)*, Баку: 310–315.
- Рамазанова З.Б. (2013), “Культура питания городского населения Дагестана в конце XX в.”, *Вестник Института ИАЭ*, N 3, Махачкала: 98–108.
- (2017), *Культура питания народов Дагестана в XIX – начале XXI в.: Традиции и инновации*, Махачкала.
- Сефербеков Р.И. (2015), “Праздничный календарь народов Дагестана в постсоветский период как значимый культурный феномен этнической идентичности в условиях глобализации”, *Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения* (ред. Р.Г. Абдулатипов, А.-Н.З. Дибиров), Москва: 361–368.
- Система питания народов Дагестана (XIX-XX вв.)* (1990), Махачкала.
- Современная культура и быт народов Дагестана* (1971), Москва.
- Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане* (1984), Махачкала.
- Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанцев-переселенцев* (1988), Москва.
- Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX-XX вв.* (1977), Махачкала.
- Шахбанова М.М. (2015), “Религиозность и культовое поведение дагестанских верующих”, *Исламоведение*, том 6, N 3 (25), Махачкала: 85–96.

DOI 10.48200/9789939672694_149

К ВОПРОСУ О ТРАНСФОРМАЦИЯХ В ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ АРМЯН В КОНТЕКСТЕ ПОЛОВОЗРАСТНОГО И ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРОВ

Самвел Мкртчян

*Факультет богословия, Ереванский Государственный Университет,
Институт археологии и этнографии НАН РА, Ереван*

Abstract

The article focuses on the transformations that took place in the religious culture of the Armenian society in the late 20th–early 21st centuries. Various aspects of religious life and religious worldview are analyzed in the context of different gender, age and social groups.

Keywords: Celebration and Rite Culture, Ethno-Sociology, Traditional Holidays, New Year, Nativity, Easter

Аннотация

В статье рассматриваются трансформации, произошедшие в религиозной культуре армянского общества в конце 20–начале 21 вв. Различные аспекты религиозной жизни и религиозного мировоззрения анализируются в контексте различных половозрастных и социальных групп.

Ключевые слова: Празднично-обрядовая культура, этносоциология, традиционные праздники, Новый год, Рождество Христово, Пасха

Этнографические и этносоциологические исследования, проводимые нами на протяжении почти трех десятилетий,¹ продемонстрировали ряд существенных трансформаций в религиозной культуре армянского общества, произошедших в период конца 20–начала 21 вв. Мы рассматриваем данные трансформации с учетом половых, возрастных, образовательных и профессиональных факторов.

Вплоть до начала 20-го в. армянские традиционные праздники были преимущественно распространены среди женщин. Несмотря на общую тенденцию снижения интереса к традиционным праздникам, та же закономерность отмечается и в советский период (например, Пасха: жен. – 60%, муж. – 54%, Рождество Христово: жен. – 25%, муж. – 21%, Воздвижение Животворящего Креста Господня: жен. – 25%, муж. – 20%) (см. Таблица 1).

ТАБЛИЦА 1
Распространенность праздников в разных половозрастных группах
(1980 г.) %

Праздники	Возраст			Пол	
	18-29	30-49	50 и старше	Мужчины	Женщины
Новый год	96	97	96,0	96,0	97,0

¹Исследования проводились в период с 1980 по 2007 гг.

Рождество Христа	19	23	27,0	21,0	25,0
Сретение	17	16	17,0	15,0	19,0
Пасха	56	57	59,0	54,0	60,0
Вардананц	16,5	15	16,5	15,0	17,0
Вознесение	13,5	15	17,5	13,0	17,0
Вардавар (Преображение)	37	38	39,0	38,0	39,0
Успение Богородицы	12	15	18,5	13,0	17,0
Св. Крест	18,5	22,5	29,0	20,0	25,0

Указанные праздники были распространены преимущественно в среде сельских женщин. Это явление отчетливо наблюдается в общей структуре праздника и в сравнительных данных по сельскому и городскому населению (Вардавар /39%-50%/, Вознесение /15%-24,5%/, Успение Богородицы /15%-23%/, Св. Крест /23%-31%/, Вардананц /16%-24%/) (см. Таблица 2).

Несмотря на равномерное распространение праздников Пасхи и Рождества Христова в сельской и городской местности (Пасха – 57%- 58%, Рождество Христово – 22%-25%), следует все же отметить, что в отдельных регионах их празднование в среде сельских женщин имеет самый высокий показатель (Mkrč'yan 2016: 197).

Традиционные праздники более всего распространены в среде пожилых женщин села (там же: 198), что во многом связано с их более эмоциональной природой (см., в частности, Muradyan 1982: 15-16), в том числе, более эмоциональным отношением к семье. Именно этот фактор не только обуславливает активное участие женщин в празднике, но во многом определяет качество ритуала.

ТАБЛИЦА 2
Распространенность праздников в разных половозрастных группах
сельского и городского населения
(1980 г.) %

Праздники	Армения															
	Село								Город							
	мужчины				женщины				мужчины				женщины			
	18-29	30-49	50 и старше	Все го	18-29	30-49	50 и старше	Все го	18-29	30-49	50 и старше	Все го	18-29	30-49	50 и старше	Все го
Новый год	95	96	94	95	95	94	97	95	96,5	96,5	96,5	96,5	97	98	97	97
Рождество Христа	22	25	21	23	19	25	32	25	18	21	23	20	19	24	31	24
Сретение	17	21	14	18	21	15	19	18	10	14	15	13	18	16	19	17
Вардананц	21	19	20	20	22	25	27	24	13	12,5	15	13	16	14	14	15
Пасха	45	49	54	50	53	57	63	58	56	58	60	58	57	63	66	62
Вознесение	18	17	20	18	20	26	29	24,5	10	11	12	11	7	10	13	10
Вардавар (Преображение)	47	47,5	41	45	48	49	52	50	32	29	25	29	33	34	32	33,
Успение Богородицы	18,5	20,5	18	19	19	23	30	23	4	8	12	8	8	12	20	13
Св. Крест	22	22	24	22	23	31	43	31	16	19	22	19	10	23	31	21

Помимо эмоциональности, женщины также отличаются консервативностью, следовательно, более склонны к соблюдению этнических и религиозных традиций (Вардиман 1999: 99-100). Это явление наблюдалось и в прошлом, когда армянка, получившая образование за рубежом, продолжала хранить национальные традиции (Leo 1985: 16).

Женщина – не только активная участница праздников, но и основной коммуникант в процессе передачи информации о них из поколения в поколение. Эмоционально-психологический склад традиционной армянской женщины во многом объясняет ее важную нишу во внутрисемейных ритуальных обрядах: испокон веков главная роль в них отводилась “мамик” (жене главы семьи) или старшей невестке в семье.

Даже в самый разгар большевистских репрессий против церкви – 1920-1930-ых гг. – основными участниками армянских традиционных праздников и постоянными посетителями церквей были пожилые люди, особенно женщины (Наук 1930, 4: 16). Примечательно, что большая часть рабочего класса (со своими семьями) также были склонны соблюдать древние традиции и отмечать традиционные праздники (T’ogik 1923). Актуальность их была особенно заметна среди пожилых людей. В советский период снижение показателей празднования большинства традиционных праздников очевидно, исключение составляли Новый год, Преображение и частично Пасха, которые были распространены почти равномерно повсеместно. Что же касается тенденции наибольшего распространения праздников среди пожилых людей, то она обусловлена, прежде всего, их психологическим складом – консервативностью, обращенностью к прошлому, к традициям времен собственной молодости, передаваемым из поколения поколение. Традиционные праздники символизируют близкий людям старшего поколения ряд ценности. Именно в силу этого в советский период постепенное снижение показателей участия в праздниках отмечается среди молодого и среднего поколений.

Несмотря на то, что в постсоветский период в сфере участия в традиционных праздниках наблюдается тенденция половозрастного равенства, тем не менее, по сравнению с мужчинами женщины попрежнему сохраняют более высокие показатели (см. Таблица 3).

ТАБЛИЦА 3

Распространенность праздников в среде сельских женщин и мужчин (Тавуш) %

Праздники	1980 г.		2007 г.	
	мужчины	женщины	мужчины	женщина
Новый год	100	100	100	100
Рождество Христа	4,4	4,2	19,6	17,2
Сретение	5,1	6,0	0	3,4
Вардананц	17,6	22,8	0	0
Пасха	33,8	40,7	56,5	63,8
Вознесение	0,7	4,8	0	0
Вардавар (Преображение)	77,2	84,4	95,7	98,3
Успение Богородицы	2,9	4,2	0	1,7
Св. Крест	1,5	4,8	23,9	6,9

С точки зрения участия в традиционных праздниках в постсоветский период, среди возрастных групп в целом наблюдается равенство с некоторым превосходством молодого и среднего поколений. В этом плане исключение составляют Рождество Христа, Пасха, Св. Крест и частично Преображение, в равной степени популярные и в старших возраст-

ных группах. Данный факт обусловлен глубокой традиционностью и укорененностью этих праздников, на которые не повлияла даже частичная смена ценностного ряда. Таким же образом, пожилые люди проявляют активное праздничное поведение в контексте бывшего советского ритуального комплекса, ибо именно страшие поколения являются носителями ценностей этой системы, в чем важную роль опять играет свойственный старшим группам традиционный склад сознания.

Масштабы распространенности праздников связаны также с профессиональными и образовательными показателями участников.

В советский период традиционные праздники были преимущественно распространены среди занимавшихся физическим трудом. Менее всего они отмечались служащими и руководящими работниками, большая часть которых была представлена людьми с высшим образованием. Их поведение было обусловлено как советским воспитанием, характеризующимся отрицанием традиции, так и стремлением интеграции в систему, провозглашавшей собственную систему ценностей.

На сегодняшний день мы наблюдаем очевидное изменение отношения к традиционным праздникам в мышлении людей из разных социальных страт, в частности, активное участие в традиционных праздниках служащих и руководящих работников с высшим образованием, что объясняется исчезновением фактора идеологических табу.

Примечателен показатель этих изменений в контексте образовательного уровня участников в праздниках в советский и постсоветский периоды (см. Таблица 4).

В позднесоветский период уровень участие людей с высоким образовательным цензом в некоторых праздниках (Рождество Христово, Сретение, Вардананц) даже превосходит таковой среди людей со неполным средним или средним образованием (Таблица 4).

ТАБЛИЦА 4
Распространенность праздников в группах в соответствии с образовательным
Уровнем (Иджеван)
(1980 г.) %

Праздники	Неполное среднее	Полное среднее	Среднее профессиональное	Высшее
Новый год	100	100	100	100
Рождество Христа	5,1	2,2	5,5	5,3
Сретение	5,1	3,3	9,1	7,9
Пасха	39,8	41,3	36,4	23,7
Вардананц	22,9	15,2	23,6	21,1
Вознесение	3,4	2,2	3,6	2,6
Вардавар (Преображение)	79,8	82,6	80,0	84,2
Успение Богородицы	5,1	2,2	5,5	0
Св. Крест	5,9	2,2	1,8	0

Некоторые традиционные праздники (Пасха, Успение Богородицы, Св. Крест) были в большей степени распространены среди населения с низким образовательным уровнем. Другие праздники (Новый год, Вознесение, Преображение), несмотря на масштабные трансформации, во всех образовательных группах отмечались почти в равной мере. В начале 21-го века произошли качественные изменения (см. Таблица 5) – почти все традиционные праздники в большей мере отмечают люди с высоким образовательным уровнем (кроме Св. Креста).

Половозрастные и образовательно-профессиональные факторы, определяющие армян-

скую празднично-ритуальную систему, почти с одинаковым содержанием отражены также в чисто религиозном контексте.

ТАБЛИЦА 5
Распространенность праздников в соответствии с образовательным уровнем сельского населения (Тавуш) (2007 г.) %

Праздники	Неполное среднее	Полное среднее	Среднее профессиональное	Высшее
Новый год	100	100	100	100
Рождество Христа	12,5	11,1	34,5	12,5
Св. Саркис	0	0	6,9	9,3
Сретение	0	3,7	0	3,1
Благовещение	25	14,8	27,6	43,7
Пасха	43,8	59,3	62,1	68,7
Вардавар (Преображение)	81,3	100	100	100
Св. Крест	18,8	22,2	6,9	12,5

В советский период, в целом, наиболее активное религиозное поведение прослеживалось в слоях с низким образовательным цензом. В начале 1990-ых годов, в результате политических и идеологических трансформаций, наблюдается устойчивая тенденция роста веры (1980 г. – 33 % определяющих себя как верующих *versus* 1992 г. – 63%) (см. Таблицы 6 и 7).

ТАБЛИЦА 6
Сравнительный показатель религиозных убеждений среди населения РА (1980-1990 гг.) %

Отношение к религии	Село		Город	
	1980 г.	1990 г.	1980 г.	1993 г.
Верят	49	62	33	63
Колеблются	21	19	19	22
Не верят	24	19	44	13
Считают, что надо бороться с религией	6	0	4	2

При этом, в советский период 49% из числа тех, кто позиционировал себя в качестве верующих, составляли занимающиеся физическим трудом (Mkrtč'yan 2016: 258). Среди определяющих себя в качестве атеистов абсолютное большинство были государственные и партийные работники.

ТАБЛИЦА 7
Сравнительный показатель религиозных убеждений в среде городского населения РА (1970-1990-ые гг.) %

Отношение к религии	Капан		Иджеван		Камо		Гюмри		Ереван	
	1980г.	1993г.	1980г.	1993г.	1980г.	1993г.	1980г.	1993г.	1976г.	1992г.
Верят	27	80	32,5	40	27	43	45	89	37	68

Колеблются	14	18	17,9	32	13	28	16	10	20	16
Не верят	51	2	46,8	28	52	21	35	1	38	14
Считают, что надо бороться с религией	8	0	2,8	0	8	8	4	0	5	1,5

Пожилые люди (51%), по сравнению со средним (41%) и молодым (30%) поколениями, демонстрируют активное религиозное поведение, причем женщины – в большей степени, чем мужчинами (женщины – 46%, мужчины – 35%) (см. Таблица 8).

ТАБЛИЦА 8
Общее описание религиозных убеждений в соответствии с половозрастными группами (1980 г.) %

Возраст	Верят	Колеблются	Не верят	Считают, что надо бороться с религией
18-29	30	24	40	6
30-49	41	22	33	4
50 и старше	51	19	24	6
Пол	Верят	Колеблются	Не верят	Считают, что надо бороться с религией
Мужчины	35	20	40	5
Женщины	46	23	27	4

Интересны и результаты сравнительных исследований мотивации религиозной активности. В советский период основными поводами посещения церкви являлись религиозный праздники и паломничества – 33%. Доминирующая часть посетителей не делала акцента на молитве, посте, покаянии, исповеди, причастии и прочих элементах церковной жизни, отражающих образ верующего. Не случайно, что для определенной части общества основным поводом посещения церкви была организация досуга (20%), в контексте которого святое место рассматривалось как исторический памятник (11%) или место для времяпровождения (9%). При этом значительная часть населения (39%) вообще не посещала храмов (там же: 258-261).

Начало 21-го века отмечено тенденцией резкого роста активности религиозного поведения среди армян (см. Таблица 9). Число верующих возросло примерно на 44%, тогда как число отрицающих религию сократилось в 5 раз, а число колеблющихся – в два раза (Mkrtč'yan 2007: 206).

ТАБЛИЦА 9
Сравнительные показатели религиозных убеждений населения по годам %

	Тавуш		Иджеван		Капан	
	1980	2007	1980	2008	1980	2009
Верят	36	79,8	32,5	70,1	27	81,6
Колеблются	23	12,5	17,9	14,6	14	15,8
Не верят	34	6,7	46,8	13,4	51	2
Считают, что надо бороться с религией	7	1	2,8	1,9	8	0,6

Раскрывается целостная картина мотиваций, обуславливающих посещение храмов. В постсоветский период наблюдается определенный рост мотивов ритуального характера (38,2%-61,3%). Если в советский период доминировали посещения храмов с целью совершения жертвоприношения или паломничества (23,6%), то в дальнейшем наблюдается рост значимости традиции зажигания свеч (36,7%), масштабы которой увеличились более чем в пять раз.

Важность религиозных мотивов, ведущих в храм, возросла вдвойне (8,8% – 5,9%).

В целом, наблюдается рост мотивов религиозного (в том числе и празднично-ритуального) характера (47% – 77,2%) (Mkrtč'yan 2016: 265).

Качественно изменилось религиозное поведение населения и в контексте возрастных групп. Если в советский период основными носителями веры были пожилые люди, то в 21-ом веке наблюдается противоположная картина. На сегодняшний день подчеркнутое религиозное поведение демонстрируют представители молодого и среднего поколения, причем данная картина выявляется в исследованиях религиозного поведения, проведенных с самых разных ракурсов: общее отношение к религии, догматическая направленность верующего, формирования веры, периодичность посещения храмов и т. д.

В половом аспекте изменения в религиозном поведении имеют частичный характер: в начале 21-го века женщины продолжают сохранять свое более высокую активность по сравнению с мужчинами.

Глубинные изменения наблюдаются в религиозном поведении образовательных страт общества: в постсоветский период наблюдается процесс активного распространения веры среди людей с высоким образовательным цензом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вардиман Е. (1999), *Женщина в древнем мире*, Москва.
- Hayk (1930), “Surb Covinari datavarut'yunə”, *Anastvac* 4, Erevan.
- Leo (1985), “Utegrut'yunner”, *Hušer*, h.8. Erevan.
- Mkrtč'yan S. (2007), “Vardavaři et'nomšakut'ayin ev soc'ialakan aňanjnahatkut'yunnerə Tavušum”, *Hay žolovrdakan mšakuyt'* XIV, Erevan: 209-211.
- (2016), *Hayoc' tonasvisakan mšakuyt'*, Erevan.
- Muradyan T. (1982), *Kineru hogebanut'yunə*, Halep.
- T'orik (1923), “Hin ev nor kenc'ali masin”, *Xorhrdayin Hayastan*, Erevan.

DOI 10.48200/9789939672694_157

НЕСУФИЙСКИЕ БЕСЕДЫ: СУФИИ В ЕЗИДСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Виктория Аракелова

*Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван*

Abstract

The article focuses on some issues of adaptation of Sufi saints – Hussein al-Hallaj and Rabi'a Adawiyya – in the Yezidi tradition. Their spiritual asceticism, details of legendary biographies, personal characteristics and status acquire new meanings in Yezidi religious lore, primarily related to the reinterpretation of Sufi terminology in Yezidism.

Keywords: Yezidism, Sufi Saints, Religious Lore, Huseyn al-Hallaj, Rabi'a al-Adawiyya

Аннотация

В статье рассматриваются вопросы адаптации суфийских святых – Хусейна ал-Халладжа и Раби'и Адавийи – в езидской традиции. Их духовное подвижничество, детали легендарных биографий, личные характеристики и статус обретают в езидском религиозном фольклоре новые смыслы, прежде всего, связанные с реинтерпретацией суфийской терминологии в езидизме.

Ключевые слова: Езидизм, суфийские святые, религиозный фольклор, Хусейн ал-Халладжа, Раби'а Адавийа

Среди многочисленных суфийских элементов, доставшихся езидизму¹ от предтечи, суфийского ордена Адавия, – культ суфийских святых, предстающих в *qawl-ū-bayt*² в качестве праведных езидов.

Мы уже обращались к теме интерпретации исламских терминов и отражающих реалии ислама понятий, адаптированных езидской традицией и утративших свое изначальное значение (Arakelova 2008). Переосмысленные в соответствии с концептуально новым, уже отошедшим от ислама мировоззрением, в езидской традиции знаковые высказывания суфиев и беседы между ними приобретают принципиально новый, далекий от суфийского смысл.

Богатый и многожанровый езидский религиозный фольклор сохранил гимны таким выдающимся суфиям, как Хусейн ибн Мансур ал-Халладж – *Qawlē H'usēyīnī H'alāj* (Arakelova 2001) и Раби'а ал-Адавийа ал-Басри – *Qawlē Rabi'e il-'Edewiye* (Kreyenbroek/Rashow 2006: 196-201) и *Bevt'a Rebiye* (Calil/Calil 1978: 29-33)³; все они изданы, и поэтому мы не приводим здесь тексты полностью, а лишь будем обращаться к ним, ссылаясь по мере анализа.

Помимо центральных персонажей гимнов, упомянутых Мансура ал-Халладжа и Рабии ал-Адавийи, в тех же текстах упомянуты и прочие известные суфии: Баязид Бистами, ал-Джунайд ал-Багдади и Абу Бакр ал-Шибли. Данные гимны, безусловно, занимают особую нишу в религиозном фольклоре езидов. В отличие от текстов, посвященных еди-

¹ О езидизме в целом, см. Guest 1987; Kreyenbroek 1995; Asatrian/Arakelova 2014; о формировании езидской общины, см., в частности, Аракелова 2006.

² *Qawl-ū-bayt* – устный свод езидских религиозных гимнов.

³ *Bevt'a Rebiye* – более краткая и несколько видоизмененная версия *Qawlē Rabi'e il-'Edewiye*.

ному богу *xwade* и его воплощениям – езидской священной триаде, а также гимнам, восхваляющим многочисленных божеств, святых-покровителей и прочих персонажей езидского народного пантеона, гимны суфийским святым характеризуются особой стилистикой, отражающей эмоциональное настроение рассказчика.

Хусейн ибн Мансур ал-Халладж (858–922), одна из наиболее знаковых фигур экстатического суфизма, был первым среди исламских мистиков, кто провозгласил искупление павшего ангела, признав Иблиса большим монотеистом, чем Аллах, из-за его отказа поклониться Адаму. Эта идея получила впоследствии развитие, породив особый феномен в мистическом исламе – апологию [несправедливо осужденного] шайтана⁴.

В езидизме эта линия была доведена до наиболее крайнего состояния и стала одним из центральных маркеров езидской религии *Шарфадин*. Малак-Тавус – центральная фигура езидского пантеона, инкарнация единого бога *xwade* – наделен атрибутами павшего ангела, а табу на критику шайтана проявляется даже в запрете на произношение созвучных слов⁵.

Это обстоятельство, безусловно, можно считать основной причиной сакрализации ал-Халладжа в езидской традиции и его восприятия как великого езидского святого и мученика. В езидской традиции мученичество ал-Халладжа обретает, однако, и новые смыслы, прежде всего, связанные с реинтерпретацией суфийской терминологии. И сама казнь ал-Халладжа, и сопровождавшие ее детали видятся здесь в ином свете. Разнятся и детали казни ал-Халладжа в суфийской и езидской версиях.

По пути к месту казни Хусейн ал-Халладж танцует и декламирует четверостишья о мистической любви, не обращая внимания на глумление толпы. Затем он в последний раз молится на молитвенном коврике, подаренном ему его другом и последователем ал-Шибли. В суфийской традиции ал-Халладжа у подножья эшафота предает именно ал-Шибли, оставаясь его тайным почитателем и после казни мистика. Когда окружившая ал-Халладжа толпа бросает в него камни, ал-Шибли подменяет камень кусочком глины и бросает его в учителя, чтобы продемонстрировать единство с окружающими в осуждении ал-Халладжа, но при этом и не доставить учителю боли. Ал-Халладж, пораженный предательством сподвижника и единомышленника, вздыхает и говорит: «Они не ведают, что творят, но он должен был знать». Эта эмоциональная сцена получит вторичную интерпретацию в суфийской традиции: глина (перс. گل – *gel*) трансформируется в цветок, розу (گل – *gol*). Смысл турецкой пословицы «Роза, брошенная другом, ранит больше камня» становится понятен именно в контексте легенды об ал-Халладже (см. Шиммель 2012: 80).

В езидском гимне праведного езида ал-Халладжа, защищающего свою веру перед неверными, предает не Шибли, а Шейх Джинет (Arakelova 2001: 186). Нет сомнения, что

⁴ Согласно коранической традиции и хадисам (преданиях о Мухаммаде и его сподвижниках), причина отторжения сатаны (Азазела) из сонмов ангелов заключалась в том, что, в отличие от всех остальных ангелов, он не повиновался велению Бога и не захотел поклониться Адаму; при этом, согласно тем же источникам, сатана, подобно джиннам, был создан из огня, тогда как остальные ангелы – из света. Та же линия прослеживается у крайних шиитов, в частности, *ахл-и хакк*: «Сатана был главой ангелов. Бог из гнилой земли (*gel-e gandide*) сотворил человека (Адама) и приказал ангелам поклониться ему. Сатана не подчинился приказу, говоря «Как же может высшее творение (*xelqat-e 'ālī*) склонить голову перед человеком, который создан из гнилой земли; каким же образом огонь (*nār*) должен склониться перед гнилой землей?» – И по этой причине Бог изгнал сатану из рая: *rānde šodī* – «ты изгнан», – сказал он» (Elāhī 1995: 456-457). Интересно в этой связи объяснение, данное слову *dev* «дэв, черт, дьявол» в одном из армянских лексикографических памятников позднего средневековья. Это – *hreštak, kam apstambac* – «ангел или восставший». И вообще, армянская народная традиция считает дэвов и чертей ангелами, изгнанными с неба за надменность (ср. *Astico erezic ' t'ap'vac, Astico irisanc' inkac* – т.е. «Упавшие от Лика Божьего») (см. подробно Asatrian, Arakelova 2014: 26-27).

⁵ Подробно о Малак-Тавусе, апологии павшего ангела, *xwade* и проч., см. Asatrian/Arakelova 2014: 1-36.

под этим именем в его курманджийской версии скрывается другой знаковый суфий – ал-Джунайд ал-Багдади. В действительности ал-Джунайд ал-Багдади был последним духовным учителем ал-Халладжа, которого, впрочем, последний покинул, разойдясь с ним во взглядах. «Я читал в Историях, что, когда Хусейн ибн Мансур (ал-Халладж) в порыве экстаза порвал отношения с Амром ибн Усманом (ал-Макки) и пришел к Джунайду, Джунайд спросил его, зачем тот пришел. Хусейн сказал: – Чтобы общаться с шейхом. Джунайд ответил: – Я не общаюсь с теми, кто не в себе. Общение возможно лишь с теми, кто в порядке, а то, как ты обошелся с Сахлем ибн Абдаллахом и Амром, говорит о том, что ты не в себе. Хусейн сказал: – О шейх, трезвость и опьяненность – два атрибута человека, а человек скрыт «завесой» от своего Господа до тех пор, пока его свойства не будут упразднены. – О сын Мансура, – сказал Джунайд, – ты заблуждаешься на предмет трезвости и упоенности. Первая предполагает нормальное состояние духа человека в его отношении к Богу, а вторая – предельное жаждание и пылкую любовь, но ни то, ни другое не может быть вызвано сознательным усилием. О сын Мансура, в твоих словах немало глупого и нелепого» (Худжвири 2004: 188-189).

Исторические неточности – достаточно типичное явление для фольклора вообще и религиозного фольклора езидов, в частности. Но почему роль предателя в «Гимне Хусейну Халладжу» переходит именно к Джинету – историческому ал-Джунайду ал-Багдади? Помимо того, что двух мистиков объединяет география – ал-Халладж казнен в Багдаде, городе, где жил и учительствовал ал-Джунайд, главное, что тут стоит отметить, – яркое противопоставление идеологий. За предательством здесь усматривается результат идейных разногласий двух мистиков – «опьяненному» состоянию мистика Хусейна Мансура ал-Халладжа противопоставляется «трезвенный» подход мистика Джунайда⁶. В езидском гимне ссора учителя и ученика переносится в пространство мученичества ал-Халладжа и отражает противостояние двух идеологий – экстатического и трезвенного суфизма, но уже в езидской интерпретации. Ал-Джунайд ал-Багдади – не просто рядовой сторонник трезвенного подхода, он – родоначальник рационалистического направления суфизма, «учения о трезвости» и полном самоконтроле.⁷ Именно этот исторический конфликт двух идеологий и находит отражение в езидском гимне Хусейну ал-Халладжу.

Еще один небезынтесный момент – вопрос духовных отношений между персонажами в езидском гимне. Как было отмечено, в суфийской истории ал-Халладжа предает его близкий друг, ученик. Вот и в езидской интерпретации событий предавший ал-Халладжа Шейх Джинет – не кто-нибудь, а человек, связанный в ал-Халладжем близким духовным родством, «братством загробного мира». «Братство загробного мира» – религиозный институт в езидизме, связывающий представителей духовных каст и мирян особыми наставническо-ученическими узами и обеспечивающий духовное руководство в течение жизни, а также поручительство в загробном мире⁸. Если используемый суфиями термин *yār* (мн. *yārān*, «возлюбленный брат») указывает на духовное единство всей суфийской общины, то в кастовом езидском обществе⁹ термины «брат/сестра загробного мира» указывает именно на тесную духовную связь между представителями определенных кланов духовенства (шейхов и пиров) и семей мирян, институционально связанных «братством загробного мира». Так что в езидском гимне Шейх Джинет, брат загробного мира ал-Халладжа, бросает розу в своего подопечного, за которого должен будет поручиться на том свете. В этот момент Хусейн произносит: «Это не от врага... До скончания веков я буду говорить о боли, доставленной мне розой шейха Джинната». Шейх Джинет осознает, что правда открыта Хусейну и начинает плакать: «О, мой брат [загробного мира], наше

⁶ Взаимоотношения этих двух выдающихся представителей исламского мистицизма нашли отражение и у Аттара (‘Attar 1997: 363-390)

⁷ О трезвом мистицизме ал-Джунайда ал-Багдади см., в частности, Кныш 2004: 60-64.

⁸ Об институте братства загробного мира см. Asatrian 1999-2000; см. также Arakelova/Amrian 2012.

⁹ О структуре езидской общины и кастах в езидизме см., в частности, Kreyenbroek 1995: Chapter 5.

братство не может быть разрушено. О, брат мой, все палки и камни Багдада падают на тебя, а твой крик не слышен, но ты плачешь из-за лепестка розы (*balgakī gula*), брошенной моей рукой!» (Arakelova 2001: 186). Стоит отметить, в езидском тексте изначально упоминается именно роза (что очевидно из сочетания *balgakī gula*), что однозначно указывает на достаточно поздний период создания гимна – езидский сюжет пересказан с версии, в которой глина уже заменена розой.

Покуда жители Багдада с ненавистью закидывают ал-Халладжа палками и камнями, мистик сохраняет спокойствие. «Это Хусейн, прекрасный Хусейн. Он в ссоре с кази и с муллами, ... которые обращаются к Корану, но ведь знание – в руках Хусейна!» (там же). Нет сомнения, что в контексте езидского гимна, речь идет не о противопоставлении мистического ислама каноническому (суфизма – мусульманской догме), а о противопоставлении собственно езидизма – исламу. Здесь уже езидский святой ал-Халладж владеет подлинным знанием, а не обращающиеся к Корану мусульмане. Текст гимна однозначно появился в период, когда езидская община уже оформилась, прежде всего, как отдельная религиозная группа, полностью отошедшая от суфийского ордена Адавийя и от ислама в широком смысле.

Далее, в езидском гимне Хусейн произносит мистическую фразу *A'ynulsara, a'ynulfara, a'ynulhaq* – искаженное арабское *ana al-sirru, ana al-kāfiru, ana al-haqq* «Я – тайна, я – неверный, я – [абсолютная] Истина». Эта совершенно непонятная в контексте езидского гимна строка становится абсолютно ясной в свете суфийской традиции и соотносится со знаменитым *ana al-Haqq* («Я есть [абсолютная] Истина (т.е. Бог)») исторического Мансура Хусейна ал-Халладжа, – фразой, которую он выкрикивал в экстазе и за которую был обвинен в ереси (там же: 187; прим. 18, 19).

И, наконец, в езидском тексте ал-Халладж – чудотворец: по молитве к нему разлившийся после казни мистика и разделивший Багдад на множество частей Тигр, возвращается в свои берега. «Хусейн оседлал своего коня, и покинул сей иллюзорный мир... Хусейн был убит в Багдаде, город был разделен на части». В езидском тексте Хаджа, сестра Хусейна, сопровождавшая его на казнь и поддерживавшая его, обращается к водам реки: «Вода, уходи, не уничтожай Багдад на этот раз! ... Разве нет у нас старшего брата?» (т.е. самого Хусейна, который мог бы защитить город своей милостью). Тигр возвращается в свои берега; Багдад оказывается разделен только на две части (там же: 188).

Итак, гимн воспевает Хусейна Халладжа – езидского святого и чудотворца, противопоставившего открытое ему сакральное знание мудрости Корана.

Из двух гимнов, посвященных Раби'и ал-Басри – *Qewlê Rabi'e il-'Edewiye* и *Beyt'a Rebiye*, мы обратимся к последнему (он издан Ордыханом и Джалилом Джалилами без перевода и комментариев).

В центре повествования – адаптированный езидской традицией образ выдающейся представительницы раннего суфизма Раби'и ал-Адавийи ал-Басри (717-801) (см. о нем Кныш 2004: 56, ff.), приверженице *зухда* – мистического аскетизма. Авторитет Раби'и как святой (*валийя*) признан всеми суфиями, а высказываемые ею идеи, в том числе идея о бескорыстной и всепоглощающей любви к Всевышнему, фактически легли в основу теософских учений ряда выдающихся представителей суфизма, в том числе и ал-Халладжа.

Интересна история фиксации и первого издания данного гимна. Как и многие образцы религиозного фольклора езидов, изданные в 1978 году в Ереване и в Москве, гимн был записан у езидов Армении, в данном случае – у Мирзоэ Шейх Авло (Mirzoe Sheikh Ewlo). Существовала специальная процедура исполнения гимна Раби'и. Женщина из шейхской семьи (в то время это обычно делала дочь упомянутого сказителя Гога Шейх Мирзо) исполняла гимн во время посещения семей мыридов на пастбищах – летовьях (*wār*), которые одаривали ее собственными продуктами животноводства (маслом, сыром,

шерстью). В то же время сама исполнительница раздавала слушающим сушеные абрикосы с качества благословения (*xēr*), которые тут же съедались (Arakelova/et al. 2007: 156).

Исполнитель гимна предлагает послушать о Раби'е, отмечая, что только святые обладают настоящими добродетелями и могут благословлять других. Гимн начинается с собрания (*дивана*) святых. Среди присутствующих, как и в гимне Халладжу, упоминаются ал-Шибли и ал-Джунайд, выступающие в гимне как единый персонаж – Джунайд-Шибли, а также Ма'аруф ал-Кархи и менее известный суфийский мастер Давуд ал-Тихубни. Посреди всех – Раби'а, как «прекрасная чаша, сосуд божий». Она, однако, покидает собрание и уходит «в горы и леса» – аллюзия на часть биографии исторической Раби'и, проводшей несколько лет в уединении и аскезе в пустыне. Езидская Раби'а уходит на поиски «своего господина» Султана Езида (подробно см. Asatrian/Arakelova 2014: Chapter 3). Султан Езид – один из представителей езидской священной триады; будучи одной из наиболее знаковых фигур в езидской традиции, Султан Езид стал, фактически, эпонимом общины, отгнав прочие ее названия (см. Аракелова 2006: 64-65). Суфийский поиск всевышнего трансформируется в езидском гимне в поиск Султана Езида как инкарциации единого бога *хуаде*. Раби'а расспрашивает о своем господине Езиде встреченного ею пастуха, который уже 40 лет пасет свои стада вдали от мира, в полном одиночестве. Собственно, и сам пастух-отшельник вполне вписывается в парадигму суфийского *зухда*. Далее рассказчик повествует, как Раби'а помогает пастуху напоить скот из колодца, вода в котором стоит слишком глубоко. Она остригает свои волосы, привязывает к ним свою обувь и таким образом черпает воду – аллюзия на полное отречение от всего материального, в котором суфийская Раби'а видела исключительно преграду на пути к всевышнему (Calil/Calil 1978: 29-33).

Интересный эпизод повествования – разговор Раби'и и Шейха Базида. Вряд ли можно усомниться в том, что у Шейха Базида из езидского текста также есть исторический прототип – известный суфийский проповедник IX века Баязид Бистами (умер в 875).¹⁰ Итак, два суфия, Раби'а ал-'Адавийя и Баязид Бистами, никогда не встречавшиеся в реальности, беседуют друг с другом в езидском гимне. В беседе мы снова видим отражение езидской кастовой системы. Шейх Базид обращается к Раби'и: «О Раби'а, мы – шейхи, а ты – мырид», указывая таким образом на разницу в их статусе. Однако Раби'а демонстрирует, что она не нуждается в руководстве шейха: «Я – мырид (ученик) другого шейха; мой шейх – сам Султан Езид» (там же: 31-32). Следует отметить, суфийская традиция говорит о сподвижниках и учениках реальной Раби'и, тогда как о ее учителях практически ничего не известно. В езидском же тексте Раби'а продолжает: «Если бы я не боялась всевышнего, я бы сама закрыла врата ада, чтобы никто, кроме грешников, не мог попасть туда» (там же). Помимо указания на способность Раби'и к чудотворству, ограниченную лишь ее собственным страхом перед всевышним (но не подчинением наставнику), данная фраза может быть искаженным отголоском знаменитого высказывания, приписываемого исторической Раби'и. Однажды ее спросили, почему она бродит по улицам Басры с факелом в одной руке и кувшином с водой – в другой, Раби'а ответила: «Я хочу метнуть пламя в рай и вылить воду в ад, чтобы эти завесы исчезли и стало ясно, кто почитает Господа из любви, а кто – из страха перед адом и с надеждой на рай» (Шиммель 1999: 38).

Апофеозом гимна и высочайшим уровнем восхваления Раби'и является сцена, в которой езидская святая с другими женщинами присутствует на собрании самого Шейха 'Ади¹¹ (*dīvān-ē Sēx 'Adī*) – еще одного представителя езидской священной триады, воплощения единого бога *хуаде*, легендарного основателя первой езидской общины. В тексте

¹⁰ О Баязиде Бистами и его «опьяненном мистицизме» см., в частности, Кныш 2004: глава IV.

¹¹ Подробно о Шейхе Ади как историческом персонаже (создателе суфийского ордена *адавийя*) и как представителя езидской священной триады см. Asatrian/Arakelova 2014: Chapter 2.

сам Шейх ‘Ади рассказывает о достоинствах Раби‘и, ее добродетелях, и это, безусловно, высшая оценка ее личности среди езидов. «Пусть будут приняты и ваши добрые дела», - заключает рассказчик (Calil/Calil 1978: 32-33).

Таким образом, Хусейн Халладж и Раби‘а езидских гимнов – адаптированные традицией суфии, прославленные в езидизме как езидские святые. Их биографии, подробности их «встреч» и «бесед» с прочими упомянутыми в гимнах персонажами чаще всего представляют собой аллюзии на параллельные – исторические или легендарные – события, зафиксированные в суфийской традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аракелова В.А. (2006), «К вопросу о формировании езидской общины», *Иран-намэ. Армянский востоковедческий журнал* 40: 63-66.
- Кныш А. Д. (2004), *Мусульманский мистицизм*, Москва.
- Худжвири Али ибн Усман (2004), *Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму*, Москва.
- Шиммель А., *Мир исламского мистицизма*, Москва, 2012.
- Arakelova V. (2001), “Sufi Saints in the Yezidi Tradition (I). Qawlē Husēyīnī Halāj”, *Iran and the Caucasus*, vol. 5: 183-192.
- (2008), “On Some Peculiarities of the Yezidi Lore Translation”, *Oriental Languages in Translation*, vol.3, Cracow: 97-104
- /Amrian T. (2012), “The Hereafter in the Yezidi Beliefs”, *Iran and the Caucasus*, 16: 309-318.
- /et al. (2007), “[Review of:] Ph. Kreyenbroek, Kh.Rashow, *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005”, *Iran and the Caucasus*, vol. 11.1: 141-148.
- Asatrian G.S. (1999-2000), “The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the “Brother” and the “Sister” of the Next World”, *Iran and the Caucasus*, vol. 2-3: 79-96.
- /Arakelova V. A. (2014), *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their Spirit World*, Durham.
- ‘Aṭṭār F. (1979), *Tadkirat al-auliā*, Tehran.
- Celil O./ Celil C. (1978), *Zargotina Kurda*, Москва.
- Elāhī B. (ed.) (1995), *Asār ol-haq: Gofārhāyī az Nur ‘Ali Elāhī*, Tehran.
- Guest J.S. (1987), *The Yezidis. A Study in Survival*, New York.
- Kreyenbroek Ph. (1995), *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*, New York.

Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Комитета по науке Республики Армения.

DOI 10.48200/9789939672694_163

К ИСТОРИИ ПЕРСИДСКОЙ ЛЕКСИКИ: “СВЕКРОВЬ”/“СВЕКОР” И “ТЕЩА”/“ТЕСТЬ”

Гарник Асатрян

Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Abstract

This article brings together the principal vocabulary of kinship resulting from marriage – i.e., “mother-in-law” and “father-in-law”, mothers and fathers of the married couple – in New Persian and in New Iranian dialects. Unlike Classical Persian revealing a large nomenclature of terms for the mentioned referents, the standard New Persian and most West Iranian dialects prefer descriptive terms for the same notions, i.e. “mother/father of husband/wife”.

Keywords: Affinal Terminology in Iranian, Historical Lexicology of Persian, Parents-in-law, Iranian Etymology

Абстракт

Данная статья – попытка рассмотрения терминологии, обозначающей родителей супружеской пары с обеих сторон в персидском и в новоиранских диалектах. В отличие от классического персидского, в котором засвидетельствована обширная номенклатура терминов для указанных понятий, современный стандартный персидский и большинство западноиранских диалектов предпочитают описательные обороты для тех же понятий, типа “мать/отец мужа/жены”.

Ключевые слова: Терминология свойственного родства в иранском, историческая лексикология персидского, свекровь/свекор, теща/тесть

0. В индоевропейском (и.-е.) языке существовали только термины для свёкра и свекрови, а тесть и теща, т.е. родители жены, не имели специальных обозначений. Эти понятия в и.-е. языках выражаются, как правило, либо 1) терминами, подчеркивающими юридический статус, типа англ. *father-in-law*, *mother-in-law*; 2) описательными оборотами как «отец жены», «мать жены»; либо 3) формами-комплиментами подобно *beau-père*, *belle-mère* во французском.

В целом, все обозначения тестя и тещи в и.-е. языках – поздние новообразования, как, например, в армянском *aner* «тесть» (в класс. арм. – «шурин») и *zok'anč'* «теща» – оба слова без установленной этимологии, *versus* *skesur* «теща» и *skesr-ayr* (дсл. «муж (или отец, *hayr*) свекрови»), имеющие стройную и.-е. этимологию. В связи с *zok'anč'*, конечно, напрашивается параллель с согдийским *z'k'nc(h)/zākānč* «девушка; принцесса», но это слово не имеет ранней аттестации как в древнеармянском, так и в парфянском (через который могло проникнуть в армянский); к тому же, оно имеет ограниченное присутствие лишь в части новоармянских диалектов, причем полностью отсутствует и в среднеармянских текстах. Посему, вопрос происхождения этого слова остается открытым.

Та же парадигма отражена и в русском: «свекор»/«свекровь» *versus* «тесть»/«теща» (в русском *теща* образовано от *тестя*), происхождение которых является предметом дискуссий.

Одним словом, для родственников жены не существует общеиндоевропейских слов. Нет даже общего обозначения для «дяди по матери»: в латинском, например, это понятие

выражается словом *auunculus*, которое связано с *auus* «дед (по матери)» (Benveniste 1969: 252), а арм. *k'eri* «тж.» является дериватом *k'our* «сестра» (Benveniste, op. cit.: 231; недавнее обсуждение этого слова с указанием соответствующей литературы, см. Martirosyan 2010: 661).

0.1. На протоиндоевропейском уровне надежно восстанавливается **suekuro-* «тесть» (скр. *śvāsura-* (< **svāsura-*) «тесть; свекор», авест. *x^vasura-* «тж.») и **suekrúH-* «теща»; в протоиндоиранском, соответственно – **suaćura-* (пр.-иран. – **h^vaśura-*) и **suaćrúH-* (пр.-иран. **h^vaśruH-*). Причем, как утверждал еще Паул Фридрих (Friedrich 1966: 10f.; см. также Benveniste 1969: 249f.), первичной является форма женского рода, т.е. **suekrúH-* (см. также Szemerényi 1977: 63ff.).

0.2. В среднеиранском указанные термины отмечены лишь в согдийском и хорезмийском, ср. согд. *ʾəwš-/əxwāš-* «теща; свекровь», хор. *xš(w)/xa/uš(u)* «тж.», *xsg/xusur* «тесть; свекор» (Bnezing 1983: 681, 683) (последнее не засвидетельствовано в согдийском). В западносреднеиранском – ни в среднеперсидском, ни в парфянском – соответствующих терминов не зафиксировано.

Обобщенное обозначение родителей супругов, т.е. «свекор-тесть» и «свекровь-теща», отмечающееся еще в древнеиранском (авестийском), прослеживается и в среднеиранском и далее в новоиранском, прежде всего в классическом персидском. В современном же стандартном новоперсидском, также как и в части новозападноиранских диалектов, соблюдается четкая симметрия обозначений, но посредством описательных оборотов, ср. *pedar-zan/mādar-zan* и *pedar-šouhar/mādar-šouhar* («тесть/теща» и «свекор/свекровь»); также в мазандарани *zan-pīyer/zan-mār* и *šī-pīyer/šī-mār*, гурани *bōvō-šū* «свекор», *bōvō-žan* «теща», шахмирзади *šī-per/zan-per* «свекор/свекровь», абьянеи *pīya-šūy/mōya-šūy*, абуз. *mōy-pīre/mōy-žene* и т.д.

1. В классическом персидском засвидетельствовано с десяток оригинальных лексем, обозначающих «свекровь/теща» с разным диалектным оформлением и восходящих однозначно к пр.-иран. **h^vaśruH-*. Это – *xusrū*, *xusurak*, *xusū*, *xvarsū*, *xuš*, *xušū*, *xvaš*, *xvaša* (с суффиксом *-a* < *-ak*), *xvašū* (с суффиксом *-ū* < *-ūk*) и *xāš*; в персидском говоре города Кашана *xašrū*.

При этом, формы с *-š-* либо заимствования из восточноиранского, либо отражают пр.-иран. **h^vaśrućā-*. Во всех восточноиранских диалектах мы имеем как-раз формы с *-š-*, ср. ишкашими *xuš*, рушанское *xōš*, парачи *xuš*, ванечи *xwāšk(i)*; также как и в локальных персидских говорах Восточного Ирана, ср. хорасани *xoš*, систани *xoš*, дари Афганистана *xušū* (см. Afyānīnūvēs 1990: 227). В противовес этому, все западноиранские формы выступают исключительно с *-s-*: бахт. *hasūra*, *xusī*, *xasī*, мамасани *hosīra*, исфах. *xāsrū*, бирджанди *xosor*, наини *xārsū/ī*, сор. *xasū*, курм. *xwasī*, *xasū*, *xāsī*, тал. *hasə*, заза *vistūrī* (с интрузивным *-t-* в группе *-sr-*), меймеи (*mam*)*xesrī* (Asatrian 2010: 270, 284) и т.д.

1.1. В класс. персидском зафиксировано еще одно слово, обозначающее «тещу/свекровь», *x^vašdāman*, с вариантами *xušdāman* и *xuštāman*, которое и поныне живо в персидских говорах Трансоксианы (ср. тадж. *xušdāman*, «теща» *par excellence*), но отсутствует в стандартном персидском на всей территории современного Ирана.

Предположение о том, что это – композит с *xvaš(a)* («теща и т.д.») и *dāman* «подол юбки» (см. Расторгуева/Эдельман 2007: 485; Hasandüst 2014:1152), фактически лишено основания, ибо семантически оно никак не может быть обосновано.

Между тем, мы тут имеем дело со своего рода *bahuvrihi*, первая часть которого – прилагательное-определение (*xvaš* «хороший, добрый, нежный, милый, приятный») к «юбке, подолу», с дословным значением «(обладающая) хорошей/красивой юбкой». Слово

образовано по модели упомянутых выше (§0) выражений форм-комплиментов. В данном случае перс. *dāman* (этимологию см. Asatrian/Buyaner, Forthcoming) –распространенная метафора для характеристики морального облика женщины, ср. *pāk-dāman* «добродетельная женщина» (дсл. «(имеющая) чистую юбку»), *versus ālūda-dāman* (дсл. «(имеющая) грязную юбку»); ср. также *xīs-dāman* «женщина, склонная к прелюбодеянию» (дсл. «(имеющая) мокрую юбку») и т.д. Ту же семантическую нагрузку несет, например, и слово *daling* «юбка, широкие шаровары» в курманджи; ср. езидскую формулу, характеризующую женщину, совершившую прелюбодеяние с иноверцем: *dalingā xwa šīn kirīya*, дсл. «(она) покрасила свою юбку (или свои шаровары) в синий цвет» (синий –запрещенный цвет в езидизме).

2. «Свекор» и «тесть» в классическом персидском также представлены значительным числом форм, восходящим, конечно, к пр.-иран. **h₂asura-*. Это – *xusur*, *xusūr*, *xusūra* (с суффиксом *-a < -ak*), *xūsūr*, *xusūrū* (с суффиксом *-ū < -ūk*), *xusū*; также в сложной форме *xusur-x'āja* (о значении *x'āja* и его этимологии см. Asatrian/Buyaner, Forthcoming). Разумеется, все они – фонетические варианты *xusur*.

Новоиранские диалекты – как восточные, так и западные – представляют в целом сходные родственные формы (порой взятые из персидского). Ср. в восточноиранском: ишк. *xusur*, мундж. *xusər*, йдга *xusur*, ягн. *xusūr*, шугн. *xisur*; в западноиранском: бел. *wasirk*, *waserk(g)*, заза *vistōra*, *vistaura*, тал. *hasūya*, *xasūra*, курм. *xazūr(a)*, южнотат. *xasora*, *xōsūra*, *xeserva* и т.д. Центральноиранские диалекты обычно образуют композиты с данной лексемой и разными фонетическими формами слова *bābā* «отец» в том же значении, т.е. «свекор/тесть». Ср. абьянеи *bō-xāsūra*, *bā-xāsūra*, абуз. *bā-γsūra*, *bō-γsūra*, ханджани *bā-γsū*, бадруди *bā-xsūra*, меймеи *ba-xsūra*, фариз. *bō-xsūra*, яранди *bā-sūra*, узвари *bā-γsūra*, также исфак. перс. *bū-sūre* и т.д. (Asatrian 2010: 65).

Чрезвычайное сходство рефлексов пр.-иран. **h₂asruH-* и **h₂asura-* в новоиранском привело к тому, что одни и те же формы порою могут обозначать родителей обоих супругов независимо от пола, т.е. тещу, свекровь, тестя и свекра. Например, *xosūre* в перс. говоре арацкого региона, которое для конкретной идентификации дополнительно получает определения *mard* «муж» и *zan* «жена»: *xosūre-marde* «родители мужа», *xosūre-zane* «родители жены».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Расторгуева В. С./Эдельман Дж. И. (2007), *Этимологический словарь иранских языков*, том 3, Москва.
- Asatrian G.S. (2010), *A Comparative Vocabulary of Central Iranian Dialects*, Tehran.
- /Buyaner D. (Forthcoming), *Etymological Dictionary of Persian*, Brill.
- Afṯānīnūvēs 'A. (1990), *Luḡāt-i 'āmīyana-yi fārsī-i Afṯānistān*, Kabul.
- Benveniste, É. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 1: *Économie, parenté, société*, Paris.
- Friedrich P. (1966), "Proto-Indo-European Kinship", *Ethnology*, vol. 5.1: 1-36.
- Ḥasandūst M. (2014), *Farhang-e rišešenāxtī-ye zabān-e fārsī*, vol. 2, Tehran.
- Martirosyan H. (2010), *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*, Leiden
- Szemerényi O. (1977), *Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages*, Acta Iranica 16, Téhéran-Liège-Leiden.

DOI 10.48200/9789939672694_167

ЭТНОНИМ *Rūs* “РУССКИЙ” В КЛАССИЧЕСКОЙ ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ИРАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Амир Зейгами

Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Abstract

The ethnonym *Rūs* “Russian” in Persian historical and literary sources, was attested for the first time in the *Tārīx-nāma-yi Ṭabarī* and *Hudūd al-‘ālam min al-mašriq ila al-mayrib* (10th century). This term has a dual usage in the Persian texts and refers to the Russians as ethnos and the country they live in. The present article is devoted to the study of the early attestations of the term *Rūs* in the classical Persian literature and Iranian historiography.

Keywords: *Rūs* (“Russian”), Image of the Russians in Mediaeval Iran, Classical Persian Literature, Iranian Historiography

Аннотация

Термин *rūs* (“русский”) в персидских исторических и литературных источниках впервые отмечается в *Tārīx-nāma-yi Ṭabarī* и *Hudūd al-‘ālam min al-mašriq ila al-mayrib* (X век). Термин имеет двойное значение в персидских текстах и обозначает как русских в качестве народа, так и страну, в которой они живут. Настоящая статья посвящена анализу ранних свидетельств этнонима *rūs* в классической персидской литературе и иранской историографии.

Ключевые слова: *Rūs* (“русский”), образ русских в средневековом Иране, классическая персидская литература, иранская историография

Термин *rūs* “русский” впервые появляется в исламских источниках в арабских текстах IX века, согласно которым, русские жили в северных землях и в верховьях реки Волги, по соседству с хазарами, славянами и болгарами (Ibn Rustah 1891: 145; Ibn Xurdādhbih 1889: 154; об этом этнониме в греческих, латинских, еврейских и арабских текстах, см. Danilenko 2004: 1-32). Этноним имеет двойное значение в персидской литературе и иранской историографии, обозначая одновременно русских как отдельную этническую общность и территорию их проживания. Этноним *rūs* впервые появляется в персидском источнике X века *Tārīx-nāma-yi Ṭabarī* (974 г.), принадлежащем перу Bal‘amī (2001: 1/107),¹ который писал:

فريدون همه مُلك را به زندگانی خویش میان فرزندان بخش کرد و به سه بهره کرد:
ناحيه تُرك و خزران و چينستان مر تور را داد و او را فغفور نام كرد؛ و زمين روم و
سقلاب و روس و زمين مغرب مر سلم را داد و او را قيصر نام كرد ...

¹ Наиболее ценное произведение Abu ‘Alī Bal‘amī – это перевод на персидский *Tārīx al-rusul wa al-mulūk* (История пророков и царей) Табари, выполненный в 974 году, менее чем через полвека после смерти автора. Это не только перевод всего фундаментального труда Табари, но и его адаптированная версия: Бал‘ами сократил значительную часть повторов, имен рассказчиков и несущественных, по его мнению, деталей, наличествующих в арабском оригинале.

Фиредон разделил всю страну на три части при жизни и отдал ее своим детям: земли тюрков, хазаров и китайцев (Čīnistān) дал Туру (Tūr) и назвал его Farūfūr, а Рим (Rūm), и земли славян (Saqlāb) и русских (Rūs), и земли Африки (Maʿrīb) он отдал Салму (Salm) и назвал его Qayṣar ...

Тут, конечно, текст допускает двоякое понимание термина – как название страны или земель, так и название народа. Бал‘ами (там же: 3/531) в другом месте также упоминает рассматриваемый термин, который тоже можно трактовать и как хороним, и как этноним.

В сочинении *Hudūd al-‘ālam min al-mašriq ila al-maʿrīb* (982 г.) (1983: 47, 188-189), которое является наиболее ранним географическим трактатом на персидском языке, *rūs* однозначно обозначает территорию расселения русских, а адъективная форма *rūsī* указывает на народ. В целом, данный термин довольно часто встречается в текстах X века и почти всегда имеет двойное значение – в качестве как топонима, так и этнонима.² Тем не менее, в персидском языке этническая семантика рассматриваемого термина все же превалирует над топонимической. Ср.:

یکی روس بود نام او جودره
که شیر نرش بود آهوبره

*Был один русский по имени Джавдара,
Для которого лев был ничтожней овцы* (Nizāmī Ganje‘ī 2007: 379).

به لشکر چنین گفت قنطال روس
که مردافگنان را چه باک از عروس

*Войску так сказал Кантал-русский:
Какой (у нас, у) низвергающих мужей, может быть страх перед
невестой?*

جگر خوردن آیین روسان بود
می و نقل کار عروسان بود

*Выносить невзгоды – в природе (стойких) русских (rūsān, мн. ч. с -ān),
А вино и сладости – удел невест* (Nizāmī Ganje‘ī 2007: 364).

Ср. также *rūsī* (*rūs + yā-e nesbat*), выступающее в качестве синонима *rūs*:

فرو بست از او روسیان را نفس
نیامد دگر سوی پیکار کس

*Сдавил горло русских (rūsīyān, мн. ч. с суффиксом -ān),
(Так что) ни один (из русских) на бой (далее) не спешил* (Nizāmī Ganje‘ī
2007: 373; о форме *rūsī*, см. также ‘Unṣur al-Ma‘ālī Kaykūwūs 1966: 115).

Наиболее показательные свидетельства топонимического употребления термина см.:

ز چین و ماچین تا روم و روس و تا سقلاب
همه ولایت خان است و زیر طاعت خان

От Китая и Мачина до Рима и России (Rūs) и до земли славян

² В *Šahnama* (Firdawsī 2007: 8/296) термин *rūs* встречается только один раз и относится к стране проживания этого народа.

Все владения Хана и находятся под его властью (Farruxī Sīstānī 1956: 251).

اتل نهري است عظيم کی از حدود روس آید و از بلغار، و در درياء خزر افتد

Волга – большая река, которая исходит из России (*Rūs*) и из Болгарии и впадает в Каспийское море ... (Muḥammad Tūsī 1966: 104).

[عمر بن الخطاب] در روم و روس و آذربيجان و عراق و خوراسان تا سرحدّ ترکستان منبرهای اسلام نهاد.

[‘Umar Ibn Haṭṭāb] установил исламские minbar-ы в Риме, России (*Rūs*), Азербиджане, Багдаде и Хорасане вплоть до границ Туркестана (Rāwandī 1985: 10).

За исключением Ибн Хурдазбиха (Ibn Xurdādhbih), большинство арабских источников считают русских и славян отдельными народами (*Hudūd al-‘ālam* 1983: 187-188; Gardēzī 2005: 397-399). В упомянутых источниках говорится о нашествиях русских на территорию славян и разграблении их имущества (там же: 398; Moršedlū 2015: 558).

В классической персидской литературе русские описываются как люди с красными лицами и голубыми глазами. Например:

ز ديگر طرف سرخرويان روس
فروزنده چون قبلهگاه مجوس

Краснолицкие русские сверкали с другой стороны
Сияющие как зороастрийский храм огня (Nizāmī Ganjē’ī 2007: 370).

ز روسی درآمد سواری چو پیل
رخی چون بقم چشمهایی چو نیل

Выехал из России (моцный) слоноподобный всадник
Лицо – как бакан,³ очи – как индиго (Nizāmī Ganjē’ī 2007: 375).

همه روس را دل پُر از درد شد
گل سرخشان خیری زرد شد

Наполнились сердца всех русский печалью,
Их красные розы (=лица) стали желтою мальвой (Nizāmī Ganjē’ī 2007:

396).

Персидские источники содержат также этнографические детали о русских. Например, Muḥammad Tūsī (1966: 414-415) в книге *‘Ajāyib al-taḫlūqāt* (XII век) описывает русских как людей-исполинов, из потомков Яджуджа и Маджуджа (Ya’jūj u Ma’jūj). Gardēzī (2005: 399) также пишет в *Zayn al-axbār* (XI век): *Одежда Русских и славян сделана из конопли, и они носят на руках золотые браслеты.*⁴ Šaraf al-Dīn ‘Alī Yazdī (2008:

³ Бакан – разновидность красной краски.

⁴ جامعه اهل روس و سقلاب از کَنَب باشد، و مردمان ایشان دست برنجین زرین دارند اندر دست.

1/43), автор XV века утверждает, что русские отдают все свое имущество и богатство дочерям, а сыновьям ничего не дают, кроме меча, и говорят им, что это – ваше единственное наследство.⁵ Другие источники утверждают, что когда [у русских] ребенок появляется на свет, перед ним кладут острый меч, чтобы он с раннего возраста знал, что наследство его отца – это ни что иное, как этот меч (о русских см. в целом *Hudūd al-‘ālam* 1983:188-189; Gardēzī 2005: 398-400; Moršedlū 2015: 559-560).

Наконец, следует отметить, что Niẓāmī Ganje’ī (2007: 364, 379, 381) в своей *Šaraf-nāma* (XII век) упоминает несколько русских имен: *Qinṭāl*, *Javdara* и *Ṭarṭūs*, последнее он считает русским эквивалентом имени персидского эпического героя *Rustam*:

مرا مادر من که طرطوس خواند/ به زبان روسی رستم روس خواند

Меня мать моя нарекла Тартусом,
Что на русском языке означает Рустам.

На самом деле, конечно, Тартус, скорее, от названия города на средиземноморском берегу Сирии и к русским отношения не имеет: каким образом этот топоним стал у поэта русским именем, неизвестно. Что касается имен *Qinṭāl* и *Javdara*, то их происхождение также неясно, во всяком случае, к русским отношения они не имеют. Формально *Javdara* можно было бы, конечно, вывести из персидского *javdar* – «люцерна», но в аспекте восприятия слова как русского имени это ничего это не добавляет.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bal‘amī A. (1380/2001), *Tārīx-nāma-yi Ṭabarī*, vol. 1, 3, M. Rowšan (ed.), Tehran.
- Danylenko A. (2004), “The Name Rus: In Search of a New Dimension”, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, vol. 52(1): 1-32.
- Farruxī Sistānī (1335/1956), *Dīwān*, M. Dabir Siyāqī (ed.), Tehran.
- Firdawsī A. (1386/2007), *Šāhnāma*, vol. 8, J. Xāleqi-Moṭlaq (ed.), Tehran.
- Gardēzī Abū Sa‘īd ‘Abd al-Ḥayy (1384/2005), *Zayn al-axbār*, R. Reḏāzādeh Malek (ed.), Tehran.
- Hudūd al-‘ālam min al-mašriq ila al-maʿrib* (анонимный автор, 1362/1983), M. Sotudeh (ed.), Tehran.
- Ibn Rustah A. (1891), *Kitāb al-A‘lāq al-naḥḥīya*, M. J. de Goeje (ed.), Leiden.
- Ibn Xurdādhbih ‘U. (1889), *Kitāb al-Masālik wa al-mamālik*, M. J. de Goeje (ed.), Leiden.
- Moršedlū Ğ. (1394/2015), “Rūs”, *Dānešnāme-ye Jahān-e Eslām*, Gh. A. Ḥaddād ‘Ādel (ed.), vol. 20: 557-562.
- Muḥammad Ṭūsī (1345/1966), *‘Ajāyib al-maxlūqāt wa ʿarāyib al-mawjudāt*, M. Sotudeh (ed.), Tehran.
- Niẓāmī Ganje’ī (1386/2007), *Šaraf-nāma*, B. Tharvatiān (ed.), Tehran.
- Rāwandī, M. (1364/1985), *Rāḥat al-šudūr wa āyat al-surūr*, M. Eqbāl (ed.), Tehran.
- Šaraf al-Dīn ‘Alī Yazdī (1387/2008), *Zaḡar-nāma*, vol.1, S. S., Mir-Moḥammad Sādeq/Navā’ī, ‘A. (eds.), Tehran.
- ‘Unšur al-Ma‘ālī Kaykāwūs (1345/1966), *Qābūs-nāma*, Gh. Yusefi (ed.), Tehran.

⁵ عادت روسیان آن است که تمام خواسته دختر را دهند و پسر را بهجز شمشیری ندهند و گویند میراث تو این است

DOI 10.48200/9789939672694_171

КАТЕГОРИЯ ПАДЕЖА В МАМЛЮКСКО-КЫПЧАКСКОМ ЯЗЫКЕ ПО КИТАБ АЛЬ ИДРАК ЛИ ЛИСАН АЛЬ АТРАК АБУ ХАЙЯНА АЛЬ ГАРНАТИ

Шушаник Айвазян

Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Abstract

The article presents the grammatical category of case in the Mamluk-Kipchak language according to *Kitab al-idrāk li lisan al-atrāk* by the Islamic grammarian and theologian of the XIII- XIVc. Abu Hayyan al-Garnati. The material is examined in the context of the interaction of the Mamluk dialect with other Turkic languages in the given period.

Keywords: *Kitab al-idrāk, Mamluk-Kipchak Language, Case in Turkic*

Аннотация

В статье рассматривается грамматическая категория падежа в мамлюкско-кыпчакском языке, зафиксированном в труде грамматика и исламского богослова конца XIII начала XIV в. Абу Хайяна аль-Гарнати *Китаб аль-идрак ли-лисан аль-атрак*. Материал рассматривается в контексте взаимодействия мамлюкского диалекта с другими тюркскими языками в данный период.

Ключевые слова: *Китаб аль-идрак, мамлюкско–кыпчакский язык, падеж в тюркском*

Мамлюкско-кыпчакский или огузско-кыпчакский язык принадлежит к западной половецко-кыпчакской ветви кыпчакских языков, в который входят современные караимский, кумыкский, среднекрымский языки и ряд диалектов. Этот язык сформировался в основном в результате взаимодействия огузского диалекта Хорезма с кыпчакскими диалектами. Являясь разговорным языком военного сословия мамлюков средневекового Египта, он служил и в качестве литературного языка, и до нас дошли более десятка сочинений по грамматике, мусульманскому праву, написанными на этом языке. Мамлюкско-кыпчакский язык перестал существовать в XV веке, но сохранившиеся на нем тексты остаются объектами устойчивого интереса тюркологов, поскольку отражают многие вопросы исторической грамматики и лексикологии тюркских диалектов, а также этнолингвистических реалий средневекового тюркоязычного континуума.

Один из базовых источников мамлюкско-кыпчакского языка – труд Абу Хайяна аль-Гарнати (Абу Хайян Андалуси) на арабском *Китаб аль-идрак ли-лисан аль-атрак* (“Книга разъяснений о тюркском языке”), состоящий из двух частей. Первая представляет собой словарь огузско-кыпчакского, во второй же части описываются некоторые грамматические детали языка. По значимости для тюркской исторической диалектологии произведение Гарнати приравнивается специалистами к “Дивану тюркских языков” Махмуда Кашгари.

Чтобы получить полное представление о грамматической категории падежа в огузско-кыпчакском языке, отраженном в *Китаб аль-идраке*, рассмотрим выражение этой категории в кыпчакских и огузских языках по отдельности.

Фонетические системы тюркских языков характеризуются сходством составляющих их звуков, что наблюдается одновременно в разных тюркских языковых группах и дает

возможность лингвистам восстановить типы и смысловые значения суффиксов склонения пратюркского и даже праалтайского периода (Дыбо/Тенишев, 2006: 229-230).

Падеж в кыпчакских языках

Изучение письменных источников на кыпчакских диалектах VIII-XII вв. выявляет наличие шести падежей в пракыпчакском: три грамматических (именительный, родительный, винительный падежи) и три пространственных (дательный, исходный, местный падежи), в отличие от пратюркского, в котором насчитывалось до восьми падежей. Большинство кыпчакских языков сохранили падежные свойства докыпчакских диалектов (Тенишев 1984: 307). Для сравнения с падежной системой, отраженной в языке “Китаб аль-идрак”, ниже приведены окончания падежей двух современных языков - караимского и кумыкского - из половецко-кыпчакской подгруппы языков, к которой принадлежал огузско-кыпчакский.

Падежные форманты караимского языка:

- Имен. – Ø
- Род. – -nyn / -nin, -nyŋ / -niŋ
- Вин. – -ny / -ni, -nu / -nü
- Дат. – -qa / -ka / -xa, -ya / -ga / -ge / -gä
- Мест. – -ta / -da, -te / -de:
- Исход. – -tan / -ten, -dan / -den

Падежные окончания кумыкского языка:

- Имен. – Ø
- Род. – -nyŋ / -niŋ, -nyŋ / -nüŋ
- Вин. – -ny / -ni, -nu / -nü
- Дат. – -qa / -ke, -ya / -ge
- Мест. – -da / -de
- Исход. – -dan / -den

Падеж в огузских языках (турецкий)

В огузских диалектах склонение выражается падежными окончаниями по закону сингармонизма гласных и согласных. Суффиксы родительного падежа теряют характерную для кыпчакских языков фонему /n/ в словах, оканчивающихся на гласную. Эта фонема восстанавливается после слов, оканчивающихся на гласную (тур. Ауşe-nin, Semal-in), но в винительном падеже в турецком соединяющая /n/ исчезает в словах, заканчивающихся согласным (ormanın). А в словах с гласным ауслаутом, проявляется фонема /y/ (Ауşeyi). При использовании пространственных падежей в языках огузской подгруппы соединительный звук /n/ сохраняется перед суффиксами принадлежности 3-го лица ед. и множ. числа (ormanında, defterlerinde). В дательном падеже после согласного стоит фонема /a/, а после слов, заканчивающихся на гласную, вместо суффикса -ga ставится -ya, в туркменском же окончание дательного падежа - долгий звук -aa (кып.g, k,x – тур.y, – туркм.a).

Падеж в Китаб аль-идрак

В 1931г. Ахмет Джафероглу представил перевод книги на турецкий (Caferoğlu 1931) без детального исследования текста. Роберт Эрмерс (Ermers 1999), сославшись на анализ аль-Гарнати, комментирует падежную систему (Hal) в тюркских диалектах через грамматические понятия арабского языка, показывая, по сути, свойственные агглютинативным языкам категории через призму флективного языка.

Абу Хайян аль-Гарнати объясняет склонение мамлюкско-кыпчакского диалекта в системе изафета (Caferoğlu 1931: 175-176, §94). Важно отметить, что во всех древних

памятниках тюркской письменности склонение проявляется падежными окончаниями в сочетании с союзными словами, способствуя тем самым отражению различных смысловых оттенков падежей, поэтому в пратюркском диалекте и позже в огузских диалектах насчитывают от 6 до 8 падежей.

Ту же картину мы видим и у аль-Гарнати, который перечисляет восемь падежей в исследуемом диалекте: конъюнктивные аффиксы представлены вместе с падежными окончаниями следующим образом (там же: 176):

1. Мамлюкско-кыпч. имен. – Ø, -gan;
□ (gan – окончание причастия и глаголов -(y)an/ -(y)en в современном турецком языке);
2. Мамлюкско-кыпч. дат. – -ga, -ka, -a, -kâ + daqın (ävkadaqın yüridim);
□ В современном турецком языке кыпч. daqın – союзное слово – отражается как değin, dek и используется в объектно-обстоятельном значении. Примечательно, что в мамлюкско-кыпчакском диалекте эти союзы пишутся слитно со словом, после окончания падежа.
3. Мамлюкско-кыпч. – -dä (ävdä idüm);
4. Мамлюкско-кыпч. исход. – -dän (ävdän kâldüm);
5. Мамлюкско-кыпч. bilä – соединительное слово, перед которым местоимения в тюркских диалектах ставятся в родительном падеже, а существительные не требуют склонения (= ile в современном турецком языке).
6. Мамлюкско-кыпч. üçün и üstündä – послелого для указания места и назначения (= için, üstünde üzerinde – в современном турецком языке).
7. Мамлюкско-кыпч. род.п. – -nin, -niñ, -iñ (sân kimninsân) – (кыпч. sänçäriñdür);
8. Мамлюкско-кыпч. bärü и alı (в современном турецком beri, alı, eli);
□ Перед bärü слова ставятся в исходном падеже, как в кыпчакских, так и в огузских диалектах;
□ Мамлюкско-кыпч. alı – присоединяется непосредственно к основе глагола.
9. Мамлюкско-кыпч. вин. – ni (= тур. -ı / -i, -u / -ü, -yı / -yi, -yu / -yü);

Таким образом, мы видим, что в *Китаб аль-идраке* отражено формирование падежа по принципу склонения в кыпчакских языках; выделяются шесть падежей и падежных окончаний, а смысловые значения (нюансы) передаются с помощью послелогов и союзов, таким образом, доводя число падежей до девяти.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дыбо А.В./Тенишев Э.Р. (2006), *Пратюркский язык–основа: Картина мира пратюркского этноса по данным языка, Москва*.
- Тенишев Э.Р. (ред.) (1984), *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков, Москва*.
- Caferoğlu Ahmet (1931), *Kitâb al-idrâk li-lisân al-atrâk*, Istanbul.
- Ermers Robert (1999), *Arabic Grammars of Turkic*, Boston-Köln.

Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Комитета по науке Республики Армения.

DOI 10.48200/9789939672694_175

К ВОПРОСУ О МЯГКОЙ СИЛЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЛОББИ ИЗРАИЛЯ

Владимир Ружанский

*Институт гуманитарных наук,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван*

Abstract

This article is an attempt to analyse some aspects and modes of activities the Azerbaijani lobby in Israel, aimed at creating a positive image of Azerbaijan in the country and attracting the public opinion on the side of Azerbaijan, particularly against the background of the Nagorno-Karabakh conflict. Publication and presentations of relevant books, concerts, theater performances, photo exhibitions and para-diplomacy at the level of municipalities of the two countries are among the most spread tools of the mentioned lobby. Supported primarily by such structures as *Heydar Aliyev Foundation*, the STMEGI Foundation, and the *Azerbaijan-Israel Association (AzIz)*, most of such events contain a serious component of Armenophobia. The outcomes of such activities, especially in the sphere of literature, are, as a rule, deprived of artistic value and have an articulated propagandistic character.

Keywords: Azerbaijani Lobby, Israel, Armenophobia, Soft Power

Аннотация

Данная статья – попытка анализа некоторых аспектов и модуса деятельности азербайджанского лобби в Израиле, направленной на создание положительного имиджа Азербайджана и привлечения общественного мнения на сторону Азербайджана, особенно на фоне Карабахского конфликта. Публикации и презентации соответствующих изданий, концерты и театральные постановки, фотовыставки и парадипломатия на уровне муниципалитетов двух стран, поддерживаемые – наиболее распространенные механизмы в деятельности азербайджанского лобби. Поддерживаемые *Фондом Гейдара Алиева*, фондом СТМЕГИ и *Ассоциацией Азербайджан-Израиль (АзИз)* указанные мероприятия в большинстве своем содержат серьезную арменофобскую компоненту. Продукт этой деятельности, особенно в литературной сфере, лишенный, как правило, художественной ценности, имеет ярко выраженный пропагандистский характер.

Ключевые слова: Азербайджанское лобби, Израиль, арменофобия, мягкая сила

Лоббизм в целом и его проявления в разных странах мира является предметом исследования многочисленных монографий и публикаций. В частности, уже проделана определенная работа в исследованиях деятельности азербайджанского лобби в РФ (Амелина 2010: 12-19; также Белоусов 2004; Субочев 2012). Между тем, деятельность Азербайджанского лобби в Израиле – стране, играющей важную роль в политических и экономических процессах на Ближнем Востоке, до недавнего времени не становилась темой специального исследования, поэтому работы в данном направлении во многом являются пионерскими. Различные аспекты деятельности азербайджанского лобби в Израиле были достаточно подробно рассмотрены нами в предыдущей публикации (Ружанский 2020: 114-143).

Данная статья является продолжением указанного выше исследования об азербайджанском лобби Израиля и целиком посвящена исследованию политики “мягкой силы”,

которую достаточно эффективно используют для достижения своих целей азербайджанские лоббисты в еврейском государстве. Под “мягкой силой” здесь подразумевается целый комплекс акций и мероприятий гуманитарного характера, целью которых является манипулирование общественным мнением Израиля в пользу Азербайджана и против Армении.

Особое место в деятельности азербайджанского лобби Израиля занимают массовые акции и мероприятия, связанные с самыми разными сферами культуры – от литературы до эстрады. Здесь важно подчеркнуть, что все эти мероприятия и акции являются инструментами “мягкой силы”, которую азербайджанское лобби весьма эффективно использует не только в Израиле, но и в других странах. Необходимо отметить также, что любые акции и мероприятия в рамках использования Азербайджаном “мягкой силы” планируются и осуществляются прежде всего такими структурами азербайджанского лобби, как *Ассоциация Азербайджан–Израиль (АзИз)*¹ и фонд Германа Захарьяева *СТМЭГИ*²; первая структура – *АзИз* – решает кадровые и организационные вопросы, а вторая – обеспечивает финансирование: рекламу и гонорары ангажированных участников мероприятий (актеров, певцов, сценаристов, режиссеров), аренду помещений и все прочие расходы.

Важно подчеркнуть, что все усилия азербайджанского лобби в Израиле в течение многих лет, предшествовавших Второй Арцахской войне, были подчинены в том числе подготовке общественного мнения к агрессии против Армении. В рамках усилий по достижению этой цели деятельность азербайджанского лобби Израиля была сосредоточена прежде всего на решении главной задачи – мобилизации общественного мнения в Израиле, прежде всего, в среде новых репатриантов, в пользу Азербайджана против Армении.

Именно эта задача весьма успешно решалась азербайджанским лобби за счет использования “мягкой силы”: организации массовых мероприятий в виде концертов, выставок, презентаций книг, театральных постановок и парадипломатии на уровне муниципалитетов двух стран. Следует особо отметить, что координация и основное финансирование данной деятельности осуществлялось из Азербайджана через различные фонды, прежде всего – *Фонд Гейдара Алиева* (о других структурах азербайджанского лобби будет сказано ниже).

В сфере литературы и искусства деятельность азербайджанского лобби в Израиле была сконцентрирована, главным образом, на издании пропагандистских материалов под видом художественных произведений – романов, повестей, поэм и пьес. Ставя задачу вызвать у читателей сочувствие к Азербайджану и неприязнь к армянам, абсолютное большинство опусов, написанных с этой целью, были посвящены азербайджанской интерпретации трагедии в Ходжалы. В дальнейшем, на основе материалов по данной теме, создавались театральные постановки и снимались художественные фильмы. Ключевая роль в создании такого рода пропагандистского материала в последнее десятилетие принадлежала пишущим в соавторстве Ефиму Абрамову и Лейле Бегим-Джафаровой, а также сыну и отцу Арье и Эмиру Гутам.

Уроженец Баку, горский еврей Ефим Абрамов начал свою деятельность в сфере кино ещё в советское время. Выпускник режиссерского факультета ВГИКа в Москве, Абрамов дебютировал в качестве сценариста и режиссера в 1982 году, сняв на студии “Азербайджанфильм” художественную киноленту “Старики, старики” (на азербайджанском языке). Фильм особого успеха не имел. Е. Абрамов пробовал себя в анимации, но и здесь успеха не добился. Снова в кино он появился только спустя пять лет в 1987 году, сняв фильм “Заводила” (“Азербайджанфильм”) по заказу Гостелерадио СССР. В 1988 году он снялся в эпизодической роли в фильме “Частный визит в немецкую клинику”

¹ См. сайт Ассоциации <https://aziznews.ru/o-nas/> (дата обращения 30.10.2021).

² См. сайт фонда СТМЕГИ (STMEGI) <https://stmegi.com/fund/about/> (дата обращения 30.10.2021).

(“Азербайджанфильм”), а на следующий год снял фильм “Анекдот” (“Азербайджанфильм”) на тему модной в то время критики советской партноменклатуры. Оставшись на периферии азербайджанского кинематографа, в 1990 году Абрамов вместе с семьей перебрался из родного Баку, где, как утверждает азербайджанская пропаганда, никогда не было антисемитизма, на ПМЖ в Израиль. В Израиле Абрамов, по его собственному признанию, “работал какое-то время и гладильщиком, и охранником”,³ подобно основной массе репатриантов, одновременно пытаясь заниматься работой, связанной с кинематографией. Первой попыткой Абрамова вернуться в кинематограф было его участие в качестве администратора и исполнителя небольшой роли в фильме Леонида Горовца “Кофе с лимоном” (1994) о жизни новых репатриантов в Израиле. Спустя десять лет Е.Абрамов попытался вернуться в кино в качестве сценариста (совместно с Д. Коном и С. Кириенко) российско-израильского сериала “Под небом Вероны” (2004). Фильм успеха не имел и, скорее всего, дальнейшая судьба Абрамова в кинематографе была бы бесперспективной. Однако по мере укрепления израильско-азербайджанского стратегического союза и формирования азербайджанского лобби в Израиле возрастал спрос на специалистов, которые могли бы пригодиться азербайджанским лоббистам в различных сферах деятельности. Опыт Е. Абрамова оказался востребованным с созданием *АзИз*. С первых дней существования *АзИз* Абрамов стал активистом этой организации и приобрел определенную известность благодаря своему участию в проазербайджанской и антиармянской деятельности этой структуры в Израиле. По-видимому, творческих возможностей одного Ефима Абрамова оказалось недостаточно для выполнения заказа *АзИз*, и он объединил усилия с другой эмигранткой из Азербайджана, Лейлой Бегим, проживающей в Швеции.⁴

Плодом сотрудничества Л.Бегим и Е.Абрамова стала повесть “Черные подснежники”,⁵ промотированная Европейским Азербайджанским Обществом TEAS, (было зарегистрировано в Лондоне и распушено в 2018 году).⁶ В рамках организованного TEAS литературного конкурса, пьеса была объявлена победителем, “лучшим литературным произведением” из представленных на конкурс. Презентации повести на английском, русском и чешском языках были организованы при непосредственном участии *АзИз* и прошли в Израиле, США и Чехии.⁷ Отметим, что содержание этой повести, формально предназначенной для подростков, вовсе не детское, и не столько будит у подрастающего поколения сострадание к жертвам Ходжалинской трагедии, сколько возбуждает ненависть к армянам. На сайте издателя этого опуса – Фонда СТМЭГИ – книга представлена как “политический детектив” (Абрамов, Бегим: 2018). Однако данный продукт следует отнести, скорее, к фэнтези-ужасам. Авторы отличились не столько своими литературными талантами, сколько полетом фантазии в весьма специфической сфере – в подробном описании

³ См. интервью Абрамова пресс-службе СТМЭГИ https://stmegi.com/gorskie_evrei/posts/73646/efraim-abramov-v-izraile-my-poem-azerbaydzhanskije-pesni/ (дата обращения 10.11.2021).

⁴ Лейла Бегим, выпускница Азербайджанского института нефти им. М. Азизбекова, проживающая в Чехии и позиционирующая себя как писатель и поэт, достаточно подробно говорит о поддержке своей деятельности со стороны *АзИз* в своем интервью пресс-службе СТМЭГИ, <https://stmegi.com/posts/66765/leyla-begim-muzey-gorskikh-evreev-usilit-kulturnye-svyazi-mezhdu-azerbaydzhanom-i-izrailem/> (дата обращения 10.11.2021).

⁵ Абрамов Е., Бегим Л., *Чёрные подснежники* (аудиокнига), <https://stmegi.com/library/audio-books/chyernye-podsnezhniki/> (дата обращения 30.10.2021).

⁶ TEAS специализировалось преимущественно на антиармянской пропаганде, в частности, на проведении в Британии и в странах Евросоюза запущенной азербайджанским агитпропом кампании “Справедливость к Ходжалы”.

⁷ “В Праге состоялась презентация книги о Ходжалинском геноциде” <https://www.trend.az/life/culture/2861977.html> (дата обращения 10.10.2021)

жестоких пыток и издевательств, приписываемых армянам.⁸ Издание повести “Черные подснежники” было приурочено к двадцатипятилетию Ходжалинской трагедии; книга была широко растиражирована не только и не столько в Азербайджане, сколько в Европе и в Израиле, в частности, переведена на английский и чешский языки. Спустя три месяца после издания по повести была поставлена пьеса в бакинском ТЮЗе.⁹

Ещё одним плодом сотрудничества Лейлы Бегим и Ефима Абрамова стала пьеса “Мечтающие мальчики” (Абрамов, Бегим 2016),¹⁰ о встрече на том свете шехидов Апрельской войны 2016 года со своими предшественниками, убитыми в ходе Карабахской войны. Прообразом главного героя пьесы стал выпускник Азербайджанской государственной академии художеств, скульптор Самир Гачаев, погибший в ходе, начатой Азербайджаном в начале апреля 2016 года Четырехдневной войны. Важно отметить, что в пьесе хорошо отражены настроения азербайджанского общества после бесславной для Азербайджана войны 2016 года: тогда надежды азербайджанцев на возвращение в Шуши были настолько призрачными, что об этих мечтах в пьесе Е.Абрамова и Л.Бегим-Джафаровой говорят не живые люди, а призраки шахидов.

Еще один израильский автор, выступающий проводником азербайджанской и армянофобской пропаганды в Израиле – Арье Гут, автор активно распространяемого мифа об антисемитизме армян. Ему принадлежит ключевая роль в координации пропаганды, проводимой Азербайджаном в Израиле. Гут – единственный из журналистов, связанных с азербайджанским лобби Израиля, чьи статьи и выступления публикуются и транслируются ведущими англо- и ивритоязычными СМИ. Арье Гута можно было бы с полным основанием назвать рупором азербайджанской пропаганды в Израиле, но его роль в деятельности азербайджанского лобби гораздо весомее и одними публикациями, и выступлениями в СМИ не исчерпывается. Сегодня именно Арье Гут является одним из главных агентов азербайджанского влияния и координатором деятельности крупнейших пропагандистских синдикатов Азербайджана в Израиле. Уроженец Баку, 1975 г.р., А. Гут вместе с родителями переселился в Израиль в 2000 году. Женат, имеет сына. В Азербайджане он получил степень магистра на факультете международных отношений в Бакинском государственном университете, где в течение года преподавал сразу по окончании университета. В Израиле Гут защитил кандидатскую диссертацию (PhD) на тему “Фактор Азербайджана в геополитических процессах на Южном Кавказе”. Кроме русского и азербайджанского языков, Гут владеет на достаточно высоком уровне ивритом,

⁸ Не углубляясь в тему, отметим, что на подлог в деле Ходжалинской трагедии указывал независимый азербайджанский тележурналист Чингиз Мустафаев (см., в частности, *Чингиз Мустафаев о Ходжалинской трагедии* https://www.youtube.com/watch?v=IYJ_ARFTIFY&t=191s), который начал собственное расследование, но был убит при невыясненных обстоятельствах. Той же проблемой занимались чешская журналистка Дана Мазалова, болгарская журналистка Цветана Паскалева. см., например: “Дана Мазалова: Правда Ходжалы должна восторжествовать”, *Новое время*, 14.11.2017. <http://nv.am/dana-mazalova-pravda-hodzhaly-dolzha-vostorzhestvovat/> (дата обращения 08.12.2021); фильм Паскалевой “Высоты надежды” <https://www.youtube.com/watch?v=wLcsdQ4WnSk> (дата обращения 08.12.2021), прочие материалы указанных авторов. При этом стоит отметить многочисленные запротokolированные преступления против мирного населения со стороны азербайджанцев в разные периоды конфликта, в том числе [Каталог документов и свидетельств. Баку, Сумгаит, Марага, Чардахлу, Мартакерт, Бердазюр, Кировабад \(karabakhrecords.info\)](#), в частности Сумовский В. (интервью http://karabakhrecords.info/video_interviews_vladimir_sumovskiy.html) (дата обращения 08.12.2021), а также соответствующую информацию на сайте омбудсмена РА https://ombuds.am/en_us).

⁹ См., например, “A Literary Evening Commemorating the Chodjala Victims” – <https://ea-coc.com/en/2018/02/15/literarni-vecer-ripominajici-obeti-chodzaly/>; “В Праге состоялась презентация книги о Ходжалинском геноциде” – <https://www.trend.az/life/culture/2861977.html>.

¹⁰ Абрамов Е., Бегим Л, *Мечтающие мальчики* - <https://stihi.ru/2016/05/02/4454> (дата обращения 20.11.2021).

турецким и английским, что позволяет ему публиковать статьи в прессе на иврите и на английском, а также участвовать в международных акциях, круглых столах и конференциях, организуемых как в Израиле, так и за рубежом (Ахундова: 2019, 5). Карьеру в Израиле А. Гут, по его собственному признанию, начал в 2001 году в качестве переводчика с турецкого в компании по производству вафель. В своем послужном списке Гут также позиционирует себя в качестве “проектного менеджера в области высоких технологий”. Являясь членом *АзИз* со дня основания этой организации, в течение шести лет, с 2007 по 2013, Гут входил в ее правление, был пресс-секретарем. Следует отметить, с появлением А. Гута в Израиле азербайджанское влияние в этой стране вышло на качественно новый уровень. Так, вскоре после приезда Гута в Израиль комплементарные публикации об Азербайджане и армянофобские материалы вышли за рамки сугубо русскоязычного сектора израильских СМИ. Произошло это во многом благодаря Арье Гуту, который с самого начала пребывания в Израиле был политическим комментатором не только русскоязычных СМИ, в частности, девятого (*Израиль плюс*) канала израильского телевидения, но также ивритских и англоязычных СМИ в стране. Арье Гут регулярно выступает на десятом канале израильского телевидения, печатается на страницах *The Jerusalem Post*¹¹ – самой влиятельной англоязычной газеты Израиля, а также в *Маарив*, *Макор Ришон* и *Ха-Арец* на иврите (последняя является самой авторитетной среди ивритоязычных газет). Позиционируя себя экспертом по международным отношениям, Гут активно работает над созданием позитивного имиджа Азербайджана за счет представления Азербайджанской Республики в качестве мультикультурной страны и параллельно – над дискредитацией Армении путем спекуляций на якобы антисемитизме армян.

Кроме публикаций в израильских СМИ и самого активного участия в деятельности *АзИз*, Арье Гут управляет филиалами крупнейших каналов азербайджанского влияния в Израиле. Одним из них стала зарегистрированная в качестве неправительственной общественной организации структура “Международные проекты для общества” – филиал созданного в 1992 году в Азербайджане *Международного Фонда Евразия Пресс* (МФЕП). Обращает на себя внимание пункт 2.3а в уставе “Международного Фонда”, свидетельствующий об истинном предназначении этой структуры: “Организация поездок в районы боевых действий (Нагорный Карабах – прим. автора) независимых журналистов, народных дипломатов, членов и работников ФОНДА, финансирование этих поездок и страхование жизни журналистов и представителей ФОНДА во время их пребывания в районах боевых действий, а также обеспечение определенных гарантий их безопасности”.¹²

МФЕП имеет тесные деловые связи и осуществляет сотрудничество с такими организациями как ПРООН, УВКБ, Государственный Департамент США, Центр стратегических и международных исследований (США), Европейская комиссия, НАТО, Международный институт прессы, Международная федерация журналистов, “Репортеры без границ”, Международный институт безопасности журналистов, Национальное агентство по разминированию территорий Азербайджанской Республики, ряд посольств зарубежных стран в Азербайджане.¹³

¹¹ Материалы на авторской странице Ариэля Гута <https://www.jpost.com/Blogger/Arye-Gut> (дата обращения 02.12.2021) полностью отражают фокус работы автора – продвижение интересов Азербайджанской Республики и создание ее положительного имиджа у читателя, распространение арменофобии.

¹² Устав “Международного фонда Евразия пресс” <https://iepf-ngo.org/ru/about-us/23> (дата обращения 08.12.2021)

¹³ См. раздел “Общие сведения” на сайте Международного фонда Евразия пресс, <https://iepf-ngo.org/ru/about-us/22> (дата обращения 08.12.2021).

Впечатленные управленческими талантами и способностью к демагогии главного проазербайджанского пропагандиста Израила, кураторы Арье Гута в Баку, по-видимому, поручили ему заняться сферой культуры. Арье Гут дебютировал в качестве писателя, написав совместно со своим отцом, Эмиром Гутом, роман “Боль” (Гут/Гут 2016). Написанный по-русски, роман был переведен на английский (Gut/Gut 2017) и итальянский¹⁴ (Gut/Gut 2018). “Боль” – опус весьма посредственный во всех отношениях, включая пропагандистский эффект. Арье Гуту не помогло даже участие в создании романа отца, Гут Амир, некогда имевшего в Баку статус “ведущего режиссера общественно-политических программ Азербайджанского телевидения”, который “создал более 2000 телевизионных передач, написал немало сценариев и снял по собственным сценариям около 50 документальных фильмов” (Ахундова 2019; 5).

Главная тема романа – повторяемая азербайджанской пропагандой мантра о резне в Ходжалы, приписываемой армянам. И хотя в основе сюжета – встреча в Баку двух молодых людей, израильтянина и азербайджанки, главным в данном сочинении являются не романтические отношения молодых людей, а смакуемые авторами зверства, приписываемые армянам. Едва ли у читателей может вызвать доверие ложный пафос молодой азербайджанки Рои, ребенком якобы чудом выжившей во время трагедии в Ходжалы: “Никогда мне не забыть эти лица детей, женщин и стариков на фоне безмолвного неба, хладнокровно и жестоко убитых армянскими вооруженными формированиями. Никогда мне не забыть это жестокое пламя ненависти и армянского человеконенавистничества... Никогда мне не забыть эти мгновения, убившие мою душу, эти страшные и невыносимые моменты моей жизни, связанные с Ходжалы...”.¹⁵ Этот монолог широко тиражируется в медиа, а авторы уверяют, что опрашивали “живых свидетелей-ходжалинцев, переживших трагедию” (там же). Опус, объявленный в Азербайджане и в Израиле “художественно-документальным произведением”, ни на какую документальность, безусловно, претендовать не может (оставим в стороне не относящуюся к делу художественную составляющую романа). Примечательно, что куратором и редактором этого проекта выступила Мехсети Алиева из администрации президента Азербайджана. Она же взяла на себя функции промоутера данного пропагандистского продукта. Следует, впрочем, отметить, что, несмотря на многочисленные презентации, “Боль” не пользуется особым успехом ни в Израиле, ни в других странах. Тем не менее, азербайджанское лобби еврейского государства не жалеет усилий для популяризации в Израиле деятельности представителей азербайджанской журналистики и журналистов-выходцев из Азербайджана в Земле Обетованной. Эта деятельность широко освещается, прежде всего, на государственном радио Израила КАН-РЭКА и Девятом канале израильского телевидения, где в руководстве и среди журналистов доминируют выходцы из Азербайджана – активные члены *АзИз*. Материалы и интервью членов ассоциации регулярно публикуются как в израильских, так и азербайджанских СМИ.

Помимо литературы, важной составляющей азербайджанского агитпропа в Израиле являются всевозможные мероприятия, организуемые *АзИз*, прежде всего – выставки, не требующие больших расходов и, в то же время, позволяющие привлечь внимание значительного количества людей. *АзИз* организовала десятки художественных и фотовыставок, главной темой которых, как и в пропагандистских изданиях, тиражируемых под эгидой *АзИз*, является трагедия в Ходжалы. Так, в рамках перманентной кампании “Справед-

¹⁴ Примечательно, что Сандро Тетти, глава опубликовавшего в 2018 году итальянскую версию книги издательства Sandro Tetti Publishing House, с 2016 года возглавляет итальянское отделение бакинского Международного центра мультикультурализма (https://www.sandrotetteditore.it/en/chisiamo/#POINTER_editore).

¹⁵ “В Израиле издан роман “БОЛЬ”, посвященный геноциду в Ходжалы”, *Бакинский рабочий*, 5.10.2021.

ливость для Ходжалы” Фонда Гейдара Алиева и Фонда СТМЕГИ в Израиле регулярно проводятся масштабные мероприятия, представляющие трагедию в Ходжалы в азербайджанской интерпретации.¹⁶

Здесь следует отметить, что, наряду с антиармянской направленностью подобных мероприятий, *АзИз* включает в тему выставок и явно антирусский аспект – “Чёрный январь”, посвященный событиям 20 января 1990 года в Баку.

Помимо армянофобской направленности, в сфере организации художественных и фотовыставок проводились многочисленные мероприятия, призванные пробудить у зрителей сочувствие и симпатии к Азербайджану, например, выставка под названием “7+7 Чудес Азербайджана”.¹⁷

Особое место в деятельности азербайджанского лобби в Израиле занимает День Азербайджанской Республики. В этот день под эгидой *АзИз* проводятся различные мероприятия – от художественных выставок до грандиозных концертов с участием артистов эстрады. Особая роль в деятельности азербайджанского лобби в Израиле принадлежит институту городов-побратимов, являющемуся важным инструментом мягкой силы. Так, например, израильский город Кирыят-Бялик на севере Израиля стал городом-побратимом города Исмаилов в Азербайджане. Кстати, двое членов муниципалитета Кирыят Бялик – Адыль Данилов и Севин Ханукаев – из списка мэра Нахума Рогачевского, являются уроженцами Исмаилинского района Азербайджана.

Относящееся к разряду парадипломатии, побратимство городов имеет особое значение в системе международных связей любого государства, поскольку именно внешние связи муниципалитетов унитарных государств, безусловно, являются инструментом культурной и публичной дипломатии и, помимо всего прочего, создают привлекательный образ страны за рубежом. Через данный институт азербайджанское лобби вовлекает в орбиту своего влияния израильских политиков, прежде всего – муниципального уровня, и может мобилизовать общественное мнение израильских городов-побратимов на сторону Азербайджана против Армении за счет организации всевозможных культурных мероприятий. Одно только перечисление политиков местного уровня, тесно сотрудничающих с *АзИз*, уже даёт чёткое представление о степени влияния азербайджанского лобби как в высших эшелонах власти в Израиле, так и на периферии страны. Среди них: мэр города Маалот-Таршиха¹⁸ Аркадий Померанц, первый вице-мэр Йокнеама Роман Перес, заместители мэров в городах Кирыят-Ям, Тират-Кармель, Нешер, Афулы, Акко, Кирыят-Гата, Сдерота и Кирыят-Бялика Адам Амилов,¹⁹ Эмиль Чайковский, Михаил Баркан (последний за поддержку *АзИз* был назначен первым секретарем посольства Израиля в Азербайджане), бывший заместитель мэра Сдерота, а ныне депутат Кнессета Марк Ифраимов. Во всех этих городах при поддержке вышеуказанных муниципальных политиков действуют отделения *АзИз* либо филиалы Азербайджанского культурного центра в Израиле.

¹⁶ См., в частности, “В Израиле в День памяти жертв резни прошла онлайн-конференция *Справедливость к Ходжалы!*”, СТМЕГИ [https://stmegi.com/posts/86927/v-izraile-v-den-pamyati-zhertyv-genotsida-proshla-onlayn-konferentsiya-spravedlivost-k-khodzhaly/-/](https://stmegi.com/posts/86927/v-izraile-v-den-pamyati-zhertyv-genotsida-proshla-onlayn-konferentsiya-spravedlivost-k-khodzhaly/) (дата обращения 08.12.2021). Более подробно о подобных мероприятиях <https://stmegi.com/search/?q=справедливость+для+ходжалы>

¹⁷ “7+7 чудес Азербайджана в Израиле”, *Спутник Азербайджана* 23.11.2016 <https://az.sputniknews.ru/20161123/7-cudes-azerbaydjana-v-izraile-407830650.html> (дата обращения 08.12.2021).

¹⁸ Маалот-Таршиха – город на севере Израиля со смешанным еврейским и арабским населением, общая численность которого составляет чуть более двадцати тысяч человек. Город является побратимом азербайджанского города Губа – единственного города в Азербайджане, где до сих пор сохранился еврейский квартал.

¹⁹ Город является побратимом города Шемаха в Азербайджане.

Важное место в деятельности азербайджанского лобби занимают праздничные мероприятия и концерты. Такие мероприятия предназначены, прежде всего для того, чтобы собрать вместе максимальное количество людей. В этом отношении особое значение имеют бесплатные концерты, организуемые ассоциацией *АзИз*. Регулярное проведение подобных мероприятий позволяет организаторам сформировать из постоянных посетителей концертов особый ресурс, который можно было бы в дальнейшем использовать в политических целях, прежде всего, в интересах тесно связанной с азербайджанским лобби партии НДИ (“Наш дом Израиль”, возглавляемая известным израильским политиком Авиغدором Либерманом) во время выборов и для подготовки проазербайджанского общественного мнения в Израиле. Как было отмечено в отчете *АзИз*, “За годы после II съезда международной ассоциацией *АзИз* организованы десятки праздничных концертов”,²⁰ в которых, помимо азербайджанских, активное участие принимали также и израильские артисты. Своего рода “отделом кадров” при подборке творческого персонала для организации концертных мероприятий азербайджанского лобби выступает возглавляемый Шаулем Симан-Тов (Шамиль Агаев) Центр “Шлоуми”, который занимается в основном записью на аудиодиски литературных произведений горских евреев и организацией презентаций, так или иначе связанных с Азербайджаном.²¹ Оба вида деятельности целиком финансируются Германом Захарьяевым через его Фонд СТМЭГИ. О самом Шауле Симан-Тове известно следующее: “Видный деятель общины горских евреев. Интернет-деятель: администратор, создатель таких сайтов, как *Druzya.com* (2004) и *aksakal.info*. Принимает деятельное участие и в других горско-еврейских сайтах, пишет для самого популярного горско-еврейского сайта *isroil.info* а также для *stmegi.com*. В Израиле с двухтысячного года, репатрировался уже имея опыт журналистской работы – печатался в бакинской прессе с 1989 года. В 1990 году выпускал самиздатовский журнал “Прок”, а в 1992 году – официально, “Меломан”. В Израиле печатался в “Кавказской газете”, в которой с сентября 2007 является членом редакционной коллегии, и альманахе “Мирвори”. Член Союза писателей горских евреев Израиля с 2007 года, с июня 2008 года – секретарь этой организации. В июле 2007 года Шауль Симан-Тов стал членом правления Комитета по культуре и искусству Международной ассоциации Израиль-Азербайджан *АзИз*”.²²

По сути, от Шауля Симан-Това (Шамиля Агаева), в силу занимаемого им в структурах азербайджанского лобби положения и рода деятельности, во многом зависит карьерный рост того или иного местного функционера. Как уже отмечалось, в концертах под эгидой *АзИз* принимают участие известные и молодые артисты – как выходцы из Азербайджана, так и уроженцы Израиля. Среди них – народная артистка, лауреат государственной премии Азербайджана Дина Тумаркина, 1932 г.р., родившаяся в Одессе и проживавшая в Баку с 1955 года, где она играла на сцене Бакинского театра русской драмы и вела передачи на местном ТВ. С 1990 года Д. Тумаркина проживает в Израиле.

Одним из популярных исполнителей, связанных с азербайджанским лобби в Израиле, является горский еврей, уроженец Баку Сеня-Салман Рабаев.²³ Рабаев закончил экономический факультет Института нефти и химии им. Азизбекова, работал начальником

²⁰ Отчетный доклад Правления международной ассоциации Израиль-Азербайджан “АзИз” за отчетный период между съездами. III съезд ассоциации “АзИз” <http://aziznews.ru/news/aziz/5502-iii-sezd-associacii-aziz.html> (дата обращения 21.01.2020).

²¹ См., в частности: Ильгуляев З., “Шауль Симан-Тов: ‘У меня дедушки ширванские...’”, *Еврейский журнал*, <https://jewishmagazine.ru/articles/intervyu/shaul-siman-tov-u-menya-dedushki-shirvanskie-babushki-gubinskie-a-ya-pozhaluy-bakinskiy/> (дата обращения 21.01.2020).

²² Страница Шауля Симан-Това на сайте “Циклопедия”: http://cyclowiki.org/wiki/%D0%A8%D0%B0%D1%83%D0%BB%D1%8C_%D0%A1%D0%B8%D0%BC%D0%B0%D0%BD-%D0%A2%D0%BE%D0%B2 (дата обращения 21.01.2020).

²³ О нем на сайте СТЕМГИ: <https://stmegi.com/tags/senya-salman-rabaev/>.

планового отдела на одном из предприятий Баку. В начале 90-х годов прошлого века переехал на ПМЖ в Израиль, где переквалифицировался в налогового инспектора. Одновременно подрабатывал на свадьбах и торжествах у горских евреев игрой на кеманче, записывает диски с песнями собственного сочинения. Выступает на концертах, организуемых ассоциацией *АзИз*. Сотрудничество с *АзИз* для местных артистов может стать трамплином в политику. Например, частый участник организуемых *АзИз* мероприятий популярный исполнитель Томер Алиев был назначен главой отделения *АзИз* в Нетании, причем объявил эту новость прямо во время очередного концерта сам председатель *АзИз* Лев Спивак.

Своей карьерой обязан *АзИз* и Мануэль Исаков²⁴ – также горский еврей, уроженец Баку, в 18-летнем возрасте репатриировавшийся в Израиль. По окончании школы и службы в израильской армии Исаков окончил колледж, но по профессии работать не стал. Не имея специального музыкального образования (М. Исаков посещал в Баку музыкальную и танцевальную школы), Исаков, тем не менее, с юных лет увлекался авторской песней. В 2005 году был издан его первый альбом под названием “Счастливый миг”. Слава пришла к нему во многом благодаря *АзИз*, которая с момента своего создания в 2007 году остро нуждалась в творческих кадрах для проведения массовых акций и мероприятий культурного характера. В 2007 году в Израиле вышел альбом Мануэля Исакова “Райский Сад” на музыку Эльчина Иманова – лауреата фонда Стмэги и на слова Шауля Симан-Това (см. выше). С этого времени у Исакова регулярно выходят новые альбомы: в 2008 году – “Новый Год”, в 2009 – “Турецкие Хиты” и т.д. В 2012 году Исаков впервые выступил с сольным концертом в Израиле. В 2015 году М. Исаков был привлечен для создания клипа на свою песню под названием “Yehudimehlesli” (“Еврейские Дворы”). Съёмки проходили в Баку. Целью клипа являлось пробудить у зрителей ностальгию по еврейскому Баку. Исполнитель гастролирует в России, США, Канаде, Англии, Германии, Азербайджане, имеет награды и дипломы, в том числе за участия в благотворительных концертах горско-еврейской общины и является постоянным участником мероприятий, проводимых ассоциацией *АзИз*.

Финансовые и политические возможности позволяют азербайджанскому лобби в Израиле использовать в своей деятельности и действительно талантливых и популярных в Израиле и за его пределами исполнителей.²⁵

В целом же, обращает на себя внимание низкое, как правило, качество продукции, производимой ангажированными Азербайджаном представителями творческих профессий. Так, именно низкий литературный уровень работ, предлагаемых читателю под видом художественных произведений, раскрывает подлинную, пропагандистскую, суть этих изданий, по сути, не имеющих отношения к литературному творчеству.

Таким образом, для достижения своих целей азербайджанское лобби Израила весьма умело и эффективно использует инструменты мягкой силы, создав отлаженную систему воздействия на общественное мнение еврейского государства.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Амелина Я. (2010), “Азербайджанское лобби в РФ и российские проводники его интересов: идеологический аспект”, *Регион и мир* 1: 12-19.
- Ахундова Э. (2019), “Арье Гут и его любовь к Азербайджану: ‘Считаю это своей жизненной миссией’”, *Бакинский рабочий*,

²⁴ О нем на сайте СТЕМГИ: <https://stmegi.com/faces/manuel-isakov/>.

²⁵ Один из немногих подобных примеров – Анастасия Козакова, уроженка Украины, проживающая в Израиле с 1990. Обладательница многих престижных премий на всеизраильских и международных музыкальных конкурсах, певица участвует во многих телевизионных программах на израильском и зарубежном телевидении и часто выступает на мероприятиях, организуемых *АзИз*.

- <http://www.anl.az/down/meqale/bakrabochiy/2019/may/652359.htm> (дата обращения: 06.07.2021).
- Белоусов А.Б. (2004), *Лоббизм как политическая коммуникация* (дисс. на соискание степени канд. полит. наук (на правах рукописи), Екатеринбург.
- Гут Амир/Гут Арье (2016), *Боль*, Тель-Авив.
- Малько А. (1995) “Лоббизм”, *Общественные науки и современность*, 4, Москва: 58-65, https://ecsocman.hse.ru › data › 006_Lobbizm (дата обращения: 08.07.2021 г.).
- Ружанский В. (2020), “Азербайджанское лобби Израиля: Генезис, ресурсы и основные направления деятельности”, *Вестник общественных наук НАН РА*, 1, Ереван: 114-143.
- Субочев В.В. (2012), “Лоббизм как особое средство процессуально-правового регулирования”, *Формирование навыков решения сложных этических ситуаций на основе устойчивых этических ориентиров и моделей решения этических коллизий в профессиональной деятельности и коммуникации сотрудников органов и учреждений юстиции (Материалы международной молодежной научной школы)*, Москва: 55-73.
- Gut Amir/Gut Arye (2017), *Pain*, Tel-Aviv, 2017.
- /—— (2018), *Il Dolore*, Rome, 2018.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ

- Милана Илюшина** – Аббасидские халифы в Каире. [**Milana Ilyushina** – The Abbasid Caliphs in Cairo]-----5
- Шахбан Хапизов, Рамазан Абдулмажидов, Айк Акопян** – К вопросу о раннем этапе распространения христианства в Дагестане (на основе армянских источников). [**Shakhban Khapizov, Ramazan Abdulmashidov, Hayk Hakobian** – On the Early Stage of the Spread of Christianity in Dagestan (According to the Armenian Sources)]-----15
- Шахбан Хапизов, Лусине Туманян** – Дербент в армянских источниках. [**Shahban Khapizov, Lusine Tumanian** – Derbent in the Armenian Sources]-----27
- Самвел Маргарян** – Дезинтеграция государственной системы Золотой Орды к концу XIV века. [**Samvel Margarian** – Disintegration of the Golden Horde by the End of the XIV Century]-----37
- Ион Гуменный** – Армянская община Хынчешти и ее связь с семьёй Манук-Бея. [**Ion Gumenai** – The Armenian Community of Hinceshti and its Connection with the Manuk-Bey Family]-----47
- Гоар Мхитарян** – Этнополитическая картина Шемахи в XVIII веке: Опыт исторической реконструкции. [**Gohar Mkhitarian** – Ethnopolitical Situation in Shamakhi in the XVIII Century: An Attempt of Historical Reconstruction]-----57
- Кристине Костилян** – Вопросы административной структуры государства Надир-Шаха на примере входящих в его состав областей Закавказья. [**Kristine Kostikian** – The Administrative Structure of the Nadir Shah's State]-----69
- Анаит Карташян** – Интеграция немусульман в «Османский социум» с использованием реформ в сфере образования в 1839-1876 гг. [**Anahit Kartashian** – Integration of Non-Muslims into the “Ottoman Society” through the Educational Reforms of 1839-1876]-----81
- Нугзар Тер-Оганов** – Политические мемуары И.Я. Коростовца *Персидские Арабески* об англо-русских отношениях и политике России в Персии в 1913-1929 гг. [**Nugzar Ter-Oganov** – Political Memoirs of I.J. Korostovetz *Persian Arabesques* on British-Russian Relations and Russia's Policy in Persia in 1913-1929]-----91
- Ваге Гарибян** – К вопросу об историографии мадхвов. [**Vahe Gharibian** – On the Historiography of the Madhvas]-----109
- Цовинар Киракосян** – К истории изучения народа заза. [**Tsovinar Kirakosian** – On the Historiography of the Zaza People]-----115

ЭТНОГРАФИЯ И РЕЛИГИЯ

- Гарник Асатрян** – Мысли об автохтонности и этностроительстве. [Garnik Asatryan – Thoughts on Autochthony and Ethnic Construction]-----123
- Руслан Сефербеков** – Традиционное и новое в современной культуре питания сельского населения Дагестана. [Ruslan Seferbekov – Tradition and Innovation in the Modern Nutrition Culture of the Rural Population of Dagestan]-----133
- Самвел Мкртчян** – Празднично-обрядовая культура армян в контексте половозрастного и образовательно-профессионального факторов. [Samvel Mkrtchyan – Armenian Festive and Ritual Culture in the Context of Gender-Age and Educational-Professional Factors]-----149
- Виктория Аракелова** – Несуфийские беседы: Суфийские святые в езидской традиции. [Victoria Arakelova – Non-Sufi Conversations: Sufi Saints in the Yezidi Tradition]-----157

ЯЗЫК

- Гарник Асатрян** – К истории лексики персидского языка: Термины, обозначающие “свекровь”/“свекор” и “теща”/“тесть”. [Garnik Asatryan – On the History of the Persian Lexicon: Terms denoting “Mother-in-Law” and “Father-in-Law”]-----163
- Амир Зейгами** – Этноним «рус» в классической персидской литературе и иранской историографии. [Amir Zeyghami – The Ethnonym “Rus” in Classical Persian Literature and Iranian Historiography]-----167
- Шушаник Айвазян** – Категория падежа в мамлюкско-кыпчакском языке по *Китаб аль идрак ли лисан аль атрак* Абу Хайяна Аль Гарнати. [Shushanik Ayvazian – Case Category in the Mamluk-Kypchak Language according to *Kitab al Idrak li Lisan al Atrak* by Abu Hayyan Al Garnati]-----171

ПОЛИТИКА

- Владимир Ружанский** – Мягкая сила в деятельности азербайджанского лобби Израиля. [Vladimir Ruzhansky – Soft Power in the Activities of the Azerbaijani Lobby of Israel]-----175