

*Данный том “Трудов ИВ РАУ” посвящается
55-летнему юбилею
Ректора РАУ профессора Армена Размиковича Дарбиняна,
инициатора и вдохновителя новых начинаний
в науке о Востоке в Армении*

*This volume of the “Research Papers from the
Institute of Oriental Studies, RAU” is dedicated to
Professor Armen R. Darbinian,
Rector of Russian-Armenian University, the inspirer
of new initiatives in the Oriental Studies in Armenia,
on the occasion of his 55th Birthday*

CAUCASO-CASPICA

IV

CAUCASO-CASPICA

Труды Института востоковедения Российско-Армянского
университета, Ереван

Выпуск IV
2019

Под редакцией
ГАРНИКА АСАТРЯНА

Российско-Армянский университет
Ереван
2019

УДК 93/94: 008
ББК 63.3+71

Издание утверждено к печати

Редакционно-издательским советом Российско-Армянского университета и
Ученым советом Института востоковедения РАУ

Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-Армянского университета, Выпуск IV(2019)/ Под редакцией Гарника Асатрянна.– Ер.: Изд-во РАУ, 2019.- 320ст.

Caucaso-Caspica IV – очередной выпуск международной рецензируемой Серии, содержащей научные статьи по вопросам истории, языка и литературы, культуры, 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 – ученых из разных стран. В данный том включен также монографический труд известного американского востоковеда и культуролога Джеймса Расселла на английском языке с русской аннотацией.

УДК 93/94: 008
ББК 63.3+71

*Данный том издан при поддержке Института автохтонных народов
Кавказско-Каспийского региона, Ереван.*

ISBN 978-9939-67-244-1

© Издательство РАУ, 2019

CAUCASO-CASPICA

RESEARCH PAPERS FROM THE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
RUSSIAN–ARMENIAN UNIVERSITY, YEREVAN

Volume IV

2019

Edited by
GARNIK ASATRIAN

Russian-Armenian University
Yerevan
2019

Редакционная коллегия

Виктория Аракелова (заместитель главного редактора, 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), Максим Васьков (Ростов-на-Дону),
Йост Гипперт (Франкфурт), Махмуд Джафари-Джонейди (Тегеран),
Чакир Джейхан-Суварии (Стамбул),
Евгений Зеленев (Санкт-Петербург), Анна Красновольска (Краков),
Ерванд Маргарян (Ереван), Ирина Начкебия (Тбилиси),
Надере Нафиси (Тегеран), Петер Николаус (Вена),
Антонио Панаино (Болонья), Джеймс Расселл (Гарвард),
Георгий Саникидзе (Тбилиси), Тамерлан Салбиев (Владикавказ),
Нугзар Тер-Оганов (Тель-Авив), Мехди Хосейни-Тагиабад (Тегеран),
Шахбан Хапизов (Махачкала), Вольфганг Шульце (Мюнхен)

Ответственный за выпуск

Гагик Саргсян

Редакционная группа

Анна Габриелян, Гоар Акопян, Амир Зейгами,
Рубен Тащян, Цовинар Киракосян, Шушан Айвазян

ТЕОРИЯ ДЖИХАДА И ЕЕ ЭВОЛЮЦИЯ В ДООСМАНСКИЙ ПЕРИОД

Евгений Зеленев
Милана Илюшина

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

Abstract

The premises of jihād in the form of ideas and practices arose at an early stage of Islamic history during the life of the Prophet Muḥammad. Jihād was of great importance in the early Islamic wars, beginning in 630 and during the reign of the Umayyad dynasty (661-750). The classical concept of caliphate, which formed during the ‘Abbāsīd period, evolved under the influence of circumstances. Around the middle of the 10th century the institute of sultan power gained more popularity and wider distribution. It could coexist in parallel with the caliphate institution within the framework of one Islamic state, in which a separation of military-political and religious power arose to some extent. Sultan could not single-handedly declare jihād without the sanction of caliph, and caliph did not possess the military-political power to exercise his right to conduct jihād. Since that time, two issues of Islamic law have become relevant: who and how can declare jihād (primarily military), and also against whom such jihād can be directed.

Sultanate of Baḥrī Mamlūks (1250-1382) was formed during the confrontation between Muslims and crusaders and Mongols, therefore the answers to the questions who can declare jihād and against whom it can be directed were then more or less obvious: the Christian crusaders were the enemies of Islam without distinction directions and sects, as well as pagan Mongols. The defeat of the army of Louis IX in 1250 and the victory at ‘Ayn Jālūt in 1260 allowed the Mamlūks to seize power and become the legitimate and full-fledged rulers of Egypt and Syria. The destruction of the remnants of the crusader possessions in the Middle East and the successful resistance to the attacks of the Mongols brought to the Baḥrī Mamlūks the glory of the Muslim defenders. The idea of jihād became a key element of the ideology of Mamlūk sultans and was aimed at strengthening the legitimacy of their power.

In the Mamlūk period (1250-1517), jihād as a teaching retained its connection with the most important Islamic values embodied in the concepts of “justice” (*al-‘adāla*) and “truth” (*al-ḥaqq*). It was the connection with the concepts of “justice” and “truth” that gave the actions called jihād, both in the military and non-military spheres of society, an unconditional moral priority over all other actions and deeds. Anyone who knew how to use the jihād doctrine as a means received in his hands a powerful tool for manipulating the consciousness of believers in their own political interests, regardless of what moral principles he was guided by.

Keywords: *Islam, Jihād, Liminality, Mamlūks, Crusaders*

Аннотация

Статья посвящена изучению развития теории джихада в доосманский период. В первой части работы представлены ключевые аспекты феномена джихада в VII-XIII вв. Затем авторы переходят к исследованию теории джихада и особенностям применения ее на практике в Египте и Сирии в XIII-XV вв., при этом особое внимание уделяется трудам выдающихся мыслителей мусульманского позднего Средневековья – Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), Ибн Халдуна (ум. в 1406 г.), Ибн Касира (ум. в 1373 г.), Ибн ан-Наххаса (ум. в 1411 г.) В качестве существенной характеристики теории джихада в черкесский период мамлюкской истории (1382-1517) выделена трактовка джихада как *farḍ al-‘ayn* – личной обязанности каждого мусульманина.

Важное место в учении джихада в мамлюкский период сохраняют понятия “справедливость” (*al-‘adāla*) и “истина” (*al-ḥaqq*), в которых воплощаются базовые исламские ценности. Связь с этими понятиями обеспечивала любым действиям в рамках джихада безусловный моральный приоритет над всеми другими действиями и поступками.

Для изучения идеологии джихада в мамлюкский период и ее влияния на мусульманскую общину используются отдельные положения теории лиминальности, которая определяется как переходный период, “пороговое состояние”, связанное с изменением социального статуса, ценностей, идентичности, самосознания личности и общества.

Ключевые слова: *Джихад, Ислам, Лиминальность, Крестоносцы, Мамлюки*

Для современных исламских радикальных теоретиков и смыкающихся с ними террористов-практиков – “исламских революционеров” - джихад – это главный идеологический инструмент, с помощью которого осуществляется морально-этическая, идеологическая и политическая поляризация отдельных исламских групп, локальных элит и исламского религиозного сообщества в целом.

Между тем, существует целый ряд мусульманских и немусульманских интерпретаций джихада. Корневая основа арабского слова *jahd* (старание), от которого происходит понятие джихад, употребляется в Коране сорок один раз, но лишь в десяти случаях речь идет именно о ведении войны, в остальных случаях употребления слов с корнем *jhd* речь идет о служении Всевышнему. Строго говоря, из всех случаев употребления корня *jhd* в Коране не следует какой-либо целостной доктрины или даже ясной концепции.

Предпосылки формирования теории джихада возникли на ранней стадии исламской истории, но ни при Праведных халифах (632-661), ни в последующий период джихад не представлял собой целостного учения. Еще в 657 г. военный конфликт между ‘Али (656-661) и Му‘авией (661-680) привел к расколу исламского сообщества на три группы — суннитов, шиитов и хариджитов. В дальнейшем каждая из трех групп сформировала свои принципы джихада, в том числе и для борьбы друг против друга. Теория и практика джихада неоднократно модифицировались, менялись его цели, объекты и формы, в том числе и у суннитов, о которых преимущественно пойдет речь в этой статье.

Теория джихада, нередко, догоняла практику, корректировала ее, но не шла впереди: практика джихада, как правило, нуждалась в постфактумном теоретическом обосновании. Самое главное: на каждом этапе истории джихад должен был иметь и имел вполне определенный приоритетный объект приложения (кочевников-язычников, византийских христиан и иранских зороастрийцев, крестоносцев-католиков, колонизаторов — французских, русских, английских и т. п.). Теоретики джихада, как правило, не вели поиск врага — объект для применения джихада, обычно, находился сам собой, но были периоды, которые мы называем состоянием лиминальности (пороговое, переходное положение исламской уммы, предшествующее ее вступлению в новое качество), когда целеположения в рамках доктрины джихада оказывались размыты, и требовалось время для их формирования и последующей корректировки в режиме,

если так можно выразиться, тонкой настройки (Зеленев 2019; Waghid 2011: 2-13). Смена приоритетов в джихаде происходила весьма болезненно, сопровождалась расколами в исламской умме, даже гражданскими войнами внутри мусульманского сообщества.

На протяжении всей истории ислама единства мнений по поводу интерпретации джихада в исламском сообществе (и за его пределами тоже) не существовало. Джихад понимают как комплекс доктрин и видов практик, которые фокусируются на насилии и ведении войн. Наряду с этим имеются и более широкие трактовки и практики джихада, которые распространяются как на военные, так и на невоенные области, причем их выбор интерпретаторами джихада осуществлялся и сегодня осуществляется весьма произвольно и прагматично.

Расширенное понимание джихада формировались в исламе постепенно, в том числе и под влиянием суфизма. Джихад стали понимать как внутреннее самоусовершенствование на пути к Богу (*fi sabīli-l-Lāhi*). Возникло представление о четырех типах джихада: меча (вооруженная борьба с неверными, падшему в которой уготовано вечное блаженство в раю), сердца (борьба с собственными дурными наклонностями), языка (повеление одобряемого и запрещение порицаемого) и руки (принятие дисциплинарных мер в отношении преступников и нарушителей норм нравственности). Основание для такого толкования служили приписываемые пророку Мухаммаду слова: “Мы вернулись с малого джихада, чтобы приступить к джихаду великому” – духовное самосовершенствование объявляется великим джихадом, а война с неверными – малым джихадом (Сагадеев 1991). Концепция “великого джихада” (*al-jihād al-ʾakbar*) была разработана сирийским ученым ас-Сулами (ум. в 1106 г.) (Christie 2015).

Современные мусульманские теоретики джихада как радикального, так и умеренного толка (максималисты и минималисты по терминологии Юсефа Вахида (Waghid 2011: 5–8, 34-37) черпают материал для идей в трудах своих предшественников – ученых раннего и позднего Средневековья, Нового и Новейшего времени, в том числе у мыслителей мамлюкской эпохи – Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), Ибн Халдуна (ум. в 1406 г.), Ибн Касира (ум. в 1373 г.), Ибн ан-Наххаса (ум. в 1411 г.). Именно поэтому изучение этого периода с точки зрения того, какую роль в эту эпоху играла доктрина джихада и что тогда понимали под этим понятием, представляется актуальной задачей.

Несмотря на то, что мамлюкская идеология джихада в различных ракурсах рассматривалась в некоторых статьях и монографиях западных и арабских исследователей (ʿĀshūr 1995; Fuess 2014; Frenkel 2011; Hillenbrandn 2009; Petry 1991), в изучении этой темы все еще имеются существенные лакуны. В данной статье мы исследуем некоторые специфические направления развития теории джихада в Султанате мамлюков, и, применяя теорию лиминальности, пытаемся выявить роль сформировавшихся на основе этой теории новых акцентов в идеологии джихада в судьбе самого мамлюкского государства. Три части статьи соответствуют задачам исследования:

рассмотреть феномен джихада в домамлюкский период истории ислама;

выявить преемственность Султаната мамлюков с предшествующими эпохами в вопросе разработки теории и применения на практике методов джихада;

выделить наиболее существенные характеристики в развитии теории и идеологии джихада в *бахритский* (1250-1382) и *бурджитский* (1382-1517) периоды правления мамлюкских султанов.

Генезис теоретического и практического джихада в домамлюкский период истории ислама. Упоминание о джихаде есть в Коране и ранних исламских текстах, однако они не составляют какой-либо целостной доктрины или даже ясной концепции (Bonner 2006: 22). Поэтому примерно до середины VIII в. следует говорить лишь о предпосылках формирования теории джихада, а не о самом учении.

Предпосылки создания целостной теории джихада в форме идей и практик возникли на ранней стадии исламской истории еще при жизни пророка Мухаммада. О применении силы Мухаммаду пришлось думать после 622 г. в Медине, когда он приступил к созданию государства и столкнулся с конкуренцией христиан и особенно иудеев, а также начал вооруженную борьбу с Меккой (Robinson 2011: 190). Результатом комбинированного развития исламского духовного учения и военной кампании во имя этого учения стало создание ранней арабо-исламской государственности — халифата (Djaït 1989), а также концепции уммы — исламского сообщества разного масштаба — от локального (в рамках одного государства и даже его частей, к которым чаще применяется понятие “джама‘ат”), до общемировой исламской уммы (Ahmed 1975; Denny 2000). Доктрина джихада занимает третье место, замыкая и объединяя эту триаду выдающихся исламских политико-правовых учений, придавая ей системный характер.

Джихад имел большое значение в ранних исламских войнах, начиная с 630 г. и во время правления династии Омеййадов (661-750). Омеййады основали “империю джихада”, репутация которой всецело зависела от военных успехов (Blankinship, 1994). У истоков имперской теории джихада стоял ал-Авза‘и (ум. в 774 г.), который поддерживал идею о том, что Омеййадские халифы должны с помощью исламских законов создавать теоретическую правовую основу для практического джихада (Abū Yūsuf 1938: 1-2, 20).

Сменившие Омеййадов Аббасиды (750-1258) предпочли экспансии государственно-правовую консолидацию, границы с христианскими государствами постепенно стабилизировались, но внутри мусульманского мира у Аббасидов появились серьезные идеологические и политические соперники: в середине X в. существовало уже три халифата: Аббасидов в Багдаде, Омеййадов в Испании (929-1031) и Фатимидов (909-1171) в Египте (Hillenbrand 2009: 93-94). Каждый из халифов имел право объявлять джихад и возглавлять созданную под знамена джихада армию даже для войны друг с другом.

Крестоносная агрессия на Ближнем Востоке X-XIII вв. и христианская Реконкиста в Испании VIII-XV вв. поставили перед Фатимидами, испанскими Омеййадами, в меньшей степени багдадскими Аббасидами вопрос о реконструкции

джихада в его первоначальном виде — как обоснование войны с иноверцами-христианами. Именно под влиянием крестовых походов сирийский ученый ас-Сулами написал одну из первых книг на тему джихада (Zakkār 2007: 13). Войны с крестоносцами длились беспрецедентно долго — почти три века, позволив джихаду занять центральное место в исламской правой доктрине (Bonner 2006: 137-138), стать учением, которое было направлено на укрепление важнейших исламских ценностей, воплощенных в таких понятиях как “справедливость” (*‘adāla*) и “истина” (*al-ḥaqq*).

Именно связь с понятиями “справедливость” и “истина” давала действиям, именуемым джихад (военным и невоенным), безусловный моральный приоритет над всеми другими действиями и поступками. Участник джихада, особенно погибший, наделялся свойством безгрешности, что делало джихад уникальным механизмом сакрализации личности в исламе (Afsaruddin 2013: 95-115). Тот, кто пользовался доктриной джихада как средством — имам, халиф, султан, муфтий и т.д., — получал в руки мощнейший инструмент манипуляции сознанием верующих в собственных политических интересах вне зависимости от того, какими моральными принципами он при этом руководствовался. Благодаря джихаду и его теоретическим модификациям в сознании мусульман возникали простые и понятные образы миропонимания, делавшие мусульман “знающими” по сравнению с теми, кто такими образами не обладал.

Одним из таких образов было представление о том, что классическое исламское государство строилось на основе монистической теории халифата, объединявшей всех без исключения мусульман в рамках одного государства под властью одного правителя. В перспективе это государство должно было охватить весь мир. Реальность внесла свои коррективы. С началом арабских завоеваний VII-VIII вв. к мусульманам пришло осознание того, что какое-то время Миру ислама (*Dār al-Islām*) будет противостоять враждебно настроенное к исламу немусульманское окружение — Мир войны (*Dār al-Ḥarb*). Считалось, что *Dār al-Islām* объединяет все мусульманское население мусульманских стран и тех немусульман (*ahl al-dhimma*), которые добровольно приняли на себя исламское государственно-политическое главенство в обмен на уплату особого налога — джизьи. В теории *Dār al-Islām* находился (и находится) в состоянии постоянного джихада — религиозной борьбы с *Dār al-Ḥarb*. Джихад был и остается инструментом трансформации *Dār al-Ḥarb* в *Dār al-Islām* с целью универсализации ислама и создания всемирного исламского государства (Hillenbrand 2009: 97). Отказ от выполнения коллективной обязанности (*farḍ al-kifāya*) участвовать в священной войне против неверных — немусульман, рассматривался как мятеж. Поощрялось добровольное (вне рамок официального джихада) вступление в ряды воинов-гази на основе принципа *farḍ al-‘ayn* — джихада как индивидуальной обязанности — во фронтальных районах, пограничных с враждебными немусульманскими владениями. Так джихад стал основой исламского международного права, регулирующего взаимоотношения мусульман с немусульманами (Har-El 1995: 9). Позднее возникло отдельное направление внутри мусульманского права *siyar*, регламентировавшее отношения мусульман с немусульманским миром (Khadduri 1955: 46-48).

Классическая концепция халифата, которая сформировалась в аббасидский период, эволюционировала под влиянием обстоятельств. Примерно с середины X в. получил распространение институт султанской власти. Он мог сосуществовать параллельно с институтом халифата в рамках одного исламского государства, в котором до некоторой степени возникало разделение военно-политической и религиозной власти. Султан не мог единолично без санкции халифа объявить джихад, а халиф не обладал военно-политической силой, чтобы реализовать свое право на ведение джихада. С этого времени актуальными стали два вопроса исламского права: кто и каким образом может объявлять джихад (прежде всего военный), а также против кого такой джихад может быть направлен. Четкие и ясные ответы на эти вопросы в среде исламско-правовой элиты гарантировали стабильность исламскому государству — султанату-халифату, и единство исламского сообщества — уммы. Любые же неясности и тем более разногласия по этим вопросам порождали дестабилизацию государственной власти, раскол и поляризацию уммы, ввергая ее в состояние лиминальности: “поиска” и корректировки образа врага, корректировки самоидентичности, реконструкции иерархии ценностей и др.

Доктрина и практика джихада в мамлюкскую эпоху. Султанат мамлюков *Бахри* был образован в период противостояния мусульман с крестоносцами и монголами, поэтому ответы на вопросы кто может объявлять джихад и против кого он может быть направлен, были тогда более-менее очевидны: врагами ислама были крестоносцы-христиане без различия направлений и сект, а также монголы-язычники. Разгром армии Людовика IX в 1250 г. и победа при ‘Айн Джалуте в 1260 г. позволила мамлюкам захватить власть и стать законными и полноправными правителями Египта и Сирии. Уничтожение остатков крестоносных владений на Ближнем Востоке и успешное противодействие нападениям монголов принесла мамлюкам *Бахри* славу защитников мусульман. Идея джихада стала ключевым элементом идеологии мамлюкских султанов и была направлена на укрепление легитимности их власти (Fierro 2010: 3). В начальный период правления мамлюков (XIII в.) идея джихада развивалась наиболее динамично, и свидетельства этому находятся в памятниках самого разного характера – от монументальных надписей до многочисленных сочинений о джихаде (Hillenbrand 2009: 231, 238).

К началу *бурджитского* периода ситуация изменилась. В 1291 г. ал-Ашраф Халил (1290-1293) довершил разгром и изгнание крестоносцев с Ближнего Востока, взяв и разрушив крепость Акка. Джихад против крестоносцев-христиан на Ближнем Востоке перестал быть в прежней степени актуальным еще и потому, что в 1261 г. Михаил VIII Палеолог (1259-1261) при поддержке генуэзцев, а также жителей Константинополя ликвидировал Латинскую империю крестоносцев, возникшую после четвертого крестового похода (1202-1204), направленного венецианцами против Византии (Зеленев 2007: 114; Clari 2004:). Более чем скромные владения Византии на Ближнем Востоке после 1261 г. перестали быть базой крестоносного вторжения и не представляли угрозу для мусульманских правителей Ближнего Востока. Между

мамлюкским султаном Байбарсом (1260-1277) и императором Византии Михаилом VIII был заключен мирный договор, что сделало восточное христианство в определенной мере союзником мамлюков в борьбе с остатками крестоносцев – приверженцев западного христианства (Holt 1995: 23-24). Широко известен такой эпизод: в 1269-1270 г. монгольский предводитель Менгу-Тимур (1266–1280) отправил свои войска в Константинополь “из-за вражды с патриархом”. Когда армия подошла к стенам города, посол мамлюкского султана в Византии вступил в переговоры с монгольским главнокомандующим. Он заявил, что мамлюкский султан Байбарс заключил мир с Менгу-Тимуром, а византийский император – союзник Байбарса, и после этого сказал: “Идите прочь отсюда!”. В результате монголы отступили (al-Manṣūrī 1998: 126).

В прежней форме джихад велся только против военно-морских баз западно-христианских крестоносцев на Кипре, Родосе и других островах Восточного Средиземноморья, а также эмоционально подпитывался сочувствием мусульман Ближнего Востока к своим единоверцам в Испании. Впрочем, Реконкиста в Испании не воспринималась мамлюкскими правителями как актуальная задача, требующая немедленного решения (Tarkhān 1960: 147).

Другим фактором, повлиявшим на развитие джихада в *бурджитском* султанате, стало принятие ислама частью монголов во главе с Газан-ханом (1295-1304). Это лишило смысла прежние формы джихада против монголов. Дезинтеграция исламского мира еще при поздних Аббасидах, но особенно в пост-монгольский (после XIII в.) период и возникновение множества независимых исламских государств повлекло за собой изменения в исламской международной политической доктрине. “Внутренние войны” между мусульманскими странами стали таким же обычным явлением, как и “внешние войны” с немусульманами. Поскольку ислам запрещал (и запрещает) пролитие крови единоверцев-мусульман (Коран 4:92) и вообще все виды войн, кроме “религиозной войны” - джихада, а шариат не содержит никаких иных указаний по поводу внутриисламских вооруженных конфликтов и вообще внутриисламских межгосударственных отношений, *siyar* стал руководством к осуществлению внутри- и внешнеисламской политики (Dekkiche 2019: 116-117). В том случае, если мусульманский правитель вступал в бескомпромиссный вооруженный конфликт с правителем-единоверцем, он вынужден был искать аргументацию в теории джихада, чтобы придать своей войне справедливый характер, и чтобы получить на нее религиозное право. Этот способ легализации войны основывался на принципе надгосударственной исламской солидарности — был обращен к умме, тем самым подрывая моральный дух противника. С позиции шариата он придавал войне безусловно справедливый (*ādil*) характер, делал ее цели богоугодными, а участников — борцами за веру (Har-EI 1995: 10-11).

Новый подход к джихаду сформулировал выдающийся мусульманский богослов и правовед Ибн Таймийа. Центральное место в его концепции занимает джихад не в “области войны” (*Dār al-Ḥarb*), а внутри мусульманского мира (*Dār al-Islām*), который нужно защищать как от врагов, так и от любых новшеств и ересей.

Ибн Таймийа не признавал мусульманами монгольских правителей Ирана и Ирака, которые приняли ислам, но продолжали вести традиционный образ жизни и жить по *ясе*, т.е. закону, установленному человеком, а не Богом. Он утверждал, что против того, кто отвергает закон ислама, следует вести войну, пусть он даже дважды произнесет формулу веры (Ahmad 1989: 13). Призыв Ибн Таймийи переориентировать джихад с Запада (против христиан) на Восток (против монголов и их подданных — мусульман,) имел радикальный характер даже для того времени. Он не получил всеобщей поддержки как исламской духовной элиты, так и политической мамлюкской элиты, которые были более склонны придерживаться традиционного джихада против островных крестоносцев, нежели вести бескомпромиссную борьбу против воинственных квази-государственных мусульманских объединений на Востоке. Не случайно в хрониках второй половины XV в. события, связанные с нашествием Тимура (1370-1405), обозначаются уже не как джихад, а как фитна: *fitna lankīya* или *fitna tīmūīya* (Conermann 2013: 386).

Развитие теории джихада в Бурджитском султанате: ибн ан-Наххас. Несмотря на решительные победы мамлюков над крестоносцами и ликвидацию крестоносных княжеств на территории Палестины и Сирии в XIII в. угроза нападений на города и крепости мамлюков со стороны рыцарей (и пиратов) сохранялась. Защита протяженной береговой линии мамлюкских владений в Египте и Сирии была непростой задачей, особенно в условиях кризиса центральной власти (после смерти ан-Насира Мухаммада (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) и постепенной демилитаризации мамлюков (Steenbergen 2006: 20-22). После того как кипрский король совершил в 1365 г. нападение на Александрию, а затем последовала серия атак в направлении сиропалестинского побережья, по-видимому, возникла необходимость укрепить “дух джихада” как у военного, так и у гражданского населения Султаната. Наместник мамлюкского султана в Дамаске в 1368 г. обратился к известному сирийскому факиху Ибн Касиру с просьбой написать книгу о джихаде, чтобы жители его провинции смогли ясно увидеть все блага, которые Бог приготовил для тех, кто будет защищать мусульманские прибрежные города. Как и его предшественники Ибн Касир обратился к Корану и хадисам, чтобы продемонстрировать значение джихада в целом, и особенно джихада, направленного на защиту границ *Dār al-Islām*. Ибн Касир подчеркнул особое значение войны за *рибаты* – пограничные крепости и посвятил отдельную главу нападению франков на Александрию, которое привело к тяжелым последствиям для мусульман, поскольку ни войско наместника султана, ни жители города не были готовы к обороне (Ibn Kathīr 1981: 61-73; Fuess 2014: 274).

Так в мамлюкской литературе о джихаде постепенно выступает на первый план тема защиты рибатов. В XV в. ее продолжает Ибн ан-Наххас. В отличие от Ибн Таймийи, который большое внимание уделял духовной борьбе за чистоту веры, Ибн ан-Наххас сосредоточился на военной составляющей джихада, защите мусульман от внешних врагов. Он сам следовал по пути джихада и как ученый, и как воин-доброволец. Будучи факихом, он написал книгу о джихаде и погиб в сражении с франками,

выступив во главе отряда жителей Дамьетты (Ibn al-‘Imād 1993: 157). Таким образом, он на практике воплотил одно из основных положений теории джихада, собственное видение которой он изложил в сочинении под названием “Места водопоя для стремящихся к полям сражений страстных поклонников [Бога]...” (Ibn al-Nahḥās 1990).

Для Ибн ан-Наххаса, пережившего разрушительное вторжение Тимура в Сирию и бывшего свидетелем постоянных нападений европейских пиратов на города и крепости, расположенные у берегов Средиземного моря в Египте, особое значение приобретает вопрос о том, является ли джихад обязанностью общины (*farḍ al-kifāya*) или личной обязанностью (*farḍ al-‘ayn*). Для ученого было очевидно, что делегирование выполнения этой обязанности профессиональным воинам – мамлюкам, т.е. трактовка джихада как *farḍ al-kifāya*, не оправдывает себя, если речь идет о защите рибатов. Когда “неверные” нападают на земли мусульман, джихад становится личной обязанностью каждого – *farḍ al-‘ayn* (Ibn al-Nahḥās 1990: 101).

Это положение, выдвинутое Ибн ан-Наххасом, вступало в некоторое противоречие с официальной политикой мамлюкских правителей, которые отдавали предпочтение организованным военным кампаниям перед перманентным стихийным и бесконтрольным добровольческим джихадом. Приоритетным для поздних Бахритов (после 1291 г.) и ранних Бурджитов был джихад против западных христиан-крестоносцев, укрепившихся на островах Средиземного моря. Прежде такой зоной было приграничье с Латинской Византией, но после 1261 г., когда Константинополь освободился от латинского влияния и стал на многие десятилетия дружественным, фактически союзным с мамлюками государством, смысл собирать на его границах добровольцев-гази был утрачен. Призыв Ибн ан-Наххаса к джихаду на основе личного выбора (*farḍ al-‘ayn*), рожденный потребностью части мусульман Египта и Сирии к активным действиям *fi sabīli-l-Lāhi* нашел отклик у рядовых мусульман-немамлюков. Выбор между официальной идеологией и альтернативной “общественной” версией джихада – а она могла при определенных обстоятельствах приобрести антимамлюкскую направленность – породил в сознании рядовых мусульман не только сомнения, но и возможность выражать собственное мнение, которой прежде не было. Образ врага ислама оказался размыт, а составлявшая основу легитимности власти мамлюков монополия на ведение справедливой войны в защиту мусульман поставлена под сомнение: толкование джихада как *farḍ al-‘ayn* позволяло каждому мусульманину вести справедливую войну против врагов ислама, что подразумевало право и способность определить на чьей стороне справедливость, и кто является врагом мусульманской общины. Таким образом, отчетливо проявились признаки лиминальности — структурного кризиса, “болезни роста”, вызванной расколом мусульманской теологической правовой элиты, а следом за ней и всей мусульманской уммы Султаната мамлюков по вопросу об определении враждебных исламу сил и методов борьбы с ними.

Выводы. Джихад — теория, представляющая собой комплекс правовых доктрин, согласуемых с шариатом, то есть находящихся в едином исламском правовом поле. В

глазах мусульман все эти доктрины имели право на существование, и каждый верующий имел возможность выбора, какой из доктрин и в какой степени следовать. Если эти доктрины противоречили друг другу, то в среде исламской духовной элиты происходили острые дискуссии, порой приводившие к расколу не только на уровне элиты, но и уммы в целом. Это состояние исламского сообщества мы определяем как состояние лиминальности, когда целеположения в рамках доктрины джихада оказывались размыты, иерархия моральных ценностей нарушена, а смена политических приоритетов происходила весьма болезненно, сопровождалась расколами и конфликтами в исламской умме и исламском государстве.

В мамлюкский период (1250-1517 гг.) джихад как учение сохранил связь с важнейшими исламскими ценностями, воплощенными в понятиях “справедливость” (*al-‘adāla*) и “истина” (*al-ḥaqq*). Именно связь с понятиями “справедливость” и “истина” давала действиям, именуемым джихадом, как в военной, так и в невоенной сферах жизни общества, безусловный моральный приоритет над всеми другими действиями и поступками. Тот, кто умел пользоваться доктриной джихада как средством, получал в руки мощнейший инструмент манипуляции сознанием верующих в собственных политических интересах вне зависимости от того, какими моральными принципами он при этом руководствовался.

Это в значительной степени относится ко всему мамлюкскому периоду. Идея джихада стала ключевым элементом идеологии мамлюкских султанов Бахри, а в бурджитский период особое значение приобретает трактовка джихада как *farḍ al-‘ayn* – личной обязанности. Эта трактовка открывала верующим возможность самостоятельного выбора приоритетов в практическом джихаде, тогда как на уровне официальной идеологии господствовало безальтернативное убеждение, что главная цель джихада – борьба с враждебными немусульманами.

Соображения престижа, утрата репутации единственных защитников ислама, особенно после 1453 г., когда османы овладели Константинополем, вынуждали мамлюков быть очень осторожными в вопросах религии и джихада. Подобно тому, как это было с монголами после бесславной сдачи Дамаска (1401 г.), позднее с османами мамлюки также смогли решиться только на использование доктрины *fiṭna* (смута, мятеж), которая применялась ими при подавлении бедуинских и крестьянских восстаний внутри страны (1461-1462, 1467-1469, 1471-1472, 1475, 1485, 1487, 1498, 1503-1508¹ гг.). Определенная часть населения султаната сочувствовала восставшим и не одобряла методы их подавления. В том числе и поэтому, когда османы в борьбе с мамлюками сделали ставку на “справедливую войну”, обвинили мамлюков в вероотступничестве, то адекватного ответа не последовало. Это стало одной из причин утраты поддержки населения и, в конечном счете, поражения от османов: египтяне и сирийцы, следуя принципу *farḍ al-‘ayn* сделали самостоятельный выбор и выступили против мамлюков, но это уже предмет другого исследования.

¹ Речь идет о крупнейшем восстании племен Аравии, во время которого была захвачена и разграблена Мекка, и на несколько лет нарушен нормальный режим паломничества.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ибрагим Т.К./Сагадеев А.В. (1991), “Джихад”, *Ислам. Энциклопедический словарь*, Москва: 66-67.
- Зеленев Е. И. (2007), Мусульманский *Egunet*, СПб.
- (2019), Исламский фактор в современной Африке: “переходный период” и “реисламизация”, *Азия и Африка сегодня*. № 7: 10-17.
- Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī, (1938), *Kitāb al-radd ‘ala siyar al-Awzā’ī* [Refutation of the moral teachings of al-Awza‘ī], Hyderabad.
- Afsaruddin A. (2013), *Striving in the path of God: Jihad and martyrdom in Islamic thought*, New York.
- Ahmad S. (1989), Conversion from Islam, *The Islamic world from classical to modern times*, ed. by C. E. Bosworth/Ch. Issawi/R. Savory/A. L. Udovitch, Princeton: 3-25.
- Ahmed M. (1975), “Umma: The Idea of A Universal Community”, *Islamic Studies*, vol. 14 (1): 27–54.
- Al-Manṣūrī Baybars (1988), *Zubdat al-Fikrafī Tārīkh al-Hijra* [The Quintessence of Thought in Islamic History]. Bayrūt: Yuṭlabu min dār al-nashr “al-Kitāb al-‘Arabī”, Berlin.
- ‘Āshūr F. H. (1995), *Al-Jihād al-Islāmī ḍidda al-Ṣalībīyīn wa-al-Mughūl fī al-‘Aṣr al-Mamlūkī* [Islamic Jihad against the Crusaders and the Mongols in the epoch of Mamluks], Tripoli.
- Blankinship K.Y. (1994), *The End of the Jihad State: The Reign of Hisham Ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany.
- Bonner M. (2006), *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton.
- Christie N. (2015), *The Book of the Jihad of ‘Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106): Text, Translation and Commentary*, London.
- Clari R. (2004), de *La Conquête de Constantinople*, Paris:
- Conermann S. (2013), *Mamlukica. Studies on the History and Society of the Mamluk Period*, Goettingen.
- Dekkiche M. (2019), “Mamluk Diplomacy: The Present State of Research”, *Mamluk Cairo, Crossroads for Embassies. Studies on Diplomacy and Diplomatics*, ed. by F. Bauden/M. Dekkiche, Leiden-Boston: 105-182.
- Denny F.M. (2000), “Umma”, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 10, Leiden: 859-863.
- Djaït H.G. (1989), *La grande discorde. Religion et politique dans l’islam des origins*, Paris.
- Fierro M. (2010), “Introduction, The New Cambridge History of Islam”, vol. 2, *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, ed. by M. Fierro, Cambridge: 1-18.
- Frenkel Y. (2011), “Jihad in the Medieval Mediterranean Sea: Naval War and Religious Endowment under the Mamluks”, *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th Centuries)*, ed. by S. Leder, Würzburg: 103-125.
- Fuess A. (2014), “Ottoman Gazwah - Mamluk Jihad. Two Arms on the Same Body?”, *Everything is on the Move. The “Mamluk Empire” as Node in (Trans-)Regional Networks*, ed. by S. Conermann, Göttingen: 269-282.
- Har-El S. (1995), *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War 1485-1491*, Leiden-New York-Koln.
- Hillenbrand C. (2009), *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh.
- Holt P.M (1995), *Early Mamluk Diplomacy, 1260-1290: Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christian Rulers*, Leiden-New York.
- Ibn al-‘Imād ‘Abd al-Ḥayy b. Aḥmad (1993), *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* [Fragments of Gold in the Accounts of Those Who Have Departed], v. 10, Damascus-Beirut.

- Ibn al-Naḥḥās Aḥmad b. Ibrāhīm (1990), *Mashārī‘ al-ashwāq ilā maṣāri‘ al-‘ushshāq wa-muthīr al-gharām ilā dār al-salām* [The Paths of the yearnings to the places here the lovers struggle and stimulating desire for the house of peace], Bairūt.
- Ibn Kathīr Abū al-Fidā’ Ismā‘īl (1981), *Al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād* [Diligence in seeking jihad], Bairūt.
- Khadduri M. (1955), *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimor
- Petry C.F. (1991), “Holy War, Unholy Peace? Relations between the Mamluk Sultanate and European States Prior to the Ottoman Conquest”, *The Jihād and Its Times*, ed. by R. Messier: 95-112.
- Robinson C.F. (2011), “The rise of Islam, 600-705”, *The New Cambridge history of Islam*, vol. I, *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, ed. by C.F. Robinson, Cambridge: 173-225.
- Steenbergen J. van (2006), *Order out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leiden-Boston.
- Ṭarkhān I. (1960), ‘A. *Miṣr fī ‘Asr Dawlat al-Mamālīk al-Jarākisa 1382-1517* [Egypt in the era of the Circassian Mamluk state], Al-Qāhira: Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya.
- Waghid Y. (2011), *Conception of Islamic Education. Pedagogical Framings*, Publishing, New York-Berlin.
- Zakkār S. (ed.), (2007) *Arba ‘t Kutub fī-l-Jihād min ‘Asr al-Hurūb al-Ṣalībīyya* [Four books on Jihad in the epoch of the Crusades], Dimashq: al-Takwīn li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

ПОГРЕБЕНИЕ 915 Г. ХИДЖРЫ У СТЕН ДЕРБЕНТА

Муртазали Гаджиев

Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Abstract

The Muslim grave revealed in 1989 at excavation in the territory of the Derbent settlement of Albano-Sarmatian and Sasanian periods (the 1-6th centuries AD) is considered in the article. The burial was made in a stone box-cista according to the Islamic funeral ceremony. The rectangular tombstone with relief Arab inscriptions on the face and the incised drawings of weapon (a board, a saber, a bow, a quiver, an arrow) on the back side was found near the tomb. According to an epitaph, the stele was established over burial to Vali-Shah, the son of Shakil, which was awarded title *shahid al-sa'id* "the happy *shahid* (the martyr for belief)" and which was killed in 915 A.H./April, 1509 – April, 1510. This date is coordinated with data of written sources about military actions at the walls of Derbent in 915 A.H. when the shah Ismail's troops undertook a successful siege of the city. Judging by his name and design of the stele, Vali-Shah was the representative of the Safavid military nobility who died at the walls of Derbent. Unfortunately, the mentions of this participant of military events of the beginning of the 15th century A.D. were not found in written sources.

Keywords: *Derbent, Shirvan, Iran, Safavids, Shah Ismail I, Shirvanshah Shaykh-Ibrahim II*

Аннотация

В статье рассматривается мусульманское погребение, выявленное в 1989 г. при раскопках на территории Дербентского поселения албано-сарматского и сасанидского времени (I-VI вв. н.э.). Погребение было совершено в каменном ящике-цисте по мусульманскому обряду погребения. Рядом с захоронением был обнаружен прямоугольный надмогильный камень с рельефными арабскими надписями на лицевой стороне и врезными изображениями оружия (щит, сабля, лук, колчан, стрела) на оборотной стороне. Согласно эпитафии, стела была установлена над погребением некоего Вали-Шаха, сына Шакила, удостоенного титула *шахид ас-са'ид* "счастливый шахид (мученик за веру)" и погибшего в 915 г. хиджры/апрель 1509 – апрель 1510 г. Эта дата согласуется с данными письменных источников о военных действиях у стен Дербента в 915 г.х., когда войска шаха Исмаила, предприняли осаду города. Судя по его имени и оформлению стелы, Вали-Шах был представителем сефевидской воинской знати, павшим под стенами Дербента. К сожалению, упоминания об этом участнике событий начала XV века в письменных источниках найти не удалось.

Ключевые слова: *Дербент, Ширван, Иран, Сефевиды, шах Исмаил I, ширваниах Шейх-Ибрахим II*

В 1989 г. при исследованиях на раскопе XVII, заложенном на территории Дербентского поселения албано-сарматского и сасанидского периодов (I-VI вв. н.э.), в 60 м к югу от цитадели Нарын-кала, было выявлено мусульманское захоронение в каменном ящике-цисте (Кудрявцев 1990: 49-51).

Погребение было впущено в культурный слой поселения, плиты перекрытия его обнажились на глубине 40-45 см от современной дневной поверхности (рис. 1, 1). Ящик-циста (рис. 1, 2) была сооружена в могильной яме, которая не прослеживалась в слое и была зафиксирована на уровне материка, будучи немного (до 15 см) заглубленной в материковую почву. Продольные стенки могильной ямы были обложены четырьмя крупными, хорошо отесанными прямоугольными плитами (близкого размера – 92-96x68-70x10-12 см), поставленными на ребро, по две с каждой стороны. Торцевых плит у ящика не было – их функцию выполняли грунтовые стенки могильной ямы. Сверху ящик был перекрыт четырьмя подобными прямоугольными, но немного меньшими по размеру плитами (размерами 66-68x44-48x8-10 см) (рис. 1, 1, 2). Ящик был ориентирован длинной осью по линии восток-запад и имел легкое понижение с запада на восток, соответствующее рельефу местности – перепад крайних отметок составлял 22 см. Внутренние размеры ящика составляли 1,9x0,5 м, глубина 0,68-0,7 м. Заполнение ящика представляло рыхлый, серого цвета и мелкой консистенции натечный грунт. На уровне дна был расчищен скелет взрослого рослого мужчины (Matures I, 35-45 лет, рост около 175-180 см) (рис. 1, 2, 3). Погребенный лежал вытянуто на спине, головой на запад, руки были вытянуты вдоль туловища, голова повернута вправо так, что лицевые кости были обращены на юг. Никакого инвентаря при погребенном обнаружено не было.

Обращение лица на юг – в сторону священной Мекки с соблюдением *киблы* – эта основная показательная, маркирующая черта мусульманского погребального обряда (араб. *janaza*) (Al-Misri 1994: 238–239; Petersen 2013: 248-249), которая вместе с другими такими характерными деталями, как западная ориентировка (для данного региона), вытянутое положение скелета, безынвентарность, позволяет однозначно считать, что данное захоронение совершено по нормам мусульманского обряда погребения (Petersen 2013: 246-249; см. также *Обряды похорон в Исламе*¹).

Наиболее ранние, археологически зафиксированные мусульманские захоронения в Дербенте, относятся к концу VIII – середине IX в. и представлены погребениями в подбойной могиле (араб. *lahd* “могильная ниша”) или в простой яме (яме с заплечиками – араб. *shiqq/shaqq* “траншея”), а также в грунтовой яме, обложенной вдоль продольных стенок сырцовыми кирпичевидными блоками, поверх которых, вероятно, шло дощатое перекрытие (Гаджиев/Таймазов/Будайчиев/Абдулаев/Абиев 2018: 422-425; Гаджиев/ Таймазов/Будайчиев/Абдулаев/Абиев 2019). Захоронения в каменных ящиках-цистах, сложенных из хорошо отесанных плит, представляют, по сути, вариацию мусульманского захоронения в яме с заплечиками (араб. *shiqq/shaqq*), но облицованной камнем, которые создают опору для плит перекрытия. Появляются такие погребальные конструкции в Дербенте, как сегодня мы можем судить по археологическим данным, в XI в. (Гаджиев/Мамаев/Шаушев 2013: 109-117; Гаджиев/Таймазов/Будайчиев/Абиев/Абдуллаев/ Магомедов 2019).

¹ “Обряды похорон в исламе в соответствии с Кораном и сунной” - ТВ-компания “Исламский мир”, <http://islamtv.ru/books-39.html>

На расстоянии около 1,0 м к западу от западной торцевой стенки погребения в той же стратиграфической позиции была обнаружена лежащая наклонно плашмя и лицевой стороной вверх надмогильная стела (рис. 2, 1), которая, очевидно, имеет непосредственное отношение к рассмотренному выше захоронению в каменном ящике. Стела была изготовлена из местного камня-песчаника, хорошо отесана, имела прямоугольную форму размерами около 116x45x12 см. На лицевой стороне стелы была вырезана рельефная арабская надпись *насхом*, включавшая П-образную окаймляющую полосу с текстом и центральное поле, разделенное на три рамки-сектора (рис. 2, 2). П-образная полоса, имеющая также три сектора (правый, верхний и левый), содержит текст хадиса, который гласит:

1) قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم

2) حيفة الدنيا

3) وطلابها كلاب

1) Сказал пророк, да благословит Аллах его и его род и приветствует:

2) “Мир – падаль,

3) Желаящие его – псы”.²

Наиболее информативен и важен текст центрального поля. Расположенная здесь эпитафия гласит:

1) هذا القبر المرحوم 915

2) الشهيد السعيد

3) شاه ولى بن شاقل

1) Это могила покойного 915

2) счастливого шахида

3) Шах Вали, сына Шақила.³

На оборотной стороне стелы в верхней ее части имеется врезное изображение круглого щита, украшенного на все поле вихревой розеткой и накрывающего собой изображения сабли, лука и колчана со стрелами. Ниже этой композиции помещен врезной рисунок стрелы с оперением и ромбическим наконечником (рис. 3).

Несомненно, что стела была установлена над могилой воина, павшего шахидом, как это следует из эпитафии и изображений на ней. Год 915 по хиджре соответствуют апрель 1509 – апрель 1510 г. Палеография надписи, ее планировка (П-образная полоса, центральное поле), форма стелы соответствуют периоду развитого средневековья.

Коррелируя текст эпитафии с политической историей региона, очевидно, что данная стела проливает нам новый свет на бурные военно-политические события начала XV в., характеризующиеся стремлением только образовавшегося государства

² Это известный хадис (иногда используется иной его перевод: “Мир – падаль, и ищущие его – псы”), который встречается в суфийских текстах, на погребальных памятниках. Он представлен, например, на близкой по времени надмогильной стеле 949 г.х. (1542-43 г.) некоего Аликча, сына Хафиза в сел. Чувашли (Татарстан) (Червоная 2008: 286).

³ Перевод надписи любезно осуществлен проф. А.Р. Шихсаидовым и к.и.н. Р.С. Абдулмажидовым (ИИАЭ ДНЦ РАН), которым выражаю искреннюю признательность.

Сефевидов обладать Восточным Кавказом и подчинить сопротивлявшееся ему государство ширваншахов Дербенди. Это противостояние в правление основателя династии Сефевидов, шаха Исмаила I (1487-1524 гг.) и ширваншаха Ибрахима II (Шейх-Ибрахим, Шейх-шах) (1502-1524 гг.), сына Фаррух Йасара I было ознаменовано драматическими событиями. Как представляется, выявленный надмогильный памятник как раз отражает события того времени и конкретно события 1510 г.

В 1502 г. на трон Ширвана взошел Шейх-Ибрахим, скрывавшийся до этого в Гиляне от шаха Исмаила. Он сменил своего племянника Султан-Махмуда (ум. 1505/1506), занявшего престол в результате убийства своего отца – ширваншаха Газибека, сына Фаррух Йасара I, но вскоре бежавшего к шаху Исмаилу под натиском выступивших против него ширванцев, которые призвали Шейх-Ибрахима. Около 910 г.х./июнь 1504 – июнь 1505 г. Султан-Махмуд, живший при дворе шаха Исмаила, возобновил борьбу за трон. Опираясь на отряды кызылбашей, он предпринимает поход на Ширван, занимает Шемаху и Шабиран и осаждает укрывшегося в крепости Гюлистан своего дядю Ибрахима II. Однако, как повествует Мюнеджжим-баши, Карабег, любимый раб-мамлюк Султан Махмуда, убил своего хозяина и отправил его голову Шейх-Ибрахиму. Вслед за этим войско кызылбашей было разбито (Минорский 1963: 173; Ашурбейли 1983: 266-267).

Это сообщение Мюнеджжим-баши не имеет датировки, и здесь следует отметить, что Е.А. Пахомов, опираясь на нумизматический материал, обратил внимание на отсутствие монет, чеканенных ширваншахом Ибрахимом II в 911-912 г.х. (1505-1507 гг.) в Шемахе и Шабиране, и наличие чеканки монет в 911 г.х. в Шабиране и Шемахе от имени шаха Исмаила. Этот факт позволил исследователю прийти к выводу, что “во-первых, сефевидам, помогавшим Султан-Махмуду, удалось занять не только Шемаху, но и также северные части Ширвана, как Шаберан, а, во-вторых, что за эту помощь Султан Махмуд обязался признать себя подданным шаха Исмаила и чеканить монету от его имени с шиитским символом веры (Пахомов 1941: 18, 49). На основе этого Е.А. Пахомов датировал поход Султан-Махмуда 911 г.х./июнь 1505 – июнь 1506 г., хотя, очевидно, что поход должен был предшествовать началу чеканки в Ширване монет от имени шаха Исмаила и, очевидно, имел место в 1505 г.

В 913 г.х./май 1507 – май 1508 г. ширваншах Шейх-Ибрахим остановил выплату дани шаху, непочтительно обошелся с представителями шаха Исмаила и возобновил чекан монет суннитского типа от своего имени с легендой “Султан правосудный Шейх Ибрахим” (Пахомов 1941: 8-12, 17-18; Ашурбейли 1983: 267), декларируя тем самым независимость от Сефевидов.

В ответ на это в 915 г.х./апрель 1509 – апрель 1510 г. шах Исмаил предпринял новый крупный поход в Ширван. Шейх-Ибрахим укрылся в крепости Кале-и Бигурд, а шахские войска заняли Шемаху, Баку, Шабиран, заместники которых поспешили встретить шаха Исмаила с подарками и выразить ему свою покорность, за что были удостоены наград и почетной одежды. В отличие от них эмиры Дербента Йар Ахмед Ага и Мухаммад-бек, надеясь на прочные оборонительные сооружения города, приняли решение не изъявлять повиновение. Шах Исмаил предпринял осаду города.

Несмотря на упорное сопротивление, эмиры приняли решение сдаться и с саблями на шеях и саванами на плечах покорно явились к Исмаилу. Наместником Дербента был поставлен Мансур-бек (Ашурбейли 1983: 267-268).

Таким образом, выявленная в ходе раскопок надмогильная стела воина-шахида с датой 915 г.х./апрель 1509 – апрель 1510 г. отражает военно-политические события этого года, а именно осаду сефевидскими войсками Дербента, нашедшую отражение в письменных источниках. Можно полагать, что Шах-Вали, сын Шакгила, над могилой которого был поставлен этот камень и который был посмертно удостоен титула *шахид ас-са'ид* “счастливый шахид (мученик за веру)”, судя по его имени и оформлению надмогильной стелы, был представителем сефевидской воинской знати, павшим под стенами Дербента. К сожалению, упоминания в письменных источниках об этом участнике событий начала XV века найти не удалось. Тем не менее, мы имеем еще один штрих в описание осады Дербента, еще одно имя участника этого важного исторического события.

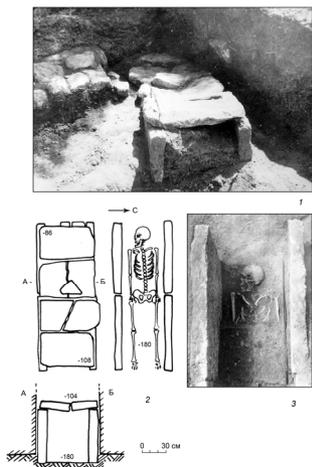


Рис. 1.



Рис. 2



Рис. 3.

Рис. 1. Дербент. Раскоп XVII. Погребение в каменном ящике: 1 – вид с запада, 2 – план и разрез погребения, 3 – погребение в процессе расчистки, вид сверху с востока.

Рис. 2. Дербент. Раскоп XVII. Надмогильная стела 915 г.х.: 1 – вид in situ, 2 – лицевая сторона

Рис. 3. Дербент. Раскоп XVII. Изображения на оборотной стороне стелы: 1 – фото, 2 – прорисовка

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ашурбейли С. (1983), *Государство Ширванишахов (VI-XVI вв.)*, Баку.
- Гаджиев М. С./Мамаев Р. Х./Шаушев К. Б. (2013), “Раскопки мусульманского погребения XI–XII вв. в Дербенте”, *Вестник Института истории, археологии и этнографии*, № 3: 109-117.
- Гаджиев М. С./Таймазов А. И./Будайчиев А. Л./Абдулаев А. М./Абиев А. К. (2019), “Раннемусульманский некрополь в Дербенте (Баб ал-абвабе)”, *Проблемы истории, филологии, культуры* (в печати).
- Гаджиев М. С./Таймазов А. И./Будайчиев А. Л./Абдулаев А. М./Абиев А. К. (2018), “Открытие и исследование раннемусульманского некрополя в Дербенте, Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье”, *XXX “Крупновские чтения”. Материалы Международной научной конференции. 22-29 апреля 2018 г.*, Карачаевск: 422-425.
- Гаджиев М. С./Таймазов А. И./Будайчиев А. Л./Абиев А. К./Абдуллаев А.М./Магомедов Ю. А. (2019), “Разведочные археологические работы у северной оборонительной стены в приморской части Дербента”, *Вестник Кемеровского государственного университета*, № 1 (в печати).
- Кудрявцев А. А. (1990), “Отчет о работе Дербентской археологической экспедиции в 1989 г.”, *Научный архив Института истории, археологии и этнографии*, Фонд 3. Опись 3. Дело 729, 729-а.
- Минорский В. Ф. (1963), *История Ширвана и Дербенда X-XI веков*, Москва. *Обряды похорон в Исламе, в соответствии с Кораном и Сунной*, <http://islamtv.ru/books-39.html> (дата обращения 20.08.2018).
- Пахомов Е. А. (1941), *Чайкендский клад 1935 года*, Баку.
- Червонная С. М. (2008), *Искусство и религия. Современное исламское искусство народов России*, Москва.
- Petersen A. (2013), “The Archaeology of Death and Burial in the Islamic World”, *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (ed. by Liv Nilsson Stutz and Sarah Tarlow): 241-258.
- Al-Misri, Ahmad ibn Naqib (1994), *Reliance of the Traveler: A Classic Manual of Islamic Sacred Law; in Arabic with facing English text, commentary, and appendices* (edited and translated by Nuh Ha Mim Keller), Beltsville.

УКРЕПЛЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ ДАГЕСТАНА И ШИРВАНА В УСЛОВИЯХ БОРЬБЫ ПРОТИВ ИНОЗЕМНЫХ ЗАВОЕВАТЕЛЕЙ (XII-XIV ВВ.)

Шарафутдин Магарамов

Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Abstract

This study focuses on the joint struggle of the peoples of Dagestan and Shirvan against foreign aggression in the XII-XIV centuries, particularly against the Seljuk Turks, Kipchaks, Tatar-Mongols, Timur and Tokhtamysh. The latter were particularly competing for the dominance in the region. Despite the stubborn resistance of the population of Dagestan and Shirvan, the protests of local peoples for their independence were brutally suppressed, and their territories were devastated. This situation made the elites of Dagestan and Shirvan to support each other.

Keywords: *Dagestan, Shirvan, Seljuk Turks, Kipchaks, Tatar-Mongols, Timur, Tokhtamysh*

Аннотация

В настоящей работе, опираясь на письменные источники и имеющуюся изданную литературу, автор рассматривает один из важнейших аспектов отношений народов Дагестана с населением Ширвана – совместную борьбу против иноземной агрессии в XII–XIV вв. В этот период Дагестан и Ширван подвергались нашествию многочисленных завоевателей, в частности турок-сельджуков, кипчаков, монголо-татар, Тимура и Тохтамыша. Особенно соперничали за преобладание над регионом Тимур и Тохтамыш, между которыми шли кровопролитные войны. Народы Дагестана и жители Ширвана оказывали захватчикам упорное сопротивление, но военное превосходство последних приводило к тому, что выступления местных народов за свою независимость жестоко подавлялись, а их территории подвергались опустошению. В этих условиях в правящих кругах и среди народных масс Дагестана и Ширвана возникло и крепло стремление к поддержке друг друга.

Ключевые слова: *Дагестан, Ширван, сельджуки, кипчаки, монголо-татары, Тимур, Тохтамыш*

Изучение истории взаимоотношений народов Дагестана с соседними народами и сопредельными регионами является важной составной частью кавказоведения, в частности дагестановедения. У народов Дагестана наиболее тесными были контакты со своим южным соседом – Ширваном. Народы Дагестана и население Ширвана в процессе длительного исторического развития поддерживали добрососедские отношения между собой, решая свои экономические проблемы общими усилиями, нередко совместно выступая против многократных нашествий иноземных завоевателей, заимствуя друг у друга достижения в области материальной и духовной культуры.

В настоящей работе предпринимается попытка, в основном опираясь на письменные источники и с учетом последних достижений отечественной историо-

графии, осветить совместную борьбу народов Дагестана и жителей Ширвана в XII–XIV вв. против иноземной агрессии и показать упрочение на этой основе политических связей между ними.

Во второй половине XI в. в Ширван и южные районы Дагестана вторглись турки-сельджуки во главе с Кара-Тегиним. Они опустошили окрестности Шемахи, перебили множество людей, угнали скот, превратив Ширван в “пустынное поле” (Ашурбейли 1983: 116). Оттуда они направились в сторону Баку, где также учинили ряд грабежей и убийств, разрушений и поджогов. А затем, расположившись лагерем в окрестностях Шабрана, обрушились на Маскат (современный Мушкур), откуда угнали табуны ширваншаха Фарибурза I (1063–1096).

С начала XII в. государство Сельджукидов постепенно теряет своё политическое могущество, что привело к ослаблению зависимости покоренных народов от сельджукских султанов, укреплению независимости местных правителей, находившихся в вассальной зависимости от султана (Али-Заде (1) 1947).

Воспользовавшись создавшимся положением, ширваншахи династии Кесранидов (1027–1382) стали самостоятельными правителями. Фарибурзу I наследовал Минучихр II (1096–1107), а затем Афридун I (1107–1120), после него на престол взойшёл Минучихр III (1120–1149). При нем и его сыне Ахситане I (1149–1203) Ширванское государство значительно усилилось и стало центром борьбы за независимость Восточного Кавказа.

В борьбе за освобождение от сельджукского господства происходило сближение Ширвана и Дагестана с Грузией, силы которой к этому времени серьезно возросли. Ширваншахи, дагестанские владетели и цари Грузии, пользуясь поддержкой со стороны широких слоев населения, долгое время боролись против общего врага, оказывая друг другу посильную помощь. Для борьбы против сельджуков царь Грузии Давид IV (1089–1125) приобрел в лице Ширвана надежного союзника и, выдав свою дочь замуж за ширван-шаха, укрепил политическое положение Грузии перед надвигавшейся опасностью. “Общие интересы борьбы за освобождение от сельджукского господства обусловили сближение Грузии и Ширвана, в результате чего возникает династический брак...” (Ашурбейли 1983: 126).

В 1117г. войска Давида IV совместно с жителями Ширвана и дагестанцами выступили против общего врага и, разбив их, взяли 4 тыс. пленных (История Азербайджана: 144). В 1121г. войска грузинского царя совместно с дагестанцами отвоевали у сельджуков Дербент (Гасанов 1991: 58). В отместку султан Махмуд совершил поход на Грузию. Изгнанные из Грузии сельджуки в 1123г. напали на Ширван и захватили Шемаху. На помощь Ширвану в том же году пришли войска из Грузии во главе с царём Давидом IV. Большую помощь населению Ширвана в борьбе против сельджуков оказали и горцы Дагестана. Их объединенными усилиями Ширван был очищен от завоевателей. Победа близ Шемахи в 1123г. обеспечила Ширвану независимость от сельджуков.

Во второй половине XII в. – в период правления ширваншаха Ахситана I, сына Минучихра III прослеживается значительное усиление Ширвана. Что касается Дер-

бента, то Ахситан I решил оказать на него влияние, женившись на дочери правителя Дербента эмира Абу-л-Музаффа Сейфаддина, который был зятем царя Грузии Деметре I (1125–1156) и на сестре эмира Бекбарса ибн Музаффа.

Таким образом, были установлены родственные и союзнические отношения, как с правителями Дербента, так и с грузинским царским домом. Была устранена постоянная угроза нападения на Ширван со стороны Дербента и Грузии, а также закреплено влияние Ахситана I на враждебных Ширвану кипчаков, обитавших в степях за Дербентом в Дешт-и Кипчак и в Грузии (Ашурбейли 1983: 139-140). При Ахситане I объединенные ширвано-грузинские войска отразили набег русов и кипчаков на Ширван. Русы на 73 суднах поднялись вверх по Куре, а кипчаки захватили Дербент и заняли цитадель Шабрана (Бартольд 1965: 692). Ахситан I во главе объединенных войск разбил русов и кипчаков, после чего Дербент и Шабран вновь вошли в состав владений ширваншаха.

В начале XIII в. над Ширваном и Дагестаном вновь сгустились тучи, нависла угроза вторжения полчищ монголо-татар. Современник похода монголов Ибн ал-Асир (1160–1234), потрясенный ужасами этого нашествия, писал: "... о великом событии и большом несчастье, подобно которому дни и ночи еще не рождали, оно постигло всех людей, но в особенности мусульман. Если бы кто сказал, что мир с того времени, как бог сотворил Адама, и до сего дня не испытал такого несчастья, то он был бы прав, так как летописи не содержат ничего подобного или близкого к этому" (Ибн ал-Асир 1940: 135).

Впервые монголы появились в пределах Восточного Кавказа в 1221г. Разгромив Грузию, монгольский отряд под предводительством Джебе и Субудая двинулся на Ширван и осадил Шемаху. Покинутые правителями жители Шемахи героически защищались. Попытки врага проникнуть в город при помощи осадных лестниц не увенчались успехом. Соорудив навалы, монголы взобрались на них и стали осыпать Шемаху стрелами. Три дня продолжались тяжелые кровопролитные бои. По словам современника, жители Шемахи заявили: "От меча все ровно не уйдешь, так лучше нам твердо стоять, по крайней мере, умрем с честью" (Али-заде 1956: 99; История Азербайджана 1979: 66). Население города с еще большим рвением ринулось в бой, и нанесли монголо-татарам серьезный урон. И лишь после многих дней осады, когда защитники были доведены до полного истощения, вражеским войскам удалось проникнуть в город. Завоеватели разграбили Шемаху и перебили почти все население.

Овладев Шемахой, отряд монголо-татар двинулся на север к Дербенту. Они, как и предшествующие завоеватели, стремились захватить важный в стратегическом и экономическом отношении Дербентский проход. Так как пройти через хорошо укрепленный Дербент было невозможно, они направили ширваншаху предложение прислать послов для заключения мира. Поверив монголо-татарам, ширваншах прислал 10 человек из старейшин своего народа; одного из них убили, а другим сказали: "Если вы укажете нам дорогу через это ущелье, то мы поощрим вам жизнь, если же нет, то вас также убьем. Те из страха за свою жизнь указали путь, и они прошли" (Тизенгаузен 1941: 32; Рашид ад-Дин 1952: 229).

Данное высказывание свидетельствует о том, что монголо-татарам не удалось пройти на Северный Кавказ по знаменитой трассе, проходившей через Дербент по Прикаспийской низменности. Они были вынуждены обойти город и пройти через неизвестные им горные тропинки. Эта акция по выбору иного пути в обход Дербента была связана только с тем, что жители Дербента сумели воспрепятствовать вторжению в город, “войска турок, которые были в Дербенте, не пропустили их” (Гаджиев/Давудов/Шихсаидов 1996: 293-294). Мужественно и стойко встретило отряды завоевателей также население горных районов Дагестана. Арабский историк Ибн ал-Асир писал о вступлении монголо-татар в земли лакзов, алан, тюркских племен, где они “... ограбили и убили много лакзов – мусульман и неверующих и произвели резню среди встретивших их враждебно жителей тех стран и дошли до аланов...” (Ибн ал-Асир 1940: 142).

Не успев еще залечить раны, нанесенные монголо-татарами, Ширван и Дагестан подверглись нападению кипчаков, разбитых монголо-татарами в северокавказских степях. Население Ширвана и Дагестана, поддержанное грузинами, выступило против них. По рассказу Ибн ал-Асира они подошли к Дербенту и послали владетелю города по имени Рашид сказать: “Татары захватили нашу страну и разграбили наше имущество; мы пришли к тебе, чтобы расположиться в твоей стране. Мы твои рабы и мы тебе завоюем области, и ты наш султан” (там же: 145). Однако Рашид не согласился и отказал им. Кипчаки вторично послали к нему послов с той же просьбой. Правитель Дербента и на этот раз отказал им. Тогда они, хитростью обманув отряд правителя Дербента, вошли в город, а затем двинулись в сторону Ширвана.

В дальнейшем кипчаки стали жестоко обращаться с населением Дагестана, Ширвана и других областей. Это вызвало всеобщий гнев, поэтому “... мусульмане из местных жителей восстали против них, сражались с ними и перебили большое число из них. Испугавшись, кипчаки ушли по направлению Ширвана, а потом перешли в страну лакзов. Однако мусульмане, курджи, лакзы и другие почувствовали смелость по отношению к ним, уничтожили их, убили, ограбили и захватили в плен, так что раб-кипчак (мамлюк) продавался в Дербент – Ширване по (самой) низкой цене” (там же: 148).

Совместная борьба народов Дагестана и населения Ширвана привела к тому, что примерно на 10 лет их территории оставались независимыми.

В 1231г. 30-тысячное войско монголо-татар вторглось в Азербайджан (История Азербайджана: 175). Один за другим пали цветущие города Ганджа, Ани, Карс, Тифлис, Шемаха и др. По сведениям восточных авторов, монголо-татары долго не могли взять Баку, так как его жители оказывали упорное сопротивление. Азербайджанский географ начала XV в. Бакуви писал в 1403г. о том, что монголо-татары не могли взять сильно укрепленную крепость у берега моря – Баку (Ашурбейли 1983: 155-156). Только после завоевания всей страны город вынужден был покориться.

В 1239г. был захвачен и Дербент, взятие которого приписывается предводителю войск монголо-татар Букдаю (Очерки истории Дагестана 1957: 69). Рашид ад-Дин писал, что весной 1239г., “назначив войско для похода, они поручили его Букдаю

и послали его к Тимур-Кахалка (“Железные ворота” – Дербент) с тем, чтобы он занял и область Авир” (История Азербайджана: 175). Город был превращен в стоянку монголо-татар и переименован в “Тимур-Кахалка”. Монах-минорит Гильом Рубрук, посетивший Дербент в 1253г., писал: “Это город, восточная оконечность которого находится на берегу моря, ... выше нет никакой дороги из-за непроходимых гор, ... дорога лежит единственно прямо по середине города... Он окружен крепчайшими стенами безо рвов, с башнями. Но татары разрушили верхушки башен и бойницы стен, сравнивая башни со стеною” (Путешествия в Восточные страны Платона Карпини и Рубрука 1957: 186-187).

Обосновавшись в Дербенте, монголо-татары предприняли попытку проникнуть в глубь гор. Они избрали маршрут Дербент – Хив – Рича – Чираг – Гумик. Горцы героически сопротивлялись завоевателям. Упорное сопротивление монголо-татарам оказали жители селения Рича (современный Агульский район), в то время столица маленького феодального владения. Защита селения Рича – одна из ярких страниц освободительной борьбы народов Дагестана. В стене старой мечети селения Рича XI–XII вв. до сих пор сохранились надписи (Шихсаидов (2) 1958:5-11; Шихсаидов (1) 1969: 23-24; Лавров 1966: 81-83), зафиксировавшие трагические события тех дней и дошедшие до нас известия о мужественной борьбе жителей Рича и соседних селений.

Захватив Рича, монголо-татары воспользовались перевальной дорогой, что к западу от Рича, ведущей к верховьям р. Казикумухское Койсу, вторглись в земли лакцев и в начале апреля 1240 г. штурмом взяли Гумик (Кумух) (Лавров 1966: 188). Несмотря на отчаянные попытки завоевать ключевые позиции в горных районах Северного Кавказа, продолжавшиеся четыре года, войскам монголо-татар не удалось покорить во многих местах местное население (История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. 1988: 195). Вторжение 1239–1240 гг. в районы Нагорного Дагестана также не укрепило здесь позиций отрядов монголо-татар.

В последующем мы уже не имеем сообщений о том, что власть монголо-татар здесь утвердилась. Напротив, источники свидетельствуют о том, что внутренние районы Дагестана очень быстро освободились из-под власти завоевателей. Со слов Гильома Рубрука, в середине XIII в. основная территория Дагестана не была подчинена монголо-татарам: “К югу от нас были величайшие горы, на которых живут по бокам в направлении к пустыне, черкесы, аланы, которые все еще борются против татар. За ними, вблизи моря ... находятся некие саррацины, именуемые лесгами (дагестанцы), которые равным образом не подчинены татарам” (Путешествия в Восточные страны Платона Карпини и Гильома де Рубрука 1993: 96-97).

Эта непокорность дагестанцев, на наш взгляд, объясняется не только их способностью противостоять завоевателям, но и упорной борьбой народов Закавказья, отвлекавшей значительные военные силы монголо-татар от расправы с северокавказским населением. В свою очередь, упорная борьба народов Дагестана против завоевателей содействовала и борьбе жителей Ширвана за свою независимость.

Вскоре народам Дагестана и Ширвана, как и всем остальным народам Кавказа в целом, пришлось испытать на себе противоборство двух больших и могучих

государств, образовавшихся на месте ранее единой империи Чингис-хана. Начиная со второй половины XIII в. историческая и военно-политическая обстановка сложилась так, что территории Ширвана и Дагестана стали ареной столкновений двух крупнейших государств – Хулагуидов (ильханов) и Золотой Орды. Значительно усилилась борьба золотоордынских ханов с ильханами за Ширван, так как через территорию Ширвана, которая была центром всех торговых караванных путей сообщения, в основном осуществлялся транзит между Западом и Востоком (Али-Заде (2) 1949: 67). Хань Золотой Орды, заинтересованные в усилении торговых связей с восточными странами, отводили значительное место территории Восточного Кавказа.

По сведениям современных монголо-татарам (XIII–XIV вв.) арабских и персидских историков, границы государства Золотая Орда тянутся от Дербента к северу. У персидских историков периода монголо-татар не обнаружено сведений о том, что граница государства Золотая Орда простиралась до пределов Баку, и что Ширван входил в состав владений, выделенных Джучихану. Историк Джувейни (XIII в.), перечисляя названия областей, входивших в состав владений Джучихана, ничего не упоминает о Ширване и вообще об Азербайджане (Али-Заде (2) 1949: 66). Подобных же сведений мы не находим ни у Рашид-ад-Дина, ни у Хамдуллаха-Казвини и других персидских историков времени монголо-татар. У историка Вассафа точно даются границы государства Золотая Орда. Ввиду того, что исторические произведения Вассафа представляют большую ценность, и он в нем освещал вопрос о границах государства Золотая Орда, необходимо остановиться на его определениях этой границы. Он отмечал, что "... земли в длину от краев Каялыка и Хорезма и крайних пределов Саксина и Булгара до окраины Дербента Бакинского Чингис-хан предназначил старшему сыну Туши. Что позади Дербента, называемого Демиркапу (Железные ворота), всегда было местом зимовки и сборным пунктом разбросанных частей его (туши)..." (там же).

Таким образом, согласно имеющимся материалам персидских и арабских историков, можно констатировать, что Дербент являлся пограничным пунктом государства Золотая Орда, а ильханы владели Ширваном, Арраном и вообще Азербайджаном (Али-Заде (3) 1956: 310) Фактом, подтверждающим это положение, является то, что налоги, взимавшиеся с этих областей, поступали в центральную казну ильханов, о чем свидетельствуют материалы Хамдуллаха-Казвини (Али-Заде (2) 1949: 67).

В свою очередь ильханы также придавали особое значение району Дербента и Ширвана. Ильхан Абака-хан (1265–1282) послал своего брата "в Дербент, Ширван и Муган до Алтана, чтобы он охранял те пределы от врага" (Рашид ад-Дин 1952: 54). Охрана северных границ осуществлялась как чисто военными мероприятиями, так и особой политикой в сфере земельных отношений. Воинам и местным феодалам щедро раздавались земельные участки с целью обеспечения прочности границ государства Хулагуидов.

В 1262г. хулагуидско-золотоордынское соперничество перешло в открытый конфликт, сопровождавшийся военными действиями на территории Восточного Кав-

каза. Большая армия преемника Бату-хана Берке напала с севера на Ширван. В 1265г. Берке вновь попытался захватить Ширван, но безуспешно.

Излагая сведения источников о ходе военных действий между ильханами и ханами Золотой Орды, мы видим, что территории Дагестана и Ширвана на протяжении столетнего периода были ареной ожесточенных военных действий между этими двумя государствами.

Во время военных действий население той территории, на которой в данное время находились войска, должно было содержать их. В этом отношении территории Дагестана и Ширвана занимали исключительное место. Естественно, что население Дагестана и Ширвана вынуждено было нести все тяготы, которые были особенно сильны в этот период в связи с непрерывными военными действиями между золотоордынцами и ильханами. Эти частые военные действия, сильно отражаясь на экономическом положении населения и благосостоянии региона, привели к опустошению местностей и разорению населения Дагестана и Ширвана. Города и деревни подвергались разрушению и опустошению, посевы растаптывались и уничтожались, а в ряде случаев гибли и архитектурные памятники. Большинство местного населения, которое на своих плечах несло все лишения и тяготы военных действий, испытывало притеснения, насилие и жестокую эксплуатацию. Население либо истреблялось, либо скрывалось в лесах, горах и вообще малодоступных местах, а в некоторых случаях обращалось в пленных рабов.

Все это, естественно, не могла не вызывать волнения народных масс в Дагестане и Ширване, как и в других покоренных областях. Местное население всегда было настроено против завоевателей и не прекращало борьбу с ними. В некоторых случаях сопротивление достигало такой степени, что для подавления требовались крупные вооруженные силы.

О значительных волнениях среди жителей Ширвана и Дагестана ценные сведения можно найти в первоисточниках. Из текста историков видно, что “в северной части Азербайджана эмиры Лекзистана часто переставали подчиняться власти; они восстали против государства ильханов и скрывались в труднодоступных горах” (Али-Заде (3) 1956: 260). Сам сахиб-диван Шамс ад-Дин Джувейни отправился в сторону Дербента к Эльбурзу и Лекзистану (Дагестану) и, по словам историка, “мирным путем привел к подчинению те народы, которые никогда никому не подчинялись” (там же). Прибытие самого сахиб-дивана в Ширван и его участие в переговорах свидетельствуют о том, что в этих районах происходили народные волнения. В дальнейшем некоторые крупные феодалы этого края, пользуясь поддержкой народных масс, перестали подчиняться центральной власти и вели борьбу против нее.

С начала XIV в. намечается распад государства Ильханов, главной причиной которого было междоусобия феодалов внутри государства и частые военные действия между двумя монгольскими государствами (Ичалов 1975: 76).

Воспользовавшись ослаблением государства Хулагуидов, ханы Золотой Орды стали активнее претендовать на Южный Дагестан и Ширван. Тем более, что к началу XIV в. происходит временный подъем могущества Золотой Орды, что было связано с

приходом к власти энергичного Узбек-хана (1312–1342) (Греков/Якубовский 1950: 90). Узбек-хан, как и его предшественники, стремился к захвату территории южной части Дагестана и Ширвана, где имелись обширные альпийские луга и зимние пастбища, кроме того, через эти земли проходил главный торговый путь, который мог дать государству большие доходы. С этой целью, Узбек-хан совершил походы во владения Хулагуидов, разоряя при этом Дагестан и Ширван. Описывая поход золотоордынского хана Узбека в Дагестан и Ширван, Хамдуллах-Казвини отмечал: “В таком положении царь Узбек-хан с большим войском и несметным снаряжением и оружием прошел через Дербент Ширванский. В то же время склонность ума тянула некоторых с этой стороны к нему, и он, в надежде на это, дошел до реки Куры. Так как жители этого царства ни с какой стороны не видели безопасности, то отчаялись в (сохранении) имущества, жизни и крова и решились умереть и пропасть...” (Али-Заде (2) 1949: 90).

После смерти в 1335г. ильхана Абу-Саида распад государства Хулагуидов усиливается, многие феодалы стали выходить из-под повиновения ильханов, складываются отдельные владения, враждующие между собой (Ашурбейли 1983: 165-166).

Вместе с тем притязания ханов Золотой Орды на Ширван и Дагестан также усиливались. Однако и в Золотой Орде наблюдался уже наметившийся распад государства. После смерти Узбек-хана в 1342г. положение дел в улусе Джучи стало меняться, и “твердый порядок начал подрываться династическими распрями, принявшими характер сложных феодальных смут” (Греков/Якубовский 1950: 263).

Первые признаки упадка появились уже при Джанибеке (1342–1357), хотя в это время Золотая Орда еще имела некоторый успех в борьбе с Хулагуидами. Джанибек продолжил традиции своих предшественников по отношению к Ширвану и Дагестану (Ичалов 1975: 178).

Под предлогом освобождения Азербайджана от Чобанидов, он в 1356–1357 гг. с крупными военными силами двинулся через Дербент и Ширван в Азербайджан (Ашурбейли 1983: 168). В результате разгрома чобанида Ашрафа на непродолжительное время Ширван и Дагестан были покорены Золотой Ордой. Но власть Золотой Орды продержалась в Ширване не долго, вскоре здесь утвердилась династия Джелайридов (История Азербайджана: 188).

В 1382г. в Ширване вспыхнуло восстание мелких феодалов и крестьян против крупной знати и монгольских династий. Был убит ширваншах Хушенг (Али-Заде (2) 1949: 382), последний правитель из династии Кесранидов. Хушенг не имел прямого наследника и поэтому феодалы Ширвана избрали правителем его двоюродного брата Ибрахима ибн Султана Мухаммада ибн Кейкубада. Как отмечал Мунаджим-Баши, Шейх Ибрахим (1381–1417) был первым представителем династии ширваншахов Дербенди, которая являлась боковой ветвью династии Мазйадидов (Йазидидов) (Ашурбейли 1983: 235).

Ибрахим I был видным государственным деятелем и искусным дипломатом. Правление его падает на один из самых тяжелых периодов, когда осложнилась международная обстановка началом жестоких и разорительных войн между Тохматышем и Тимуром. В этой борьбе положение Дагестана и Ширвана было

нелегким. И Ширван, и Дагестан не имели достаточно сил, чтобы бороться сразу против двух могущественных государств. К тому же среди их правителей не было единства.

Тохтамыш неоднократно “повторял” нашествия первых ханов Золотой Орды на Закавказье, и все эти походы совершались через территорию Дагестана. Восточный Кавказ опять стал ареной схваток многочисленных отрядов двух завоевателей. Так было в 1386г., когда 90-тысячная армия Тохматыша, пройдя Дагестан и Ширван, прибыла в Тебриз (Тизенгаузен 1941: 97). В ответ на это Тимур выступил против Тохтамыша, ворвался в Азербайджан, овладел Тебризом. В этой сложной внешнеполитической обстановке судьба Ширвана и Дербента зависела от позиции ширваншаха Ибрахима Дербенди.

Ширваншах сумел использовать сложившуюся обстановку, воспользоваться противоречиями грозных соперников. Ибрахим I отправился к Тимуру в лагерь и “преподнес ему дары – каждого вида по девять штук, как это было принято у монгольских государей. Но рабов он подарил лишь восемь. На вопрос завоевателя, почему рабов восемь, Ибрахим ответил, что девятый он сам” (Козубский 1906: 50). Это так понравилось Тимуру, что он назвал его сыном и утвердил за ним управление Ширваном и Шемахой вплоть до Эльбурза (Али-Заде (3) 1956: 385). Таким образом, ширваншах сумел сохранить независимость Ширвана, уберечь Ширван и Дербент от разорения, уговорить завоевателя приостановить опустошение Грузии (там же: 393).

Между тем и Тимур, и Тохтамыш упорно и длительно готовились к сражению, собирая со всех концов своих владений войска. В конце XIV в. войска Тимура и Тохтамыша столкнулись неоднократно. Однако наиболее ожесточенный характер приняли сражения во время известного похода Тимура 1395–1396 гг., предпринятого им в отместку на разорительное вторжение Тохтамыша в Азербайджан. Желая настичь Тохтамыша, находившегося в это время на Тереке, Тимур двинулся на север вдоль западного побережья Каспийского моря. Низаматдин Шами писал: “Тимур дошел до реки Самур и выстроил войска на краю горы Эльбруз...” (Тизенгаузен 1941: 119).

В то время как в походе Тимура его сопровождал ширваншах Ибрахим со своим войском, многие владетели Дагестана, в частности уцмий Кайтага продолжал оставаться сторонником Тохтамыша, о чем свидетельствует беспрепятственное прохождение войск Тохтамыша через его владения и та жестокость, с которой полчища Тимура обрушились на жителей Кайтага как на сторонников Тохтамыша.

15 апреля 1395 г. произошло решительное сражение на р. Терек, после которого войска золотоордынцев потерпели полное поражение (Греков/Якубовский 1950: 365).

Действия Тимура в Дагестане носили характер карательных экспедиций. Весной 1396 г., покорив кумыков в междуречье Терека и Сулака, полчища Тимура сравнивали с землей многие аулы Салатавии, разграбили и опустошили “местность Ушкуджан” (Гаджиев/Давудов/Шихсаидов 1996: 308), а затем ворвались в Зирихгеран и Кайтаг, жители которых вынуждены были выразить покорность.

По сведениям современника Тимура, архиепископа Иоанна де Галонифонтибуса (в 1404г.), Тимур потерпел поражение в этом походе: “Тимурленг сделал попытку проникнуть в горы, в эту их страну, имея под рукой сто тысяч вооруженных людей, они встретили армию перед густым лесом и нанесли им такие потери, что Тимурленг приказал отступить. И когда этот владетель задумал пройти Железные Ворота, то он понял, что сможет подчинить себе эту страну, прежде всего, мирным путем, чтобы уже вторгнуться в Великую Татарию” (Галонифонтибус 1980: 26). Данное высказывание отражает чрезвычайно упорные, повсеместные, не прекращавшиеся выступления народов Дагестана на пути войск Тимура (Алиев 2002: 141-221).

Добившись покорности Ширвана и большинства правителей Дагестана, Тимур начал проводить по отношению Ширвану (Али-Заде (З) 1956: 385-389) и Дагестану политику, значительно отличающуюся от проводимой им в отношении других государств политики. В этом, несомненно, сказалась стратегическая важность местоположения этих владений. Ширван являлся пограничной территорией, и на ширваншаха была возложена оборона против вторжений ханов Золотой Орды, тем более сам Тимур не мог постоянно находиться вблизи северных границ обширных владений империи. Исходя из этого, он вынужден был считаться с Ибрахимом I, способствовать усилению военного могущества Ширвана и росту его политического влияния.

Судя по всему, Тимур довольствовался признанием правителями Дагестана номинальной зависимости. И все же он сомневался в том, что владетели Дагестана надолго сохранят покорность, поэтому, уходя из Дагестана, он отдал распоряжение ширваншаху “следить за границей” (Шихсаидова 2018). Надо полагать, что Тимура беспокоила не чисто пограничная линия, а в большей степени отношения и действия владетелей Дагестана.

После смерти Тимура его огромная империя распалась, а среди его наследников началась борьба за власть. Воспользовавшись данной ситуацией, Ибрахим I фактически добился независимости Ширвана.

Таким образом, анализ вышеприведенного фактического материала свидетельствует, что при возникновении внешней угрозы народы Дагестана и жители Ширвана часто объединяли свои силы и совместно выступали против общего врага. Так было во время похода русов, сельджуков, кипчаков, монголо-татар и других завоевателей. В ходе этой борьбы крепла дружба между народами Дагестана и населением Ширвана, укреплялись не только политические, но и экономического и культурного характера связи между ними. Нередко правители Ширвана во время военных действий и опасности скрывались в Южном Дагестане, точно так же феодальные правители Дагестана находили политическое убежище у ширваншахов.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алиев Б.Г. (2002), *Борьба народов Дагестана против иноземных завоевателей*, Махачкала.

- Али-Заде А.А. (1947), “Некоторые сведения о Ширване (до нач. XII в.)”, *Известия Академии наук Азербайджанской ССР*, № 12.
- (1949), “Борьба Золотой Орды и государства ильханов за Азербайджан”, *Сборник статей по истории Азербайджана*, вып. 1, Баку.
- (1956), *Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII–XIV вв.*, Баку.
- Ашурбейли С.Б. (1983), *Государство Ширваниахов (VI–XVI вв.)*, Баку.
- Бартольд В.В. (1965), “Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира”, *Сочинения* т. 2, ч. 1, Москва.
- Гаджиев М.Г./Давудов О.М./Шихсаидов А.Р. (1996), *История Дагестана с древнейших времен до конца XV в.*, Махачкала.
- де Галонифонтибус Иоанн (1980), *Сведения о народах Кавказа (1404)*, Баку.
- Гасанов М.Р. (1991), *Исторические связи Дагестана и Грузии*, Махачкала.
- Греков Б.Д./Якубовский А.Ю. (1950), *Золотая Орда и ее падение*, Москва- Ленинград.
- Ибн ал-Асир/Тарих ал-Камиль (1940), *Материалы по истории Азербайджана*, Баку.
- История Азербайджана* (1958), т. 1, Баку.
- История Азербайджана* (1979), Баку.
- История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.* (1988), Москва.
- Ичалов Г.Х. (1975), “Дагестан арена военных столкновений Хулагуидов и ханов Золотой Орды в XIII–XIV вв.”, *Вопросы истории Дагестана*, Махачкала.
- Козубский Е.И. (1906), *История города Дербента*, Темир-Хан-Шура.
- Лавров Л.И. (1966), *Эпиграфические памятники Северного Кавказа*, ч. 1, Москва.
- Очерки истории Дагестана* (1957), т. 1. Махачкала.
- Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука* (1957), Москва.
- Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука* (1993), Алматы.
- Рашид ад-Дин (1952), *Сборник летописей*, т. 1, кн. 2, Москва-Ленинград.
- Тизенгаузен В.Г. (1941), *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*, т. 2, Москва-Ленинград.
- Шихсаидов А.Р. (1958), “О пребывании монголов в Риче и Кумухе (1239–1240 гг.)”, *Ученые записки Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала Академии наук СССР*, т. 4. Махачкала.
- (1969), *Надписи рассказывают*, Махачкала.
- Шихсаидова Р.С. (2018), “Политические связи феодальных владельцев Дагестана и Азербайджана в XIV–XVI вв.”, *Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН*, Фонд 3, Описание 1, № 141.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ АНТИЧНОГО ХРИСТИАНСТВА В ВОСТОЧНОМ ЗАКАВКАЗЬЕ

Бениамин Маилян

Институт гуманитарных наук Российско-Армянского Университета, Ереван
Институт востоковедения НАН РА, Ереван

Abstract

The aim of the study is to expand the range of problems that are associated with the study of the history of early Christianity and, in particular, its distribution in the region of Eastern Transcaucasia. The work is based on hagiographic literature, on such specific sources as the texts of the apocrypha.

Keywords: *Eastern Transcaucasia, Antiquity, Christianity, Hagiography, Apocrypha*

Аннотация

Целью исследования является задача расширить круг проблем, которые связаны с изучением истории раннего христианства и, в частности, его распространения в регионе Восточного Закавказья. Работа основана на агиографической литературе, на таких специфических источниках, как тексты апокрифов.

Ключевые слова: *Восточное Закавказье, античность, христианство, агиография, апокрифы*

История античного христианства – это предметная область, объединяющая вокруг себя самые разные гуманитарные науки и научные дисциплины, как вполне светские, так и исключительно профессиональные.

При изучении древней истории Кавказа, сообщения апокрифов о раннем распространении христианства в этом регионе, зачастую рассматриваются научным сообществом как нечто периферийное, не заслуживающее отдельного внимания. И хотя за последние годы в этом направлении была проделана определенная работа, многие проблемы по-прежнему нуждаются в подробном освещении и переосмыслении. Известная по этой теме литература по большей части была издана давно и преимущественно церковными авторами и потому мало соответствует требованиям, предъявляемым к современным научным изданиям. Это побудило нас обратиться к означенной теме, с тем, чтобы критически осмыслить устоявшиеся богословские традиции и попытаться, с учетом достижений современной исторической науки, очертить пути проникновения христианства в регион Восточного Закавказья.

Изложенный в статье материал призван расширить круг изучаемых проблем по истории раннего христианства и его распространения в Каспийско-Кавказском регионе, в частности. В своей работе мы, прежде всего, отталкивались от таких специфических источников как тексты апокрифов, вокруг которых до сих пор не прекращаются споры. На протяжении столетий апокрифы неоднократно переписывались и

редактировались, поэтому исследователи воспринимают их как недостаточно надежный ресурс. Однако мы считаем, что совсем игнорировать апокрифы нецелесообразно, особенно когда есть возможность их проверить через альтернативные источники, достоверность которых сомнений не вызывает. Наибольший интерес для исследователей представляют исторические сочинения армянских авторов, содержащие эксклюзивную информацию, часто недоступную в иноязычном нарративе. Поэтому наше исследование, опирающееся преимущественно на армяноязычный контент, ставит перед собой задачу подтвердить, либо опровергнуть некоторые сообщения апокрифов. Это сделает целый ряд малоизученных вопросов кавказоведения более доступными для широкого круга читателей, интересующихся богатым прошлым стран и народов Кавказа.

История распространения христианства в северо-восточном крае Великой Армении (Арцах-Утик) и Алуанке¹ теснейшим образом связана с ранней историей этого вероучения. Известно, что в силу географической близости и важного геополитического положения, Каспийско-Кавказский регион рано стал объектом внимания раннехристианских проповедников, которые оказали значительное влияние на местную, довольно пеструю этнокультурную среду. Новое вероучение значительно расширило кругозор жителей региона, познакомило их с обычаями и культурой других народов, с их социальными, политическими и этическими воззрениями, способствовало утверждению новой системы нравственных ценностей.

Известно, что важной предпосылкой к распространению христианства стало существование в регионе немалой еврейской диаспоры, разговорным языком которой был арамейский. Первые проповедники учения Иисуса, как правило, начинали свою деятельность в тех местах, где уже находились еврейские общины. Они, к примеру, существовали также в главных городах Армении: Тигранакерте, Арташате, Вагаршапате, Зарехаване и др. (Петросян 1998). Ряд исследователей указывают на то, что “христианская церковь в первый период истории апостольского века была Церковью чисто иудейской” (Кассиан 2001: 188). Таким образом, раннее проникновение христианства в массу народов Восточного Кавказа обусловлено, в частности, появлением здесь, в среде еврейской диаспоры категории назареев.²

Первый, начальный период принято условно называть сирофильским, когда христианство проповедовалось на арамейском языке, как апостолами, так и их учениками, сирийскими миссионерами. Торговые пути уводили их далеко от Месопотамии, через Армению и Иран в страны Восточного Кавказа. Совершая торговые операции, сирийцы становились проводниками новых религиозных веяний, содействовали распространению христианского вероучения. “Уже с конца II - начала

¹ Для обозначения Кавказской Албании, у которой нет собственного самоназвания (эндонима), нами используется древнеармянская форма – экзоним “Алуанк”, так как употребление названия “Албания” (от др.-греч. Ἀλβανία) невольно приводит к ассоциации с балканской Албанией, конструкция же “Кавказская Албания” представляется несколько громоздкой.

² Иудеи, принявшие христианство и признавшие Иисуса Мессией и Богом, однако продолжавшие соблюдать в быту законы Моисея.

III в. н.э. в Грузии, Армении и Кавказской Албании, – пишет С. Арутюнов (2006: 8), – разворачивается вполне достоверно известное христианское миссионерство, в основном святых отцов и еще более святых дев преимущественно сирийского происхождения. Их (и их последователей и последовательниц) мученическая агиография³ входит в число древнейших памятников грузинской и армянской литературы”. Таким образом, агиографическая литература сохранила данные, позволяющие судить о деятельности в кавказском регионе сирийских монахов, которые настойчиво распространяли христианство среди местных народов. Кстати, первые миссионеры столкнулись здесь не просто с язычеством. Но с язычеством, укорененным среди воинственных племен, нередко практикующих человеческие жертвоприношения.

Православная традиция придерживается мнения, что первым проповедником христианства на Восточном Кавказе был сам апостол Варфоломей⁴ (Макарий 2003: 284). Сразу отметим, что это утверждение носит крайне дискуссионный характер и многие его положения вполне могут быть оспорены.

Если легенды и мифы берутся за основу для построения теорий, входящих затем в анналы религиозной истории, то следует обратить самое серьезное внимание на предание, которое утверждает, что с Варфоломея “содрали кожу и отсекали его главу” (Ростовский 2019). Такой способ идолопоклонства действительно существовал среди язычников этого региона (Тревер 1959: 151; Дьяконов/Неронова/Свенцицкая 1989: 397-398). “В той же Кавказской Албании были человеческие жертвоприношения ... они совершались ежегодно ... с жертвы – человека сдирали кожу” (Ямпольский 1962: 195). “История страны Алуанк” повествует, что в тех краях в древности была распространена секта колдунов-“персторезов”, которые умерщвляли человеческую жертву, снимая с нее кожу (Каланкатуаци 1984: 43-44). Таким образом, нечто подобное, возможно, произошло и с апостолом Варфоломеем, который, как предполагают некоторые авторы, также был убит характерным для тех мест при совершении языческих жертвоприношений способом.

Однако среди исследователей до сих пор нет единого мнения о том, где именно произошло это событие. Фрагментарность и противоречивость апокрифов открывает простор для появления различных, иногда взаимоисключающих версий и интерпретаций. Так, в одном из апокрифов сообщается, что Варфоломея распяли в Албане (Ростовский 2019). Русское православное духовенство настаивает на идентичности этого места и Баку (Бакинско-Азербайджанская епархия МП РПЦ 2019). Эту версию старательно поддерживают отдельные азербайджанские авторы. Они пишут, что “брат царя [Астиаг] по наущению языческих жрецов приказал схватить святого апостола в городе Альбане (или Альбанополь, нынешний Баку) и распять его на кресте головой вниз. Так скончался апостол Варфоломей в 71 г.” (Мамедова 2005:

³ Богословская дисциплина, изучающая жития святых, которые составляют едва ли не самую обширную часть христианской литературы.

⁴ Поскольку Варфоломей – это патронимическое имя апостола, допустимо, что он мог иметь и другое – Нафанаил. Тогда полное арамейское имя апостола – Натанаэл бар Толами (Православная Энциклопедия 2003: 707)

533). Однако в этом предположении имеется много натяжек и противоречий. Дело в том, что одним их источников, на который ссылаются православные толкователи истории христианства, является труд “Жития Святых”, автор которого канонизированный Русской Православной церковью митрополит Димитрий Ростовский (Шляпкин 1891). Но в самом тексте, в части посвященной Варфоломею, этот русский иерарх ни единым словом не упоминает Баку, а сообщает все ту же хорошо известную информацию о том, что “Варфоломей отправился в Великую Армению” (Ростовский 2019). Поздние издатели текста рядом с каждым упоминанием города Албан старательно приписывали комментарий – “нынешний Баку” не замечая, или не желая замечать противоречий с основным нарративом (там же). Ведь сам Димитрий Ростовский, труд которого в православной традиции считается наиболее подробным описанием жития святых, в повествовании о кончине апостола сообщает, что присутствовавшие при казни верующие забрали останки Варфоломея “и предали погребению в том же городе, Албане, что в Великой Армении” (там же). Апшеронский полуостров, как известно, никогда не входил в состав ни Великой, ни Малой Армений и автор “Житий” не мог об этом не знать, и уж конечно ничего подобного не было в источниках, которыми он пользовался. Несмотря на это в русской православной библиографии появляются ссылки на труд этого автора, с утверждением, о том, что якобы в нем повествуется о миссионерской деятельности этого апостола в Кавказско-Каспийском регионе. Это позволяет предположить, что вероятнее всего, именно с XVIII века, после издания агиографического труда Димитрия Ростовского, в текст “Жития” неизвестной рукой были внесены дополнения, с локализацией города Албана на территории нынешнего Баку.

Кто их автор? Откуда Димитрий Ростовский черпал сведения об обстоятельствах жизни и смерти апостола доподлинно неизвестно. Едва ли автору при составлении своего труда были доступны локальные или более древние предания о Варфоломее, помимо известных на сегодняшний день.⁵

В то же время имеется предположение, о том, что пассаж о казни апостола на ступенях языческого капища священного огня Арта – Девичьей Башни возник в результате чьей-то преднамеренной правки.

В чем же причина столь настойчивой сосредоточенности русской православной церкви в вопросе идентификации Албанополиса с городом Баку? Случайно ли, что внесение дополнительных ссылок в текст “Жития Святых” по времени совпадает с

⁵ Апокрифические сообщения о Варфоломее на протяжении многих столетий читали, переводили и дополняли едва ли не во всем христианском мире. Сохранился коптский памятник “Деяния апостола Варфоломея”, повествующий о трудах апостола в Верхнем Египте и о его путешествии в Парфию, где он в мешке был брошен в море. Однако Димитрий Ростовский, предположительно, опирался на греческий перевод с латинского оригинала “*Мученичества апостола Варфоломея*”. Здесь же присутствует упоминание о казни этого апостола по приказу царя Астиага (Православная Энциклопедия 2003: 707). Вместе с тем в новозаветном каноне фигура апостола едва различима среди других учеников Иисуса. Варфоломея мимоходом, в числе прочих, упоминают евангелисты Матфей (10, 3), Марк (3, 18) и Лука (6, 14). Определить же по этим скудным сообщениям места миссионерского служения Варфоломея, согласитесь, крайне сложно.

XVIII веком, эпохой, когда начинает набирать силу экспансионистская политика России в Кавказско-Каспийском регионе? Рискнем предположить, что нацеленность на местные религиозные локусы в свое время была продиктована стремлением легитимировать завоевание державой Романовых Восточного Кавказа. Освобождение и возврат в лоно православного мира некоей местной духовной святыни, оказавшейся под властью “басурман”, вполне могло бы стать удобным предлогом для покорения Прикаспийских областей. На роль такой святыни вполне могла бы подойти могила Св. Варфоломея, которую при необходимости можно было и “передвинуть” с Армянского нагорья на Апшеронский полуостров. При этом труд Димитрия Ростовского отнюдь не случайно стал жертвой подлога, ибо локализация Албанополиса на месте нынешнего Баку ему была приписана, пожалуй, из-за необычайно высокого и неоспоримого авторитета этого автора в русской православной среде. Кроме того, нарратив религиозной литературы в определенной степени коррелировался с геополитическими целями.⁶

В дальнейшем эта грубая и непрофессиональная интерполяция в тексте “Житий” Димитрия Ростовского была аффилирована с версией о том, что Девичья Башня стояла на газовых источниках, горевших в ней “вечными огнями”, и потому была неким центром язычества в восточнокавказском регионе. В этой связи делался надуманный вывод о том, что только сюда могли привезти на казнь апостола (Бакинско-Азербайджанская епархия МП РПЦ 2019).

Выдумка о зороастрийском “капище Арта”, возле которого якобы распяли Варфоломея, свидетельствует о полном незнании зороастрийской религиозной традиции. Сторонники этой теории, не находя ее подтверждения в источниках, ссылаются на работы азербайджанского архитектора Д. А. Ахундова,⁷ который был увлечен идеями о древнем языческом религиозном центре на территории современного Азербайджана, и существовании “храма Арта” в некоем культовом городе, населенном жрецами-магами (Ахундов 1986а: 6, 60—64, 122, 130; Ахундов/Ахундов 1986б: 104—115). “Его фантазия доходила до того, – пишет профессор В. А. Шнирельман, – что он свободно переносил столицу Кавказской Албании на место современного Баку, а

⁶ Упоминание этого факта содержится в публицистике Ф. М. Достоевского, со слов которого, “по всей земле русской ... есть чрезвычайно много рассказчиков и рассказниц о житиях святых ... В этих рассказах заключается для русского народа ... нечто покаянное и очистительное ... народ наш, почти весь, или в чрезвычайном большинстве, слышал и знает, что есть ... святые места, [которые] принадлежат иноверцам. Он ... мог слышать об истязуемых восточных христианах и о поработанных святых местах, когда ... государь начинал свою войну с Турцией, а потом с Европой, кончившуюся Севастополем. Тогда тоже, в начале войны, пронеслось сверху слово о святых местах” (Достоевский 1995: 253-254).

⁷ “Храмовым комплексом в эпоху расцвета зороастризма были бакинские храмы с главным башенным храмом семиглавых огней, впоследствии названным Девичьей башней” (Ахундов 1986а: 75). В ходе раскопок около Девичьей башни были обнаружены остатки фундамента древнего сооружения, который затем был произвольно отождествлен с раннехристианской базиликой, выстроенной на месте предполагаемой гибели апостола. В начале XIX века на ее месте Русской Православной Церковью была построена часовня, простоявшая до 1936 года. Памятная мраморная доска на ее стене сообщала: “На сем месте за Христа пролил свою кровь один из 12-ти учеников Христовых – святой апостол Варфоломей” (Бакинско-Азербайджанская епархия МП РПЦ 2019).

полуостров Апшерон отождествлял с Арьяна Вайджа, мифической страной авестийских ариев” (Шнирельман 2003: 165).

Можно было бы проигнорировать обозначенную выше версию, из-за отсутствия в ее основе какой-либо источниковедческой базы, но по причине частых ссылок на нее в русскоязычной православной литературе, мы все же коротко на ней остановимся. Для этого нам вновь придется обратиться к апокрифу. “У царя той страны Полимия была бесноватая дочь ... [Варфоломей] пришел к беснующейся ... и царевна получила исцеление. ... После этого царь, желая отблагодарить святого, послал к нему верблюдов, навьюченных ... драгоценными дарами. Апостол же ... ничего из присланного не оставил у себя, отослав все обратно к царю ... Полимий ... принял крещение от самого святого апостола вместе с царицей и исцелившейся дочерью своей ... При виде этого идольские жрецы вознегодовали на святого апостола, тяжело печалась о том, что ... капища их, откуда они получали пропитание, приходили в запустение. Приступив к брату царя — Астиагу, они научили его погубить Варфоломея и отомстить ему за обиды их богов. Тот же, улучив удобное время, схватил святого апостола и ... повелел вместе с кожей усечь и главу Варфоломея” (Ростовский 2019).

Агиографической литературе свойственны стандартные сюжеты и мотивы, которые обусловлены не только заимствованиями и подражанием, но и феноменом самого мученичества. Так, во многом схожие мотивы с апокрифом Варфоломея, пожалуй, можно обнаружить также и в западной христианской традиции, которая сообщает о Эмигдии, который успешно исцелял силой своей веры. Правитель Полимий пытался принудить его принести жертву Юпитеру. В качестве поощрения он также предложил блаженному в жены свою дочь. Однако тот обратил ее в свою веру. Разгневанный Полимий обезглавил святого там, где ныне находится Красная башня близ города Асколи-Пичено в Италии (Misinato 2019).

Сравнивая оба повествования не сложно угадать некоторые параллели и заметить ряд зеркально повторяющихся трафаретов, таких как “Полимий”, “исцеление-экзорцизм”, “отказ от награды”, “обращение в новую веру дочери правителя”, “усечение главы” и, наконец, пресловутая “башня”. Совпадения эти, впрочем, стали следствием вольной трактовки неканонических нарративов богословами и компилирования понравившихся им элементов агиографических сочинений.

Таким образом, относительно местонахождения Албана – места мученичества и погребения Варфоломея – имеются существенные разногласия. Православные богословы, как уже отмечалось, связывают это место с селением, расположенным в античную эпоху на территории нынешнего Баку. Армянская церковь полагает, что Варфоломей принял свою смерть в совсем ином районе, который увязывают с его захоронением в горном массиве неподалеку от города Адамакерт (ныне Башкале, Турция). Там же был возведен средневековый армянский монастырь Св. Варфоломея (арм. Бардугимеос). Памятник находится в верховьях реки Большой Заб и принадлежал округу с древним названием Большой Ахбак, в армянской исторической провинции Васпуракан, расположенной между озерами Ван и Урмия. Так как западные

источники называют это место *Albanus Albanudis*, армянский церковный историк и энциклопедист Магакия Орманян уверенно отождествляет *Albanus* с армянским Ал'баком (*Albacus*) (Орманян 1912: 29). В свете сказанного напрашивается вывод о том, что путаница с локализацией Албана вполне могла возникнуть из-за созвучия топонима Ал'бак–“*Albanus*” и термином “Албания”.⁸ Разумеется, идея о том, что Албанополис – предтеча Баку, носит явно надуманный характер. В источниках сохранилось несколько названий города на Апшероне, но нет ни одного достоверного свидетельства о том, что он когда-либо носил название “Албанополис”.

Таким образом, внимательное прочтение источников дает достаточно оснований для того, чтобы преодолеть ряд смысловых противоречий и, довольно точно локализовать вероятное место гибели Варфоломея.

Что касается сдирания кожи, как особого обряда или жестокого способа наказания в античной Армении, в источниках нет на этот счет заслуживающей доверия информации. Вот почему Васпуракан, пожалуй, не может считаться местом, где был казнен апостол. Однако кровавые ритуалы были более свойственны язычникам Алуанка.

Сумма свидетельств, дошедших до нас через века, подсказывает, что Варфоломей, по-видимому, пострадал за свою веру не там, где в память об этом событии воздвигнут монастырь. Хотя армянская церковная традиция уверена, что апостол был погребен в том же городе, где состоялась жестокая казнь, рискнем предположить, что он был убит в Кабалаке, а уже затем его останки были перенесены для погребения в Армению. Тем более что есть интересное свидетельство агиографа IV века, что Варфоломей принял мученическую смерть в Карбанополе (“*martyr obiit Carbanopoli*”) (*Paschalion* 1729: 349), о котором историкам толком ничего не известно. Впрочем, нельзя не заметить, что указанный топоним сильно похож на название политического центра Алуанка – Кабалаки.

Вопрос о локализации истинного места расправы, учиненной над Варфоломеем, в частности связан с исторической достоверностью личности Астиага, брата царя “Полимия”. О правителях с такими именами ни в Алуанке, ни в Армении в означенный период ничего не известно. Согласно армянской традиции, описанные выше события, относятся к правлению Санатрука Аршакуни (Аствацaban 2009: 213). Некоторые исследователи находят, что Астиаг – это его второе имя (Православная Энциклопедия 2003: 707).

Напомним, что в силу бытовавших у парфян обычаям младшие родичи их царей наделялись властью в зависимых от Парфии странах (Дьяконов 1961: 190, 195). Таким образом, за личностью “Полимия”, скорее всего, скрывается хорошо известный в анналах истории правитель Армении Санатрук Аршакуни. Он был если не братом, то близким сородичем парфянского царя Бакура II, который, как известно, затем передал армянский престол непосредственно своему сыну Ашхадару (Шидар). Его же

⁸ Такая же путаница постоянно возникает из-за созвучия названия Балканской и Кавказской Албании, или Кавказкой Иберии и Иберии на Пиренеях.

сменил другой знатный парфянин – Партамасир (Свазян 2008: 152). Вероятно, именно парфянин Астиаг был тем ставленником, который тогда правил в Алуанке. Правда, эта гипотеза не имеет документального подтверждения, однако, несмотря на отдельные возражения, тому есть косвенные свидетельства.⁹ В источниках не указано, кто именно занимал трон в Кабалаке вплоть до восточного похода Траяна. Тем не менее, хорошо известно, что в 114 году этот император “отнял Армению у парфян [и] дал албанам царя” (Свазян 2008: 153). Факт, что римляне поспешили заменить прежнего царя Алуанка на свою креатуру из местной знати, скорее говорит в пользу того, что там ранее у власти был парфянский принц. Видимо, это был тот самый Астиаг, что погубил Варфоломея.

Интерес исследователей к проникновению античного христианства в регионы Восточного Кавказа не ограничивается лишь обращением к личности Варфоломея. Ряд авторов уверены, что одним из первых миссионеров здесь был Елише-Елисей, стойкий и преданный ученик апостола Фаддея (арм. Тадеос).¹⁰ Таким образом, Елише ими признан первым просветителем Алуанка (Бархутарянц 1893: 82; он же 1902: 51, 58; Геюшев 1984: 26; Мамедова 1986: 217; Svazyan 2000). Однако упоминания о нем есть лишь в армяноязычных источниках. Нам не много известно об этом человеке. Больше всего сведений о Елише содержатся в труде армянского средневекового автора Мовсэса Каланкатуаци/Дасхуранци¹¹ – “История страны Алуанк”.

Было бы опрометчиво рассматривать географию предполагаемой деятельности Елише лишь в границах упомянутого региона. Тем более что сохранилось повествование о его проповеди вначале в стране Чор-Мазкут, а затем уже в армянской исторической провинции (наханг) Утик. Елише, безусловно, проповедовал не в одной стране, так как для ранних христиан границы были не существенны и не могли быть преградой для распространения слова Господня. Согласно источникам, прежде чем отправиться проповедовать в Чор-Мазкуте и Алуанке, Елише уже имел опыт миссионерской деятельности, поскольку был верным спутником Фаддея и, вероятно, его диаконом. Вместе со своим учителем он обошел области Нахиджеван и Сюник в царстве Великой Армении, помогая своему наставнику, апостолу Христова Фаддею, распространять семена новой веры.

Горькой была судьба первых приверженцев христианства. Они подвергались постоянным гонениям и травле, нередко расплачиваясь за свою настойчивость

⁹ В одной из своих работ К. В. Тревер высказала мнение о том, что воцарение Аршакидов в Алуанке относится к I в. н. э. (Тревер 1953: 145) Это предположение было принято некоторыми другими авторами (Тошманов 1984: 87; Мамедова 1986: 58, 122, 184, 185). С их точкой зрения не согласен И. Г. Семенов, который переносит это событие в 359 год (Семенов 2015: 60).

¹⁰ Согласно Библии один из 12-ти апостолов носил имя Фаддей, при этом он назван “Иуда, не Искариот”, чтобы отличить его от предателя. Его не следует также путать с другим Фаддеем, апостолом от 70-ти. Армянская церковная традиция, как правило, первым просветителем своей страны признает лишь Иуду Фаддея из 12-ти апостолов.

¹¹ В исторической литературе Мовсес Каланкатуаци/Каганкатваци традиционно упоминается как автор “Истории страны Алуанк”, однако ряд историков считают его и католикоса Мовсеса Дасхуранци одним и тем же лицом (Акопян 1987: 169; Hacıyan/Basmajian/Franchuk/Ouzounian 2002: 172-173).

собственной жизнью. Так случилось и с Фаддеем, который, с несколькими своими учениками, был казнен в армянском городе Шаваршаване. Предание гласит, что Фаддей перед своей мученической смертью успел встретиться с Варфоломеем на холме близ армянской столицы Арташата (Православная Энциклопедия 2001: 331-332). Елише же, избегнув смерти, после гибели своего учителя, поспешил вернуться в Палестину. Здесь он был рукоположен в сан епископа Иаковом, братом Иисуса, после чего вернулся на северо-восток, чтобы на сей раз самостоятельно продолжить проповедь учения Христа. Каланкатуаци/Дасхуранци об этом периоде жизни Елише сообщает, что “нам, жителям Востока [Армении], достался святой апостол Фаддей, который, прибыв в Армению, в гавар Артаз,¹² принял там мученическую смерть от [руки] Санатрука [Аршакуни], царя армянского. Ученик же его, святой Елиша, возвратился в Иерусалим и рассказал [другим] апостолам о возжеленном мученичестве его. Там, по внушению Святого Духа, Елиша был рукоположен святым Иаковом — братом Господним, первым патриархом Иерусалима. Затем, взяв себе в удел Восток”¹³ (Каганкатвацци 1983: 10).

Получив новое предназначение, Елише “из Иерусалима направился в Персию и, минуя Армению, пришел к мазкутам и стал проповедовать в [стране] Чола” (Там же). Из повествования Каланкатуаци/Дасхуранци следует, что основной целью его путешествия были Алуанк и страна Чор-Мазкут. Впрочем, Эчмиадзинский католикос Симеон Ереванци высказал другое предположение: “Иаков, сидевший в Иерусалиме патриархом, рукоположил его в епископы и вернул в Армению в удел Фаддея, чтобы он заменил апостола. Он вернулся, но не смог проникнуть в Армению и отправился в Алуанк” (Ереванци 1958: 136). Оттуда с тремя учениками Елише перебрался в Утик, в город Сагарн (Геюшев 1984: 26).

По-видимому, в северо-восточной Армении он оказался в силу неблагоприятных обстоятельств. Скорее всего, ему пришлось бежать в Армению из Алуанка от язычников, преследовавших его и примкнувших нему неопитов. Есть мнение, что обращенные в христианскую веру ученики Елише были родом либо из района Чора, либо из самого Алуанка. Это пришлось не по нраву местным жителям, которые вознамерились вернуть своих сородичей в родные края и наказать возмутителя спокойствия (там же). Настигнув беглецов, преследователи смогли убедить двух спутников Елише вернуться домой, но третий ученик блаженного проявил стойкость и принял мученическую смерть от язычников. Исследователь данного вопроса епископ Мака́р Бархутаря́нц, основываясь на неизвестных источниках, упоминает имя неопита – Влас (Бархутаря́нц 1902: 25). Сам Елише, вновь счастливо избежав смертельной опасности, продолжил свой путь, пока, как сообщает Каланкатуаци/Дасхуранци, не оказался в

¹² Уезд провинции Васпуракан исторической Армении, ныне на территории Ирана, располагался на берегах рек Аракс и Тхмут. Здесь находятся крепость Маку, армянский монастырь Сурб Тадеос и Аварайское поле.

¹³ В данной коннотации под “Востоком”, по-видимому, подразумевается Иран-Персия, либо страны находящиеся в сфере его влияния, тогда как “Запад” – это, безусловно, Римское государство.

селение Гис,¹⁴ где ненадолго обосновался, так, что даже успел заложить там церковь и отслужить первую в тех местах праздничную литургию. Это событие указывает на то, что Елише удалось увлечь своими проповедями и крестить некоторое число местных жителей. Без их помощи ему одному, едва ли удалось возвести даже самую маленькую церковь. Со слов Каланкатуаци/Дасхуранци, “на этом месте была основана наша, Восточного края [Армении¹⁵], церковь. И стало [то место] духовной столицей и местом просвещения жителей Востока [Армении]” (Каланкатуаци 1984: 26).

Имеющиеся сообщения не позволяют точно определить, где еще проповедовал Елише. Вероятно, он покинул Армению, дабы вновь отправиться к горам Кавказа. Очевидно, это был его последний маршрут. Определенно можно утверждать, что при рукоположении Елише в епископы, в духовный удел ему был выделен именно район в левобережье Куры.¹⁶ Очевидно он вновь пересек эту пограничную реку, чтобы обратить в свою веру язычников в городе Кабалака, административного центра Алуанка. Однако, не дойдя до столицы, Елише оказался в долине Зергуни,¹⁷ где было языческое капище. Там, местные жители почитали своих идолов, принося им кровавые жертвы. Убийство же его в священном капище, вполне объяснимо, так как свойственная всем христианским проповедникам первой волны пассионарность, обрекала, в том числе и Елише, на неизбежную гибель. Каланкатуаци/Дасхуранци

¹⁴ Некоторые авторы, впрочем, помещают упомянутый Гис не в Утике, а на левобережье Куры и связывают топоним с селением Киш в нынешнем Шекинском районе Азербайджана (Джалалянц 1858: 369; Бархутарянц 1902: 82, 269; Ямпольский 1962: 237). Киш некогда был большим удинским селением, однако на данный момент представителей этого народа в селе не осталось. Об идентичности Гиса и Киша, к примеру, пишет исследователь истории христианства у цахуров (Ибрагимов 1999: 174).

¹⁵ Бесспорно, что Каланкатуаци/Дасхуранци локализует селение Гис в Восточном крае, а именно в провинции Утик, поскольку эта местность географически расположена на восток от центра страны – Араратской долины. Тогда как, известно, что в отношении собственно Агванк-Алуанка, она лежит на юго-западе от него.

¹⁶ Впрочем, авторитетный исследователь профессор Генрих Связян, напротив, полагает, что начальной целью Елише была христианизация именно северо-восточного края Армении, а на левобережье Куры он оказался лишь из-за того, что “дошел до Утика не кратчайшим путем – по центральным областям Армении, а выбрал длинную круговую дорогу, минуя Армению, идя к своей конечной цели через страны Чора и Алуанк. Если бы его целью был Алуанк, то ему незачем было бы миновать Армению” (Связян 2000: 65). Армянский автор пришел к выводу, что Елише, отправляясь на Восточный Кавказ и опасаясь репрессий, избрал для себя более продолжительный, но, по его мнению, менее опасный маршрут (там же 61). Мы же полагаем, что Елише изначально незачем было добираться до Утика через расположенный столь далеко на север Чор-Дербент, когда можно было всего лишь свернуть на северо-восток Армении из Атрпатакана (Малая Мидия), опять же минуя большую ее часть. Этим, несомненно более оптимальным маршрутом в свое время воспользовался Варфоломей, который из Атрпатакана проник в один из южных гаваров Сюника – Гохтан, ныне Ордубадский район Нахичевани (Орбелян 1910: 21). Таким образом, Елише, вероятно, вновь оказался в Армении вынужденно, когда он уходил от организованной язычниками погони.

¹⁷ По мнению Макара Бархутарянца долина Зергуни охватывала всю округу Кабалаки (Бархутарянц 1893: 53, 241). Исследователь же труда “История страны Алуанк” В. Аракелян, напротив, уверенно локализует эту местность, как, впрочем, и сам Гомэнк в современном Мартунинском районе Арцаха (Каганкатвацци 1983: 277, прим. 71 и 278, прим. 72).

сообщает,¹⁸ что “уходя оттуда [то есть из Армении, Елише] проходил через небольшую долину Зергуни, где находилась жертвенница идолопоклонников, и там он принял венец мученика. И неизвестно, кем было совершено это злодеяние. В общую яму для приговоренных к смертной казни были брошены и благородные останки его и засыпаны на долгое время, в местечке, называемом Гомэнк” (Каганкатвацци 1983: 11).

Тем самым, Елише, по словам Каланкатуаци/Дасхуранци стал фактически основоположником христианства в стране Алуанк, благодаря чему местная церковная традиция причислила его к лику святых. Однако ни католическая, ни православная конфессии не сочли необходимым канонизировать проповедника, хотя, как уверяет тот же источник, он погиб смертью мученика. Впрочем, к религиозной агиографии следует подходить с большой осторожностью, так как все апокрифические новеллы о первых отцах церкви и их деяниях, настолько обросли легендарными деталями, что подчас трудно определить, где заканчивается миф и начинается профанная действительность.

А. А. Акопян отмечает, что предание о Елише имеет надуманный характер. По его мнению, ссылка на Елише возникла лишь в VII веке, когда католикосат Чола, Лпинка¹⁹ и Алуанка сделал первую попытку выйти из канонического общения с Армянской Апостольской Церковью и поднять собственный политический вес (Акопян 1987: 184). Стоит напомнить, что Варфоломей пришел в Алуанк через соседнюю Армению и таким образом, как бы, закрепил связь между религиозными сообществами этих двух стран. Елише же, со слов Каланкатуаци/Дасхуранци, напротив, явился туда из Иерусалима, минуя Армению, через Иран. Примечательно, что примерно в это же время Иверский католикос Кирион в аналогичной дискуссии с армянскими церковными владыками ссылается на рукоположение якобы в Иерусалиме миссионеров, которые обратили его страну (там же). Все эти усилия, разумеется, были направлены на обоснование права на автокефалию собственной церковной организации. Спор о том, является ли Елише достоверной фигурой античного христианства, продолжается среди историков до сих пор, и однозначный

¹⁸ Как уже говорилось, больше всего сведений о Елише, дает книга Каганкатвацци/Дасхуранци “История страны Алуанк”. Однако некоторые сообщения о нем имеются и в других армянских источниках. Первым из армянских авторов, после Каганкатвацци/Дасхуранци, о Елише упоминает Мхитар Гош. Однако его сведения крайне скудны. Он приводит список албанских католикосов, в котором первым указывает некоего Егише. Причем Гош озаглавил его как “список патриархов Алуанка, рукоположенных после владыки Егише, который прибыл из Иерусалима” (Свазян 2004: 191). Не вызывает сомнения, что владыка Егише, упомянутый Гошем, и есть епископ Елише. Следует отметить, что Гош пользовался трудом “История страны Алуанк”, автора которого он называет – Дасхуранци. Елише упоминается также у другого средневекового армянского автора – Киракоса Гандзакеци. По его же сведениям: “...первым побудителем просвещения областей восточных называют Егишэ, ученика великого апостола Фаддея, который после смерти святого апостола отправился в Иерусалим к Иакову, брату господу, и, будучи рукоположен им в епископы, прошел через страну персов и достиг страны Агванк. Пришел он в какое-то место, именуемое Гисом, и построил там церковь и сам принял там мученическую смерть неизвестно от кого” (Гандзакеци 1976: 132-133). Отметим, что после Гандзакеци, вплоть до XVIII века, в письменных источниках о Елише нет никаких упоминаний.

¹⁹ Некоторые авторы в названии этого соседнего с Алуанком региона попытались угадать топоним “Алпан-Албания” (Шопен 1866: 373; Юшков 1937: 138; Еремян 1939: 149)

ответ на этот вопрос, наверное, из-за его ангажированности и отсутствия достоверных данных, не будет найден никогда.

Какими еще сведениями, могущими восполнить исторические пробелы о существовании античного христианства в Кавказско-Каспийском регионе мы располагаем?

В армянской церковной библиографии есть важное свидетельство о том, что, выполняя завет Фаддея в краю Алуанк должен был проповедовать другой миссионер, некто по имени Хад (*Girk' t' t'oc'* 1901: 536). Он причисляется к ученикам этого апостола, так как осуществлял свою деятельность в Большом и Малом Сюнике, а также Арцахе, где в его честь был возведен храм Хатраванк,²⁰ в названии которого церковные авторы усматривают имя блаженного Хада (Бархутарянц 1902: 56. Орманиян 1912: 46). Впрочем, армянская церковная традиция настаивает, на том, что в Сюнике проповедовал также Евстратий²¹ (Орманиян 1993: 27), который сменил здесь Варфоломея (Орбелян 1910: 21). Таким образом, длинная череда имен известных нам миссионеров, которые первыми достигли северо-восточного края Армении, подсказывают нам тот вывод, что еще до опасного путешествия Елише, этот регион уже должен был узреть своих христианских настоятелей. Логично, как нам кажется, было бы предположить, что Елише пришлось отправиться в более отдаленные районы – Алуанк и Чор-Дербент, куда не проникли до того еще его единомышленники. Профессор Г. С. Свазян называет Елише первым проповедником учения Иисуса в тех далеких от Иерусалима краях (Свазян 2002: 133). Тем не менее, тот же армянский исследователь указывает, что главной его целью было крещение северо-востока исторической Армении – Утика и Арцах (Свазян 2000: 64). Однако известно, что предстоятели берущей начало якобы от Елише церковной организации, титуловали себя исключительно католикосами Чола, Лпинка и Алуанка (Каганкатвацци 1983: 343). Это лишний раз подсказывает, что границы духовного удела Елише находились вне пределов исторической Армении, а его предполагаемая деятельность в Утике носила эпизодический характер.

Ангажированность вопроса распространения христианства в Кавказско-Каспийском регионе давно превратило его из темы исследования в площадку для полемики. Среди прочего предметом жарких споров стала датировка описываемых событий. Так, специалист по армянским историческим источникам, филологии и литературе профессор К. П. Патканян полагал, что датой гибели Елише является 53

²⁰ Это сооружение на правом берегу реки Тартар является одним из примечательных памятников армянской средневековой архитектуры, живописные развалины которого ныне находятся в Мартакертском районе Арцах (Бархутарянц 1895: 193-197; Мкртчян 1980: 44-46). Согласно древнему преданию тогда же в Арцахе проповедовал и другой ученик апостола Фаддея – Дади, который также принял здесь мученическую смерть (Алишан 1901: 47). На его мощах было сооружено первое святилище-мартирум, затем, в IV веке здесь была построена первая церковь, которая стала называться именем святого. Уже потом на ее базе вырос целый комплекс – Дадиванк, где друг за другом были сооружены еще три церкви. В XII-XIII вв. это был уже крупный монастырь, обретший широкую известность (Православная Энциклопедия 2001: 458).

²¹ С именем этого епископа (Евстате-Стате-Татев) местная традиция связывает название широко известного Татевского армянского средневекового монастыря, находящегося в области-марзе Сюник (Орманиян 1912: 25).

год (Каганкатвази 1861: 280). Архимандрит же О. Шахатуянц убежден, что это событие произошло много позже, в 79 году (Шахатуянц 1842: 333). Приблизительно того же мнения епископ М. Бархутарянц, согласно которому Елише еще “в 70 году входит со стороны Персии в страну Алуанк и начинает свою проповедь” (Бархутарянц 1902: 51). Некоторые комментаторы не указывают конкретных дат проповеднической деятельности и смерти Елише, однако считают 74 год временем зачинания местной церковной организации (Гандзакеци 1846: 266, прим. 650).

Ф. Мамедова высказывает осторожное предположение, что “условной датой проповеднической деятельности Елисея в Албании следует считать промежуток времени между 51-62 годами” (Мамедова 2005: 532). Исследователь З. Кананчев также сходится с ней во мнении, что начало проповеди Елише здесь можно датировать не позднее 60-х годов I века (Кананчев 2002: 62-63). Другой азербайджанский автор, напротив, относит указанные события ко II веку (Геюшев 1984: 26).

Чтобы определить более или менее точную дату, нужно, пожалуй, отталкиваться от времени подвижничества Фаддея (35-43 гг.) и Варфоломея (44-60 гг.). Однако, обозначенные даты, принятые в церковной традиции (Орманян 1993: 24), принимаются не всеми. Одной из причин скептического отношения к указанным датам миссионерства святых является сообщение о том, что виновником смерти Фаддея, быть может, и Варфоломея, был армянский царь Санатрук Аршакуни, который, как достоверно известно, правил в 88-110 годах (*Hay žoxovrdi patmyt'yun* 1971: 766-767, 776). Средневековые церковные историографы (Драсханакертци 1996: 38. Анеци 1983: 86) утверждают, что под влиянием проповеди Фаддея этот царь сперва принял крещение вместе со всей своей семьей, однако, позже решил отступить от новой веры. Его дочь царевна Сандухт (*K'ristonya Hayastan* 2002: 890-891) и сестра Вогуи (Чамчянц 1985: 298), тем не менее, остались верны новой вере и вместе с апостолами пали жертвой царской жестокости. Мы считаем, что миссионерская деятельность Фаддея и Варфоломея в Армении, по времени действительно совпадает с годами правления царя Санатрука, и никак не раньше, как это принято в церковной традиции. Чтобы разрешить это противоречие, Г. С. Связян предлагает перенести даты подвижничества и гибели обоих апостолов на конец I века (Связян 2002: 135). На наш взгляд — это обоснованный подход, который вдобавок укладывается в канонические представления о раннем христианстве и соответствует последнему периоду истории Апостольского века (64-100 гг.).

Дело в том, что Иудейская война (66-72 гг.) и разрушение античного Иерусалима, как известно, оказались своеобразным рубежом, окончательно отделившим христианство от иудаизма, что создало условия для самоопределения христианства как самостоятельной религии. Тогда же община христиан-назареев утратила свое прежнее руководящее значение и вскоре навсегда исчезла с арены истории. После этого, согласно богословской традиции, все апостолы покинули Палестину и рассеялись вместе с большинством иудеев по свету, дабы распространить Слово Божье среди народов. Активизация их проповеди в чужеродной для них среде неизбежно вела к возникновению антагонизма и отчужденности христиан от

языческого общества, осуждении ими всех культурных достижений античного мира. Таким образом, гонения на христиан стали более выраженными лишь со второй половины I века, когда участились случаи преследования отдельных проповедников, так как в это время произошла радикализация настроений и самих христианских миссионеров, укоренение эсхатологических воззрений среди ранних христиан. Их проповедь монотеизма и Апокалипсиса вошла в жесткий конфликт с плюралистическими представлениями язычников.

Заключительному периоду Апостольского века историки церкви приписывают многочисленные случаи массового мученичества христиан, что не было характерным явлением для предыдущих лет. Напомним, что этим беспрецедентным для языческого мира религиозным гонениям положил начало сам Нерон. Тот всплеск насилия, по-видимому, был отнюдь не случайным. После своего раскола с иудеями адептам учения Иисуса грозила перспектива превратиться в маргинальную секту, со всеми вытекающими для них последствиями. В качестве альтернативы забвению религиозные радикалы стали совершать акты самопожертвования, что не было свойственно язычникам и производило сильное впечатление на современников. Ко всем, кто пролил кровь за веру, стало применяться слово “мученик” (греч. *Μάρτυρας*-свидетель). Мученичество же рассматривалось как продолжение апостольского служения в мире. Задача его состояла в том, чтобы своим личным примером высокого самоотвержения показать окружающим их язычникам, что христианская религия есть дело настолько важное, что в известных случаях лучше пожертвовать самую жизнь, чем поступаться убеждениями. Мученики, не прибегая ни к каким другим аргументам, предлагали свою кровь взамен доказательств той истины, в которой они были абсолютно уверены. Такой героизм, впрочем, производил неизгладимое впечатление на обычных язычников и способствовал их обращению в христианскую веру.

После репрессий Нерона, которые ограничились лишь Римом и не имели дальнейших последствий, христиане, сравнительно спокойно жили вплоть до Домициана (81-96 г.). Затем тенденция круто поменялась, что вскоре привело многих последователей учения Иисуса на путь мученичества. Известно, что к концу I века обожествление императоров стало обязательным для всех поданных римского государства. Христиане как скоро отказывались почитать изображение императора установленной церемонией, они были уличены в оскорблении монарха. Кровь мучеников начала обильно литься особенно на Востоке лишь в последние несколько месяцев царствования Домициана (Кесарийский 2019). Напомним, что Санатрук Аршакуни, по не указанным церковными авторами причинам, сменил свою милость в отношении христиан на гнев, распорядившись предать казни адептов этого учения в Армении, ибо там христианство имело уже достаточно известные позиции. Пожалуй, именно зависимость от политических настроений в Риме, на наш взгляд, послужила для него сигналом к участию в этих репрессиях. Несомненно, что именно тогда Фаддей и Варфоломей избрали путь самопожертвования, так как иного выбора у них не было. Таким образом, датировку их смерти, а тем более миссии Елише, по всей видимости,

необходимо передвинуть на более позднее время, нежели считалось прежде. Это скорее соответствует логике событий самого конца Апостольского века.

Итак, проведенный историографический обзор позволяет сделать вывод о том, что проблемы истории античного христианства в региональном контексте Восточного Закавказья продолжают вызывать интерес исследователей-историков. Вводимые в научный оборот апокрифы и другая агиографическая литература позволяют многомерно взглянуть на ряд событий древней истории христианства и найти ответы на многие ранее не раскрытые вопросы.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Акопян А. А. (1987), *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*. Ереван.
- Арутюнов С. В. (2006), “Общий очерк религиозной мозаики Кавказа”, *Расы и народы*, т. 31, Москва: 5-12.
- Ахундов Д. А. (1986, а), *Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана*. Баку.
- Ахундов Д. А./Ахундов М. Д. (1986 б), “К вопросу о “спорных” моментах в истории культуры Кавказской Албании”, *Известия АН АзССР, Литература, язык и искусство* № 2, Баку: 104—115.
- Бакинско-Азербайджанская епархия МП РПЦ (2019), <http://baku.eparhia.ru/history/albania/apostle/sermon/> (дата обращения: 2. 05. 2019).
- Гандзакеци К. (1846), *История*, перевод Т. Тер-Григоряна, Баку.
- (1976) *История Армении*, перевод Л. А. Ханларяна, Москва.
- Геюшев Р.Б. (1984), *Христианство в Кавказской Албании*, Баку.
- Достоевский Ф. М. (1995), “О безошибочном знании необразованным и безграмотным русским народом главнейшей сущности Восточного вопроса”, *Полное Собрание Сочинений*, том 14, СПб.
- Дьяконов И. М./Неронова В. Д./Свенцицкая И. С. (1989), *История древнего мира. Расцвет древних обществ*, изд. третье, Москва.
- Дьяконов М. М. (1961), *Очерк по истории древнего Ирана*, Москва.
- Кесарийский Евсевий (2019), *Церковная история*, III. 20. 8, <https://eparhiasaratov.ru/Content/Books/173/43.html> (дата обращения: 10. 07. 2019).
- Ереванци С. (1958), *Джамбр. Памятная книга, зеркало и сборник всех обстоятельств Святого престола Эчмиадзина и окрестных монастырей*, Москва.
- Еремян С. Т. (1939), “Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз - Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу”, *Записки Института востоковедения АН СССР*, т. VII, Москва-Ленинград: 129-155.
- Ибрагимов Г. (1999), “Христианство у цахуров”, *Альфа и Омега*, № 1, Москва: 170-181.
- Каганкатваци М. (1861), *История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века*, перевод с армянского, СПб.
- М. (1984), *История страны Алуанк*, перевод Ш. В. Смбатяна, Ереван.
- Кананчев З. В. (2002), “Из истории апостольского периода христианства Кавказской Албании”, *The history of Caucasus*, № 2, Баку.
- Кассиан (2001), *Христос и первое христианское поколение*, Москва.
- Макарий (1994), *История Русской Церкви*, кн. I, Москва.
- Мамедова Ф. (1986), *Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н. э. — VIII в. н. э.)*, Баку.

- (1986), *Кавказская Албания и албаны*, Баку.
- Петросян Е. (1998), *Армянская Апостольская Святая Церковь, Проповедь христианства в Армении в I-III веках*, <http://www.armenianhouse.org/petrosyane/church-ru/part1.html> (дата обращения: 20. 05. 2019).
- Православная Энциклопедия (2001), т. 1, Москва.
- (2003), т. 6, Москва.
- Ростовский Д. (2019), *Житие и страдания святого Варфоломея*, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/504 (дата обращения: 20. 07. 2019).
- Связян Г. С. (2008), *История страны Алуанк с древнейших времен до VIII века*, Ереван.
- Семенов И. Г. (2015), “О времени воцарения в Кавказской Албании Аршакидской династии”, *Albania Caucasica*, Сборник статей, вып. I, Москва: 57-67.
- Тревер К. В. (1953), *Очерки по истории культуры древней Армении*, Москва-Ленинград.
- (1959), *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании*, Москва-Ленинград.
- Шляпкин И. А. (1891), *Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709 гг.)*. СПб.
- Шнирельман В. А. (2003), *Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье*, Москва.
- Шопен И. (1866), *Новые заметки на древние истории Кавказа и его обитателей*, СПб.
- Юшков С. В. (1937), “К вопросу о границах Древней Албании”, *Исторические записки Института истории АН СССР*, т. 1, Москва: 129-148.
- Ямпольский З. И. (1962), *Древняя Албания в III-I вв. до н.э.*, Баку.
- Ališan G. (1901), *Ēvond Ališan. Hayastanum, Venetik*.
- Anec' i M. (1983), *Mxitar Anec' i. Matean ašxargavēp handisaranac'*, Erevan.
- Astvačaban (2009), *Abga-Grigor Astvačaban. Vark' srboc'*, Н. А. Ējmiaciin.
- Barxutaryanc M. (1893), *Ahuanic' erkir ev drac' ik' (Mijin Dalstan)*, Tiflis.
- (1895), *Arc' ax, Bak'u*.
- (1902), *Patmutiun Ahuanic*, Н. А. Vałaršapat.
- Čamčyanc' M. (1985), *Hayoc patmutyün skzbič' minč' ev 1784t'*, Н. А. Erevan.
- Drasxanakertc' i Ö. (1996), *Yovhannu kat' olikosi Drasxanakartc' voy Patmutiun Hayoc'*, Erevan.
- Girk' t' it' oč, (1901), T' iflis.
- Jalalyanc' S. (1858), *Sargis ark' episkopos jalalyanc' i čanaparhordut' yun I Mečn Hayastan*, masn B, Tr' ifis.
- Hay žoxovrdi patmyt' yun* (1971), H. 1, Erevan.
- Načikyan A. J./Basmajian G./Franchuk E. S./Ouzounian N. (2002), “Moses Kaghankatvatsi and/or Moses Daskhurantsi: Moses of Kaghankatuk and/or Moses of Daskhuran”, *The Heritage of Armenian Literature: From the Sixth to the Eighteenth Century*, Detroit.
- Kalankatvac' i (1983), *Patmt' yun Ahuanic' ašxarhi, k' nnakan bnagirē ev neračut' yunə V. Ařak' elyani*, Erevan.
- K' ristonya Hayastan* (2002), Erevan.
- Mkrtič' yan Š. (1980), *Lernayin Ęarabali patma-čartarapetakan hušarjanner*, Erevan.
- Misinato M. (2019), *Sant' Emidio: Vescovo e martire*, <http://www.santiebeati.it/dettaglio/65250> (дата обращения: 20. 08. 2019).
- Örbalyan S. (1910), *Patmut' iun nahangin Sisakan, arareal Step' anosi Örbēlean, ark' episkoposi Siunyac'*, T' iflis.
- Örmanyan M. (1912), *Malak' ia ark' episkopos Örmanean Azgapatum*, Н. А. Kostandnupolis.
- (1993), *Hayoc' ekelec' in*, Erevan.
- Paschalion (1729), Paschalion seu Chronicon Paschale a mundo condito ad Heraclii imperatoris annum vicesimum*, Venetiis, https://archive.org/details/bub_gb_cD7WCXNGGI4C/page/n423 (дата обращения: 2. 06. 2019).
- Svazyan G. (2000), “Surb Elišan Hayoc' arevelic' kolmanc' , Čoła erkir ev Atvanic' ašxarhi lusavorič' ”, *Lraber hasarakakan gitut' yunneri*, № 2, Erevan: 55-65.

- (2002), “K’ristoneut’yan Alvank’ nert’ap’anc’man ulinern u žamanakašrjanə”, *PBH*, № 2, Erevan: 131-141.
- (2004), “Alvank’ i hokevor aražnordnerə naxakat’ olikosakan šrjanum”, *PBH*, № 3, Erevan: 189-198.
- Šaxatunyanc’ Ō. (1842), *Storagrut’ iwn kat’ olikē Ējmiac’in ev Hing gavařanc’ Araratay*, Ējmiac’in.
- Toumanoff C. (1984), “The Albanian Royal Succession”, *Le Museon. Revue d’études Orientales*, т. 97, issue 1–2, Louvain: 37-94.1111.

КРЕСТ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ. ГРУЗИНО-ТЮРКСКИЕ ВОЙНЫ XII-XIII ВВ.

Ярослав Пилипчук

Институт востоковедения НАН Украины, Киев

Abstract

This paper focuses on the main historical sources reflecting the history of Georgia's wars with the Turkic states in the XII-XIII centuries. The largest array of information about the Georgian-Turkic wars occur in Georgian and Armenian sources, while Arab and Syrian chronicles do not consider this topic as priority. The article summarises information presented in a number of basic sources on the subject.

Keywords: *Georgia, Bagratids, Queen Tamar, Saljuks, Turks, Armenia, Shirvan, Arran, Iran, Atabeks of Azerbaijan*

Аннотация

Статья рассматривает основные источники, отражающие историю грузино-тюркских войн XII-XIII вв. Наибольший массив сведений по данной тематике содержат грузинские и армянские источники, тогда как для арабских и сирийских авторов она никогда не была приоритетной. Работа обобщает информацию, представленную в ряде источников по данному периоду.

Ключевые слова: *Грузия, Багратиды, царица Тамар, Сельджуки, тюрки, Армения, Ширван, Арран, Иран, государство атабеков Азербайджана*

Несмотря на многочисленность исследований по истории крестовых походов в целом, некоторые аспекты данной тематики не получили пока должного освящения. Так, например, борьба грузин против Сельджуков и атабеков Азербайджана на Южном Кавказе находится в тени Крестовых походов в Средиземноморском регионе и даже Северных Крестовых походов. Говоря об историографии вопроса, следует отметить работы азербайджанских ученых З. Буниятова и Р. Гусейн-заде (Буниятов 1978; Гусейн-заде 2010; он же 2013), исследования грузинских ученых М. Лордкипанидзе, Ш. Месхия, М. Сургуладзе, З. Папаскири, М. Габашвили и Н. Шенгелия (Месхия 1974; Lordkipanidze 1987; Shengelia 2003; Gabachvili 2009: 19-35; Папаскири 2012: 60-83; Surguladze 2015: 60-122). Русская историография проблемы представлена работами К. Туманова (Toumanoff 1940: 299-312) и Д. Коробейникова (Korobeinikov 2014). Среди турецких ученых вопросом отношений Сельджуков с Грузией занимались Я. Бедырхан (Bedirhan 2000) и В. Оздемир (Özdemir 2011). В Западной историографии данная проблема представлена работами П. Голдэна (Golden 1984: 45-87), Э. Пикока (Peacock 2005: 205-230; idem 2006: 127-146) и Х. Фэнриха (Fähnrich 1994: 33-39). Следует отметить некую тенденциозность в работах азербайджанских и грузинских авторов.

Задачей данной статьи является целостная объективная реконструкция истории грузинско-тюркских войн XII в. в период от правления царя Давида IV до смерти царицы Тамар.

XII век был переломным временем в истории Грузии. Царь Давид из Абхазского (Западно-Грузинского) царства смог объединить Грузию, отказался платить дань Сельджукам и перешел в контрнаступление против мусульман. Его политику продолжали его преемники. О деяниях Багратидов сохранились подробные известия в армянских исторических сочинениях. Вардан сообщал, что в 1105 г. “скиф” (тюрк) Хезиль (Кызыл) взял Лори, что вызвало месть со стороны Мануче, который и убил его. В 1118 г. умер парсийский правитель Данар. Давид же, сын Георга, отвоевал у персов Тепхис (Тбилиси) и нанес поражение Мелику (малику, реально султану Тогрулу) правителю гандзакскому. Христиане призвали грузин на помощь и передали им город Ани. Сын Мануче Абельсевар (Абу-л-Асвар) был забран в плен, а под власть грузин попали Ухтик (Утик), Гаг, Терунакап, Тавуш, Кайан, Кайтцон, Лори, Ташир, Махканаберд. Были покорены царство Сонов, Мратчульс, Кетчет, Хабанда, Шапурана. После смерти Давида, в 1119 г. сын Абельсевара Патлун (Фадл) пошел против грузин и отвоевал у них Двин и Гандзак. В 1130 г. Хурти сын Куза напал на Двин. Поле Гага было занято мусульманами. Тогда Деметре выступил против них и выбил их с окрестностей Гага. В 1139 г. Шахармен, внук Сукмана, овладел Хелатской землей и вторгся в Сасун. В 1161 г. царь грузин Гиорги, сменивший Деметре, завладел городом Ани. Он отнял его у эмира Патлуна, брата Шадада. Тогда Шахармен собрал многочисленное войско, которое, однако, было разбито, и в плен к грузинам попало много знатных. В Ани находился с гарнизоном Сатун. Однако этот полководец перешел на сторону Эльдегуза. В 1163 г. Эльдегуз вошел в Двин и разорил крепость Марин, опустошил монастырь Святого Креста (Вардан 1861: 145-157).

Вардан Великий (1861) сообщал, что в 1174 г. Гиорги по наущению амиспаласара Иване взял Ани и захватил в плен правящего там Шаханшаха. Турки, узнав об этом, пригласили султана Али-Аслана (Али-Арслана), напали на Ани и опустошили провинцию Ширак. Иване хотел сдать город, но жители города помешали этому, и мусульмане не смогли завладеть им. Султан и атабег вернулись из похода посрамленными. Грузинский царь выкупил карсского князя Апирата из заточения у атабега. В 1177 г. Эльдегуз скончался, и на его место пришел Пехлеван. Али-Аслана сменил Духрил (Тогрул). В том году мусульмане взяли крепость Тцакар и оттуда напали на земли христиан. Эмир Керчрора Харачай продал крепость Хезиль-Аслану (Кызыл-Арслану) (там же: 158-160).

Смбат Спарпет сообщал, что в 1121 г. эмир Гази из области Гандзак вторгся в Грузию, однако царь Грузии выступил против них и умертвил около 40 тыс. турок. Тогда мусульмане воззвали к персидскому султану Мелеку (Тогрулу), который приказал Кармиану и арабскому султану Сага (Садака сыну Дубайса) следовать за ним. Войско в 150 тыс. (число завышено многократно. –Я.П.) вошло в Грузию со стороны Тпхиса (Тбилиси). Давид же собрал 40 тыс. кыпчаков, 18 тыс. аланов, 10 тыс. армян и 500 франков (количество воинов Давида в 68,5 тыс. тоже завышено многократно. –

Я.П.). В ожесточенном бою погибло 40 тыс. мусульман, а 50 тыс. попало в плен. Мелек (Тогрул) и Хази (Гази) позорно бежали, а Давид после этого овладед городом Тпхис. В 1123 г. султан Гандзака собрал войско в 60 тыс. и переправил его через Куру. Царь Давид разбил вражеское войско и занял города Тманис (Дманиси), Шруан, Шаки (Шеки), Шамкар (Шамхор). В 1124 г. Давид взял город Ани и захватил в плен сына Мануче. В 1161 г. царь Гиорги взял город Ани и истребил там армян и турок, оставив там гарнизон из грузин. Владелец Хлата Шахирмен собрал войско в 80 тыс. чел. (силы завышены многократно, в лучшем случае 8 тыс. –Я.П.) и совершил поход, но был разбит царем Гиорги. В 1165 г. Гиорги выступил с походом на Двин и разгромил его жителей. Смбат Спарапет сообщал, что в 1201 г. султан Рукн ад-Дин двинулся на Восток, захватил город Карий (Феодополь, Эрзерум) и двинулся на Мжикерт (Манцикерт), однако пока он осаждал эту крепость, подошли грузинские войска и разбили его. В плен попал правитель Ерзнка Бахрам-шах. Правителем города Карин султан назначил Тугрил-шаха (Смбат Спарапет 1974: 83-87, 101-103, 118-119).

Маттеос Урхаэци сообщал, что в 1121-1122 гг. эмир Гази из Гандзака, который ранее был вассалом и другом Давида, напал на Грузию во главе 30-тысячного войска (завышено многократно. –Я.П.). Но грузины разбили его войско. Тогда турки отправили посольство к Ильгази и сообщили о произошедшем. Тогда Ильгази собрал 150 тысяч и в добавок послал за подмогой к Садаку сыну Дубайса (завышено многократно. - Я.П.) Садака был отважным воином и до того одержал три победы над султаном Тапаром (Мухаммедом Тапаром). Малик султан Гандзака собрал 400 тыс. воинов и соединился с Ильгази. У Давида же было 40 тыс. грузин, 15 тыс. кыпчаков, 500 аланов и 100 франков. У горы Дидгор в горных теснинах грузины одержали победу и обратили турок в бегство. Они преследовали их вплоть до Ани. Давид также освободил Тифлис В 1123-1124 гг. у реки Кура грузинский царь разбил 60 тыс. турок. Султан Гандзака бежал в Персию. Давид занял Тифлис, Дманис, Ширван, Шамхор, Шаки. В 1124-1125 гг. Давид разбил 12 тыс. турок. Он освободил Ани, изгнав из города людей Мануче. В 1125-1126 гг. эмир востока Ибрахим сын Сулеймана вместе с эмиром Хандзита Даудом сыном Сукмана выступили в поход на Грузию, но грузинский царь разбил их и преследовал на протяжении пяти дней. После смерти Давида городу Ани угрожали персы. Сын Давида Деметре был занят разными делами (Матфей Эдесский 2009: главы 87-90, 92-94). Несомненно, что все сведения о количестве сражающихся в данном повествовании существенно завышены.

В “Житии Царя царей Давида” указано, что, когда франки взяли Антиохию и Иерусалим, дела Картли пришли в порядок и турки не смогли стать лагерем, там, где стояли до того. Давид перестал платить им дань. Он отобрал у Квирикэ крепость Зедаздени. Умер Рати сын Липарита. Через год умер Квирикэ, и ему наследовал Ахсартан. Знать Кахетии выдала Ахсартана Давиду, а отреагировавших на это атабека Гянджи и верных Ахсартану кахетинцев картлийско-абхазское войско разбило. Эретия и Кахетия были присоединены к государству Абхазии. Орбели и Чкондели помогли грузинам овладеть крепостью Самшвилде, которой владели турки. Турки оставили большинство армянских крепостей, и грузины овладели Дзерной. Султан двинул войска

против Давида, и грузинский хронист отмечает, что число турки насчитывали 100 тыс. (что, безусловно, также является преувеличением). В состоявшейся битве грузины одолели турок. Гиорги Чкондели отвоевал Рустави. Когда турки пришли в Тао-Кларджети, Давид собрал войска у Кутаиси и около горы Карнифорской у Басиани разбил их. Сын Давида Деметре совершил поход в Ширван и взял крепость Каладзори. В Джавахкети турки казнили Бешкена Джакели, и, мстя за это, Давид разбил турков на берегах реки Рахс. Грузины взяли Лорэ (Лори) и Агарани. На помощь себе он призвал кыпчаков и обеспечил их переход через Кавказские горы. Их войска, по мнению хрониста, насчитывали 40 тыс. (такая численность кыпчаков выглядит сильно завышенной и, скорее всего, является шаблоном, обозначающим “великое множество”). Давид заманил туркменов в засаду на берегах реки Мтквари у Хупати. Также он взял Кабалу (Габалу) в Ширване. Тогда же воевали между собой ширванцы и дербентцы. В этой войне погиб ширваншах Афридун (Феридун). В Ашорнии и Севгеламеджи Давид разбил туркмен. Турки пришли к реке Мтквари, однако у Беруджи Давид разбил их. У Бардави кыпчаки и грузины победили туркмен. Туркмены, а также жители Тифлиса и Гандзы просили помощи у султана. На помощь им пришли сарацины Дурбеза (Дубейса), турки Малика сына султана (Тогрула), туркмены от Дамаска до Халеба (туркмены Ильгази). К ним присоединилось войско гянджийского атабега и эмиров Армении. В битве при Дидгори Давид одолел врагов. На следующий год грузины взяли Тифлис. На следующий же после этого год Давид напал на Ширван и взял Шемаху. Агсунгула также разбили грузины. После этого они снова напали на Ширван в июне и взяли Полистан. В следующем году в марте Давид взял Дманиси. В апреле грузины напали на провинцию Ширвана Шабуран, эмират Дербента, а также воевали против дербентских кыпчаков, лезгин и курдов. В июне Давид прошел Джавахкети, Колу, Карнифору, Басиани до Спера, Буктакури и Триалети, а Олтиси сжег. Местные туркмены были разбиты. Также он захватил Ани и перебил местных правителей, которые были потомками Алп-Арслана. После этого был совершен новый поход в Ширван. Грузины взяли Шемаху и оставили гарнизон крепости Битрит (Житие царя царей Давида 1998: 279-291).

В “Истории и восхвалении венценосцев” детально рассказывалось о победах грузин над тюрками. Указывалось, что Гиорги пленил ущелья и города Ашорнии, которые принадлежали Шах-Армену. После этого он двинулся на Двин, захватил город и взял большую добычу. Далее он двинулся на Аниси (Ани). Закрепиться в Ани ему не удалось, и город снова нужно было завоевывать, отбивая его у Шададиана (эмира из династии Шедадинов). Не имея сил противостоять грузинам, Шах-Армен призвал себе на помощь Шам (сирийских эмиров), Джазиру (эмиров из курдских земель), Диарбекир, равно как и сына Ордоха (из династии Артукидов) и Сельджукида Салдуха (Салтука). Говорилось, что грузины смогли разбить своих врагов. После этого поражения собрали свои силы султан Хорасана и Ирака, а также Эльдегуз. Они вторглись в Сомхити и взяли крепость Гаги и опустошили приграничные земли. Гиорги III собрал войска из Грузии, нанял аланов и горцев и разбил врагов. После этого атабек и султан прибыли в страну Гелакуни. Шах-Армен подошел под Аниси,

который храбро оборонял Торели. К мусульманам вследствие междоусобицы в Грузии при Гиорги III бежали Липарит сын Сумбата и Кавтар сын Иване (История и восхваление венценосцев 1954: главы II-XII).

Латинян Галтерий (француз Готье) описывал Дидгорскую битву. Он указывал, что один из хорасанских султанов был направлен для войны с грузинами. Царь Давид командовал христианами и мидянами во главе войска из 80 тысяч (речь, скорее, может идти о количестве в десять раз меньше указанного. – Я.П.). Войско же мусульман было бесчисленно и ринулось на них. При грузинах было 200 франков. Когда мусульмане атаковали, войско Давида выстояло и обратило в бегство своих врагов. На протяжении трех дней было убито 400 тысяч мусульман (абсолютно нереальная цифра. – Я.П.). Алгази (Ильгази), раненый в голову и потерявший всех своих воинов (также, скорее всего, преувеличение. – Я.П.), бежал вместе с царем арабов (Дубейсом) (Житие царя царей Давида 1998: 317-319). Сведения о численности грузин и мусульман, естественно, являются преувеличением, как является преувеличение и значение битвы при Дидгори. Гийом (Вильгельм) Тирский сообщал, что давление персов на латинян снизилось, поскольку народ иберов усилился. Хронист указывает, что ранее иберы боялись персов, но в последствии усилились, а царство их также было известно, как Абхазия. Иберы постоянно нападали на персов, серьезно ослабляя их силы, вследствие чего персы снизили военную активность и не нападали на соседние страны (Surguladze 2015: 69-70).

Ибн ал-Асир указывал, что в 1120 г. курджи (грузины), они же хазары (тут Ибн ал-Асир обнаруживает плохое знание этнической истории Кавказа), вместе с кыпчаками и другими народами напали на мусульманские области. Тогда против них вместе выступили Ильгази, Дубайс б. Саддака, Тогрул б. Мухаммед и его атабек Кен-Тугды. Тогрул был правителем Аррана и Нахчивана. Мусульмане подошли к Тифлису, их было 30 тысяч (по всей видимости, и это преувеличение). Двести кыпчаков обстреляли мусульман и смешали их ряды. В стане мусульман расстроились ряды и началась давка. И тогда курджи ударили на них и обернули в бегство. Многие мусульмане погибли, 4 тысячи из них попали в плен, но Ильгази, Дубайс и Тогрул спаслись. После этого курджи осадили Тифлис и добились сдачи города мусульманами в 1122 г. В том же году новый султан Махмуд отправил войско в Азербайджан, и Тогрул подчинился ему. В 1123 г. усилились притеснения мусульман курджами, особенно в Ширване и Дербенде. Грузины подошли к Шемахе. Войска султана во главе с Шамс ад-Дином (сыном Низам ал-Мулька) опасались их, но среди кыпчаков и курджей начались противоречия, и они сражались между собой (скорее всего, подобных противоречий не было, во всяком случае, грузинские и армянские источники не упоминают о таковых), а потом ушли. В 1148-1149 г. Илдегиз ал-Масуди перестал покоряться Султану Масуду и стал единолично править Азербайджаном, Арраном, Гянджой. В 1153-1154 г. курджи и армяне разбили правителя Эрзен ар-Рума Салтыка. В августе 1141 г. султан Санджар был разбит кара-хытаями (кара-китаями, западными киданями) в битве на Катаванском поле. В 1157 г. в борьбе с огузами погиб последний Великий Сельджукид Санджар. В 1160 г. курджи заняли

город Ани в стране Арран. Против них выступил Шах-Армен б. Ибрахим б. Сокман. С ним был и правитель Хлата, но курджи одолели мусульман. В том же году правитель Эрзен ар-Рума Салтык б. Али был побежден курджами. В 1161-1162 гг. курджи двинулись походом на Двин и овладели городом. Тогда правитель Азербайджана, ал-Джабала и Исфахана Ильдегиз собрал войска и призвал к нему присоединиться Шах-Армена б. Сукмана правителя Хлата и сына Аксанхара, правителя Мараги. В 1163 г. мусульмане вторглись в страну курджей и взяли там большой ясырь, а также победили в большой битве. В 1165-1166 г. курджи вторглись в земли мусульман и дошли до Гянджи (Ибн ал-Асир 1940: 123-127).

В “Истории Майяфарикина” сказано, что Давуд (Давид) царь абхазов и грузин теснил Тифлис. Жители города обратились за помощью к Тогрулу, который им назначил шихне из Гянджи и Аррана. Но это не помогло. Тогда Бану Джафар попросили о помощи Ильгази, Дубейса, Гази и везира Мардина. Они прибыли в Арзан ар-Рум, а потом в Карс, а позже в Триалис (Триалети). Тогрул пришел с стороны Гянджи, а Фахр ад-Дин Туган Арслан со стороны Дувина (Двина). Царь Давуд выступил с запада, а его сын Деметре обрушился на мусульман. Много мусульман погибло, а Илгази и Дубейс с двадцатью всадниками бежали. Тбилиси капитулировал и Давуд сохранил ряд привилегий для города, такие как свобода вероисповедания. Когда в области Гянджи произошло землетрясение, Давуд овладел городом и вывел население в Тбилиси. В области Дербента вступил Деметре (Мамедов 1957: 222-224).

Садр ад-Дин Хусайни (1980) сообщал, что в 1109-1110 г. курджи напали на округ Гянджи, и султан направил войско, чтобы восприпятствовать этому. Шамс ад-Дин Ильдегиз поспешил проявить свою лояльность к новому султану Мухаммеду и обещал при надобности прислать ему на помощь туркмен. Мухаммед же приказал ему защищать мусульманские страны от христиан. Фактически власть была у Идельгиза. Тогда грузины вторглись в его владения и взяли Двин. Грузины прислали письмо, в котором требовали *харадж* с Гянджи и Байлакана, Ильдегиз же им ответил, что собирается в поход на Тифлис. С войском выдвинулись султан и Шах-Армен Секмен б. Ибрахим. Они вторглись в грузинские земли. В битве, которая состоялась между тюрками и грузинами в 1160-1161 гг., грузинский царь Гиорги потерпел поражение и еле избежал плена. Но азербайджанский атабек был вынужден учитывать ситуацию в Иране и Ираке. Подход войск Ильдегиза вынудил Иль-Арслана отступить, и тот примирился с атабеком Азербайджана. В 1167-1168 гг. умер правитель Кермана, а дети его бежали в Хамадан, поскольку в их владениях началась смута. В следующем году войска Идельгиза навели порядок в Кермане. 7 марта 1174 г. умер Иль-Арслан, в 1174-1175 гг. умер Ильдегиз, а еще ранее скончался преемник ал-Муктафи халиф ал-Мустанжид. После Ильдегиза атабеком стал Пехлеван. Касательно султана Тогрула, упоминалось, что грузины заключили с ним мир, после того как он вторгся из Аррана и Азербайджана в пределы Грузии. Реально руководил войсками Пехлеван. После смерти Пехлевана развернулась борьба за престол между его сыновьями; между Сельджуками и другими мусульманскими правителями не было единства (Хусайни 1980: главы 30, 38-40). Ибн Каланиси сообщал, что в 1121-1122 гг. грузины из Дурубы

напали на территории князя Тогрула. Тот попросил помощи у Ильгази, туркмен, Дубайса б. Саддака (Ибн ал-Каланиси 2009: 118).

Абу-л-Фарадж Бар Гебрей сообщал о смерти Шах-Армена и указывал, что его место занял Бек-Тимур. Нужно сказать, что Салах ад-Дин двинулся против Сокманидов, которых поддержал Ильдегуз (Ильденгиз). Когда войска Хлата и Персии соединились, Салах ад-Дин отступил к Майфрекату (Майфарикину). В 1205 г. иберы (грузины) вторглись в Азербайджан, опустошая область Хлата (Гусейнов 1960: 74-75).

После смерти Мелик-шаха в 1092 гг. в государстве Сельджукидов началась междоусобная борьба. Многочисленные принцы воевали между собой. Пользуясь этой ситуацией, царь западногрузинского Абхазского царства Давид IV объединил всю Грузию. Сельджуки же воевали до 1105 г., а потом были заняты борьбой с исмаилитами-низаритами. Пришедший в 1118 г. к власти султан Санджар не уделял должного внимания грузинским делам, назначив наместником на Кавказ принца Тогрула. Сельджукиды были слишком заняты выяснением отношений между собой и восточными делами, чтобы обращать внимание на дела Южного Кавказа. Сам султан Тогрул не мог противостоять грузинам и пригласил на помощь ограниченные силы Дубайса б. Саддака и Ильгази, которые были разбиты в битве при Дидгори в 1121 г. Но до этой битвы были победы и на Бардави и Хунани. Благодаря ряду побед Грузия смогла установить свой сюзеренитет над Ширваном в 1123 г., отвоевать Тбилиси в 1122 г. и продвинуться на армянские земли. В 1124 г. грузины взяли Ани. Вместе с ним пал и город Лори. Тогда же под грузинский контроль переходят Дманиси, Гагни, Норбеда, Терунакан, Кавазин, Латаннджираб, Манкаберд. В июне 1124 г. войска турок были разбиты в Джаваххети, а также у Кола-Карнифора и Басиани. Сельджуки были изгнаны из Ширвана. Череду грузинских побед прервала смерть Давида в 1125 г. и образование государства атабеков Азербайджана в 1136 г. (Месхия 1974: 62-110; Lordkipanidze 1987; Fähnrich 1994: 33-39; Гусейн-заде 2013: 84-86; Surguladze 2015: 81, 86-87, 104, 107-109).

Атабек Ильденгиз активно занялся противодействием христианам, участвовал в войнах с Сельджукидами и наместниками отдельных провинций, противодействовал Зенгидам и Салах ад-Дину в их попытках распространить власть на восток. Пользуясь войнами Ильденгиза, Гиорги III в 1161 г. осуществил две кампании – против Двина и Гянджи. В 1163 г. Ильденгиз сформировал коалицию из атабека Азербайджана, Шахарменов, эмира Мараги и правителя Арзан ар-Рума. Мусульманское войско вторглось в Грузию и в ходе кампании разбило грузинское войско и взяло большую добычу. Причиной поражения грузин стала измена Иване Орбелиана. Он вместе со своим братом Липаритом перешел на сторону мусульман и повел их войска на Грузию. В 1164 г. грузины совершили нападение на Ани, а через два года пришли в Арран и достигли Гянджи. В 1174 г. Ильденгиз вместе с войсками правителя Хлата двинулся на Грузию и взял крепость Ак-Шахр, грузинский царь не решился им противостоять. Однако в том же году грузины воевали в Ширване и совершили поход на Ани. Атабек вышел навстречу грузинам к Двину, но был вынужден отступить. В 1175 г., присоединив к своим силам войска коалиции правителей – Шах-Армена,

иракского Сельджука Арслан-шаха и эмира Дийарбакира, Джахан-Пехлеван совершил набег на Грузию. Они достигли равнины, где находились Лори и Дманиси, вошли в округ Ак-Шахра, который находился между Триалети и Ахалкалаки. Царь грузин укрылся в лесах, и мусульманское войско повернуло назад в Нахичеван (Буниятов 1978; Гусейн-заде 2010: 86-89; Surguladze 2015: 70).

Если же мы проанализируем динамику взаимоотношений, то увидим, что успехи Давида IV Строителя стали возможны только тогда, когда Сельджуки были заняты междоусобной борьбой. При этом показателен состав коалиции, которая противостояла грузинам в битве при Дидгори. Грузинам противостоял Ильгази из Мардина, мелкий арабский шейх Дубейс, второразрядный Сельджукид Тогрул (правивший в Арране). Ширван же в военном отношении, как и эмиры Тбилиси и Двина, был слаб и не мог сам противостоять грузинам. Сопоставимые силы грузинам смог противопоставить атабег Азербайджана Ильденгиз, при котором мусульмане перешли в контрнаступление. Преемник Ильденгиза Джахан-Пехлеван, в отличие от отца, уже не мог похвастаться успехами.

Кампании полководцев царицы Тамар упоминаются в армянских источниках. Вардан Великий (1861) сообщал, что под 1185 г. упоминалась, что умер Шах-Армен и в его земли вторглись соседи. В 1186 г. анийцы заняли Тацракаль. Там погибло значительное количество людей анийского эмира Алишера. В 1196 г. грузины взяли Анберд, в 1198 г. – Ани, в 1203 г. – Двин, в 1206 г. – Карс, потом Чарск и Гетабакс. В 1210 г. Персия была опустошена грузинами до Ардебилля. В 1214 г. правители Хайтерка передали город амирспасалару Иване (Вардан 1861: 163-173). Смбат Спарапет сообщал, что в 1201 г. султан Рукн ад-Дин двинулся на Восток и захватил город Карий (Феодополь, Эрзерум) и двинулся на Мжикерт (Манцикерт), однако пока он осаждал эту крепость, подошли грузинские войска и разбили его. В плен попал правитель Ерзнка Бахрам-шах. Правителем города Карин султан назначил Тугрил-шаха (Смбат Спарапет 1974: 117-118).

Сирийских хронистов интересовали действия турок-сельджуков на Ближнем Востоке, сведения о Южном Кавказе фрагментарны. Абу-л-Фарадж Бар Гебрей сообщал о смерти Шах-Армена и указывал, что его место занял Бек-Тимур. Нужно сказать, что Салах ад-Дин двинулся против Сокманидов, которых поддержал Ильдегуз (Ильденгиз). Когда войска Хлата и Персии соединились, Салах ад-Дин отступил к Майфрекату (Майафарикину). В 1205 г. иберы (грузины) вторглись в Азербайджан, а также осуществили большие опустошения в области Хлата (Гусейнов 1960: 74-75). В целом, сирийских хрониках грузинская тематика представлена фрагментарно.

В грузинской “Жизни царицы цариц Тамар” указывалось, что Тамар наложила дань на земли от Багдада до Мараги (что является серьезным преувеличением грузины были способны это сделать только в приграничных армянских и арранских землях). Грузины опустошали Персию (подразумеваются земли атабеков Азербайджана), брали богатую добычу и пленных, а также взяли много поселений. Тон “Жизни царицы цариц Тамар” панегиричен и имеет ряд искажений действительности. Например, неправдивой является информация о том, что халиф трепетал перед Тамар и приказал

собрать войско со всей Персии. По данным “Жизни”, пришли войска из земли Ромгур (Хорасана) и Индии и из земель далее Самарканда. Собрались они в Адарбагане. Тамар собрала войска в Сомхити и двинулась навстречу врагу. Между Гандзой и Шамхором они встретились с мусульманами многочисленными, как саранча. Источник указывает, что грузины победили в битве и схватили эмиров багдадских и мосульских, африканских и иракских, иранских и адарбаганских (естественно, никаких эмиров из Ирака, Багдада и Африки под Шамхором не было), что гандзийцы были вынуждены платить дань, а мусульмане в Гандзе и Барда боялись грузин. Далее сообщалось, что сын Кылыч-Арслана Нукардин (Рукн ад-Дин) собрал войска со всей Анатолии и двинулся на грузин. Тот отправил дерзкое послание Тамар, обещая ей дать грузинам только право жить и, победив их, избавить их от желания братья за меч. Грузины подступили к крепости Кари, откуда Тамар отправила ответное письмо, в котором говорила, что крестолобивое войско сотрет врага с лица земли. В местности Басиани состоялась битва. Мусульмане, увидев атакующих грузин, бросились бежать, и Тамар взяла большую добычу (думается, панегерист царицы Тамир и тут многое преувеличивает – Я.П.) (Жизнь царицы цариц Тамар 1985: 33-47).

В грузинской хронике “История и восхваление венценосцев” детально повествуется о победах грузин над тюрками. Царя Гиорги III сменила царица Тамар, которая вышла за Юрия сына Андрея Боголюбского. Тюрки из Аррана и Гелакуна наполнили Палакацио и Дзагинское ущелье. Тюрки из Карина (Эрзерума) пришли в Шавшети и Кларджети, однако грузинские полководцы разбили их. Мхаргрздели же совершили поход в Двинскую землю. После этого грузинские войска вторглись в землю Шарваншаха и вернулись оттуда с добычей и победой. После этого Юрий двинулся в страну гелакунских туркмен Ростом (Рустема) и Ялгуз-Алфеза, которые были при дворе атабага Кизир-Арслана (Кызыл-Арслана). Грузины совершили поход в район Белокана и Гандзы. На мир с грузинами пошел Мутафардин внук Салдуха. Во время борьбы Юрия Боголюбского за престол против сторонников Тамар отметился дидебул Гузан, который перешел на сторону Шах-Армена и сдал ему Таос-Кари, Вашловани и ряд других крепостей. У горы Колы его войска были разбиты. После этого грузины вторглись в Арран и взяли Бердаа. Далее они воевали в районе Эрзерума. Врагам помогали владельцы Двина и Карса и сын Салдуха Наср ад-Дин. В следующем походе грузины прошли Гелакуны и Хачиани, вторглись в Арран, дошли до Гянджи и Белокана и далее двинулись в район Шамхора. Часть грузинских войск под руководством братьев Мхаргрздели разбила войска эмиров Двина, Амберда, Бичнена в битве на реке Аракс, после чего вернулась назад. Вскоре грузин вновь побеспокоил Юрий Боголюбский, который с войсками Аррана и Гянджи вторгся в район Камбечовани. После смерти атабага Пехлевана за власть в Арране сражались три его сына. Амир-Бубакар (Абу Бакр) сильно потеснил Амир-Мимрана (эмира Амиран Умара) и его союзника Шарванаха Ахсартана. Последний попросил помощи у грузин, и Тамар отправила на поле Агарское свое войско. Грузины разбили мусульман. Тогда атабаг попросил помощи у халифа и всех сил Персии (естественно, и это преувеличение) разговор идет максимум о помощи со стороны некоторых из

соседних с Азербайджаном владетелей – Я.П.). В битве при Шамхоре передовые части грузин откинули мусульман, а прибытие главных сил грузин окончательно обратило их в бегство. После этого Иване Мхаргрдзели много раз отправлялся в поход против Двина, Карса и Бубакара (Абу Бахра) правителя Аррана. Давид Сослан же вступил в район Гандзы, а потом вышел в район Двина. Гандзийцы были обложены данью. Грузины взяли город Кари. И тогда против них выступил Нукр ад-Дин (Рукн ад-Дин), которого они разбили в битве при Басиани. После смерти Давида Сослана войска ардебильского султана напали на Ани и перебили многих христиан, пользуясь отсутствием братьев Мхаргрдзели. Тамар решила отомстить за это и собрала большое войско. Оно двинулось в район Маранда и там одержало победу над мусульманами. После победы грузины двинулись к Тавризу (Тебризу), жители которого откупились от христиан. Грузины взяли город Зенган (Зенджан), а также осаждали Ахвар (Абкар) и Казмин (Казвин) (История и восхваление венценосцев 1954: главы XVII-L).

Французский рыцарь де Буа в начале XIII в. доносил архиепископу Безансонскому в своем письме, что христиане-георгианы с бесчисленной конницей и пехотой нападают на неверных язычников (мусульман) и уже заняли более трехсот крепостей и девять больших городов (число крепостей явно преувеличено – Я.П.). Сильными городами они завладели, а слабые обратили в пепел. Сын Вавилонского султана был взят в плен (явная выдумка – Я.П.) при осаде города на Евфрате (Эрзерума). Царю их шестнадцать лет (Гиорги IV Лаша), и он возит с собой останки своей матери (Тамар), указывает источник. Естественно, латинянин преувеличивает успехи грузин, но факт больших побед эпохи царицы Тамар и начала правления Гиорги IV не поддается сомнению (Surguladze 2015: 69-70).

Арабский хронист Ибн ал-Асир сообщает, что в 1203 г. грузины захватили Двин и вырезали его жителей. Эмир Азербайджана Абу-Бакр, сын Пехлевана, был пьяницей, указывает источник. Хотя жители Азербайджана просили о помощи, но их просьбы не были услышаны. В 1204-1205 гг. грузины снова вторглись со стороны Азербайджана, потом пришли в район Хлата в Армении и дошли до самого Малазгирда (Манцикерта). Владетель Хлата обратился за помощью к Тогрул-шаху сыну Килидж (Кылыч)-Арслана. Тот отправил на помощь все свои войска и обратил грузин в бегство. В битве был убит Закаре. Однако междоусобицы не позволили мусульманам одержать победу. Абу-Бакр воевал, в частности, против других мусульманских правителей. В 1205-1206 гг. грузины в большом количестве вторглись в Армению, взяли в плен многих людей и спокойно рыскали по стране. Никто из Хлата не выступил против них. Отмечалось, что мусульмане все же смогли разбить грузин в одном из горных ущелий (думается, арабский хронист преувеличивает значение одной из локальных стычек – Я.П.). Однако стоит отметить, что грузины продолжали совершать нападения на Азербайджан в том же году. В 1206-1207 гг. грузины осаждали Карс, несколько лет они собирали с него дань, и район Карса стал принадлежать христианам. Из Хлата же никто не оказал помощи Карсу. В 1208-1209 гг. грузины в большом количестве пришли в область Хлата и осадили Арджиш. Наджм ад-Дин

Аййуб имел большое войско в Хлате, но не решился выступить против христиан (Ибн ал-Асир 1940: 127-133).

Сельджукский хронист Садр-ад-Дин Хусайни сообщает, что после смерти Пехлевана развернулась борьба за престол между его сыновьями; Сельджуки и другие мусульманские правители также не были едины. Амир Амиран Умар попросил помощи у Ширваншаха, а спустя некоторое время - и у грузинской царицы. Он хотел с ее помощью утвердиться в Ираке и Азербайджане. Грузины написали Ширваншаху, чтобы тот платил им *харадж*, а Амир Амиран собрал войска в свою поддержку в Арране. Грузины, достигнув Байлакана, напали на Абу Бакра и опрокинули его войско. Сам атабек трудом избежал плена и гибели. После этого грузины подошли к Гяндже, но местный эмир сделал храбрую вылазку. Далее грузины овладели всем Арраном и подошли к Тебризу. Пали Шамхор и Байлакан, Маранд и Ардебиль. В то же время Тогрул воевал с хорезмийцами и погиб в борьбе с ними (Хусайни 1980: главы 38-40).

Нужно отметить, что политика царицы Тамар была сугубо наступательной. Попытка Джахан-Пехлевана поддержать Юрия Боголюбского против царицы Тамар ни к чему не привела. Преемники же Джахан-Пехлевана перессорились между собой. Царица поддержала одного из них (Амир Амиран) и вмешалась в дела Азербайджана. В 1195 г. грузины разбили войска атабека Азербайджана при Шамхоре. На руку грузинам было и то, что наследники Пехлевана враждовали между собой, и Абу Бакр фактически противостоял грузинам в одиночку. Государство Сельджуков к тому времени прекратило существование повсюду, кроме Анатолии. Румские Сельджуки были слишком заняты войнами с ромеями и киликийскими армянами. Благодаря этому царице Тамар удалось практически без сопротивления подчинить своей власти эмиров Двина, Карса, Эрзерума. Грузинской экспансии старался противостоять румский султан Рукн ад-Дин, который отправил против грузин войско в ответ на действия Тамар против Двина. Но он в 1202 г. был разбит грузинским войском под руководством Давида Сослана. Государство атабеков Азербайджана при своих последних правителях было откровенно слабым, к тому же с востока ему приходилось отражать нападения со стороны хорезмийцев. В 1204-1205 гг. грузины глубоко вторглись в Азербайджан. Они же предприняли рейд по направлению к Хлату и Манцикерту, которые лежали во владениях Шах-Арменов. В 1206 г. грузины снова вторглись во владения Шах-Арменов. В 1205-1206 гг. грузины вторглись в западные владения атабеков Азербайджана. Согласно сведениям хроник, Ибн Васыля, Ибн ал-Фурата, ал-Казвини, в 1208 г. в плен к Сокманиду Наджм ад-Дину Аййубу попал грузинский амирспасалар, который пьяным разгуливал около Хлата. Это показывает, насколько грузины стали заносчиво относиться к мусульманским соседям. Иване смог освободиться, оставив в заложниках Тамту Мхаргрдзели и заплатив выкуп. Тамта вскоре была вынуждена выйти замуж за преемника Наджм ад-Дина Аййуба. В 1211 г. грузины осуществили наиболее масштабный свой поход. Они напали на Нахичеван, потом повернули к Джульфе, а оттуда двинулись на Маранд, население которого оставило город и бежало. После этого грузины осадили Тебриз, который был вынужден заплатить им контрибуцию. Контрибуцию заплатили и правитель города Миане, и

эмир города Учан. Грузины взяли Ардебиль и дошли до Гургана. Зенджан, Казвин и Абхар также не избежали печальной участи. Ширван же был грузинским данником со времен Гиорги III и выступал как союзник грузин против своих единоверцев. Государство атабеков Азербайджана подвергалось также нападениям правителей Мараги и Ирбиля. На Азербайджан также нападали войска халифа. Ан-Насави писал, что Азербайджан был местом охоты для грузин, которые ходили туда в походы (Буниятов 1978; Гусейн-заде 2010: 101-106; он же 2013: 93-94; Казарян 2010; Özdemiř 2011: 55-56; Korobeinikov 2014: 127).

Нужно сказать, что тюркские страны Южного Кавказа после смерти Джахан-Пехлевана были слабы, как никогда до того. Внуки Ильденгиза ссорились за власть между собой. Ширваншах предпочитал союз с грузинами союзу с единоверцами. Несколько южнее агонизировал Сельджукский султанат в Иране. На востоке усиливались хорезмшахи Ануштегиниды, которые в начале XIII в. развернули наступление на запад и давили на Азербайджан. Эмиры Эрзерума, Карса, Двина, Ани, Шах-Армены (Сокманиды) Хлата были слабы в военном отношении. Единственным достойным противником грузин был Румский султанат. Фактически в правление царицы Тамар было две заслуживающие внимания битвы: Шамхорская (1195 г., в которой были разбиты войска атабека Азербайджана) и Басианская (1202 г., в которой были разбиты румские турки). В 1204 г. при помощи грузин была образована Трапезундская империя, во главе которой встали Великие Комнины. Правители Аррана и Эрзерума были данниками грузин в правление Гиорги IV Лаши. При царице Тамар, кроме указанных государств, от Грузии были зависимы Гянджа, Ширван с Дербентом. Сфера грузинского влияния простиралась на Кавказскую Аланию, Джикети (земли черкесов), Хундзети (Хундзах, земли аварцев), Дурдзукети (земли нахов). Горцы были скорее союзниками Грузии, чем данниками, хотя в конце правления царицы, бывало, против дидойцев и пшавов приходилось отправлять войска. В землях черкесов, нахов, аварцев грузины проповедовали православное христианство. С аланским правящим домом были матримониальные династические связи. Нужно отметить, что Грузия поддерживала активную связь с европейцами, и те рассчитывали на грузинскую помощь. Однако Тамара и Гиорги IV Лаша были практичными политиками и поддерживали связи даже с Айюбидами, что было обусловлено враждой и тех и других с Сокманидами (Шах-Арменами Хлата) (Казарян 2010; Özdemiř 2011: 55-56; Папаскири 2012: 60-82; Korobeinikov 2014: 127; Toumanoff 1940: 299-312).

Таким образом, наибольший массив сведений касательно войн Грузии с тюрками содержат грузинские и армянские источники, для арабских же и сирийских источников эта тематика никогда не была основной. Объединение Грузии стало возможным не только благодаря полководческим и государственным дарованиям Давида IV, но и из-за борьбы за власть между Сельджукидами. То же самое сделало возможным переход стратегической инициативы к грузинскому царю. Войну против Давида вел арранский султан Тогрул при помощи Артукида из Мардина Иль-Гази и шейха Дубайса. Серьезных противников у Давида до битвы при Дидгори не было. Гиорги III продолжал линию, заложенную еще Давидом IV и добился ряда локальных

успехов, которые, однако, не принесли ощутимых выгод. Во время правления Тamar отдельные мусульманские правители – такие, как Сокманиды Хлата – могли одерживать небольшие победы в локальных стычках, но не были способны противостоять грузинам в больших кампаниях. Правители Карса и Эрзерума оказались в вассальной зависимости от Грузии. Апогея своего могущества Грузия достигла при царице Тамаре. Единственным ее реальным достойным противником был румский султан Рукн ад-Дин, которого грузинам удалось одолеть в битве при Басиани в 1202 г. Атабеки Азербайджана не могли организовать эффективного сопротивления не только из-за междоусобиц, но и вследствие войны с хорезмийцами. В войне с мусульманами грузины добились значительных успехов только в правление царицы Тamar. Против своего основного противника на этом направлении – государства атабеков Азербайджана – Тamar осуществила ряд походов. Таким образом, Грузинское царство смогло противодействовать и такому могущественному соседу, как Румский султанат, и подчинить своей власти мелкие эмираты Двин и Карс, а также Ширван.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Буниятов З.М. (1978), *Государство атабеков Азербайджана (1136-1231 года)*, Баку.
- Вардан Великий (1861), *Всеобщая история*, Москва.
- Гусейн-заде Р.А. (2010), *Кавказ и Сельджуки*, Баку.
- (2013), *Сельджукская эпоха истории Кавказа*, М.
- Гусейнов Р.А. (1960) *Сирийские источники XII-XIII вв. об Азербайджане*, Баку.
- (1984) *Из хроники Михаила Сирийца. (Статья четвертая)*, Письменные памятники Востока, 1976-1977, Москва.
- Жизнь царицы царей Тamar* (1985), Тбилиси.
- Жития царя-царей Давида* (1998), *Символ*, №40.
- Ибн ал-Асир (1940), *Материалы по истории Азербайджана из Тарих ал-камилъ (полного свода истории) Ибн ал-Асира*, Баку.
- Ибн ал-Каланиси (2009), “История Дамаска”, Гибб Г., *Дамасские хроники крестоносцев*, Москва.
- История и восхваление венценосцев* (1954), пер. и ред. К.С. Кекелидзе, Тбилиси.
- Казарян О. (2010), *Крестоносцы и Грузия (XII-XIII вв.)*, <http://deusvult.ru/66-krestonostsy-i-gruziya.html> (дата обращения 10.09.2019).
- Мамедов А.Д. (1957), “Ахмед ибн Лютфуллах (Мюнеджим-баши) Джамии ад-Дувал; Ибн ал-Азрака ал-Фарики История Майяфарикина”, *Труды Института истории, Т. XII*, Баку.
- Матвей Эдесский (2009), *Хронография*, перевод Е.А. Гуринова, http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Matfei_II/frameset32.htm (дата обращение 28.09.2019).
- Месхия Ш. А. (1974), *Дидгорская битва*, Тбилиси.
- Папаскири З. (2012), “Об одной попытке игнорирования роли и места Грузинского государства на международной арене. Некоторые замечания на книгу Рауфа А. Гусейн-заде “Кавказ и Сельджуки”, *Кавказ и мир*, №14, Тбилиси: 60-83.
- Смбат Спарпет (1974), *Летопись*, Ереван.
- Хусайни (1980), *Садр ад-Дин ал-Хусайни, Ахбар ад-даулат ас-сельджукийя*, Москва.
- Bedirhan Y. (2000), *Selçuklular ve Kafkasya*, Konya.

- Gabachvili M. (2009), "Politique de la reine Thamar envers la Perse et l'Occident", *La Géorgie entre Perse et Europe*, Paris: 19-35.
- Golden P.B. (1984), "Cumanica I: The Qıpçaqs in Georgia", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, ol. IV, Wiesbaden: 46-84.
- (2001), "Nomads in the Sedentary World: The Case of Pre-Chinggisid Rus' and Georgia", *Nomads and Sedentary World*, Budapest: 205-230.
- Fähnrich H. (1994), "Die Schlacht am Didgori", *Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*, Bd. 17, Jena: 33-39.
- Korobeinikov V. (2014), *Byzantium and the Turks in Thirteenth Century*, Oxford.
- Lordkipanidze M. (1987), *Georgia in XI-XII Centuries*, Tbilisi.
- Özdemir V. (2011), *XII ve XIII yüzyılda Türk-Gürcü münasebetleri (Türkiye Selçukları ve Dogu Anadolu Türk beylikleri döneminde)*, Konya.
- Peacock A. (2005), "Nomadic Society and the Seljuq Campaigns in Caucasia", *Iran and the Caucasus*, vol. 9, Leiden-Boston: 205-230.
- (2006), "Georgia and the Anatolian Turks in the 12th and 13th Centuries", *Anatolian Studies*, vol. 56: 127-146.
- Shengelia N. (2003), *Mc'ire Aziis Selch'ukebi da Sak'art'velo XI saukunis ukaneskneli meot'khedi - XIII saukune*, Tbilisi.
- Surguladze M. A. (2015), "Christian Coalition: The Georgian King David IV in the Struggle against the Seljuk Turks (the Late 11th and Early 12th Centuries)", *Crusader*, vol. 2/2.
- Toumanoff C. (1940), "On the Relationship between the Founder of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Thamar", *Speculum* 15 (3), Chicago: 299-312.

ИДЕЯ СОЗДАНИЯ АРМЯНСКОГО И АЛБАНСКОГО ГОСУДАРСТВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 18 ВЕКА

Гоар Мхитарян

Институт Востоковедения НАН РА, Ереван

Abstract

The analysis of the Transcaucasian policy of the Russian Empire in the second half of the 18th century states that, taking into account the Turkish-Iranian geopolitical factor in Transcaucasia, the Russian diplomacy temporarily refrains from the military intervention in the region by replacing it with the endorsement of the military-political influence.

In the second half of the 18th century, the ruling circles of the Russian state considered the creation of a buffer zone on the western shore of the Caspian Sea represented by the Christian (Armenian, Georgian) and Muslim (so-called Albanian) states as a danger averting factor on the southern borders of Russia.

Thus, the idea of the creation of the Armenian states and the land of Aluank was aimed at the formation of the political system of checks and balances that would control the situation in the region (to maintain the balance among the Transcaucasian khans) and outside the region (to neutralize the possible expansion of political influence of the Ottoman Empire and Iran).

Keywords: *Eastern Transcaucasia, Russian Empire, Iran, Ottoman Empire, Karabakh Khanate, Ibrahim-Khan, Kerim-Khan Zend, Armenian State, Aluank (Albania), Catherine II*

Аннотация

Анализ закавказской политики Российской империи во второй половине 18-го века указывает на то, что русская дипломатия, учитывая турецко-иранский геополитический фактор в Закавказье, на время отказалась от военного вмешательства в регионе, заменив отправку армейских частей укреплением политического влияния.

Во второй половине 18-го века правящие круги российского государства в качестве фактора, отвращающего опасность от южных границ России, рассматривали создание буферной зоны на западном берегу Каспийского моря в лице христианских (армянских, грузинских) и мусульманских феодальных образований.

Таким образом, идея создания армянского и албанского государств служила формированию системы политических противовесов, которые должны были регулировать ситуацию как внутри региона (сохранить баланс сил среди закавказских правителей), так и вне его (нейтрализовать возможность политического усиления Османской империи и иранского государства).

Ключевые слова: *Восточное Закавказье, Российская империя, Иран, Османская империя, Карабахское ханство, Ибрагим-хан, Керим-хан Зенд, армянское государство, Алуанк (Албания), Екатерина II*

Важное геополитическое и геостратегическое положение Закавказья – одного из наиболее чувствительных регионов мира – делало его яблоком раздора между Ираном, Российской Империей и Османским халифатом. Политический кризис в иранском государстве охватил не только Иран и Закавказье, но и прилегающие к ним ре-

гионы. Геополитический баланс сил в регионе во второй половине 18-ого века полностью был разрушен.

После смерти Надир-шаха (1747 г.) Иран временно распался на целый ряд полунезависимых государственных образований – ханств (Мхитарян 2013: 119-127). Так, на территории Закавказья образовались Ереванское, Нахичеванское, Карабахское, Дербентское, Шакинское, Шемахинское, Кубинское, Бакинское, Гянджинское (Гандзакское), Тальшинское ханства, а также несколько султанатов (Куткашенский, Арешский, Казахский и т. Д.).

Внешняя политика государственных образований Закавказья в этот период характеризуется повышенной активностью региональных держав – Ирана, Османской и Российской империй. Каждая из них преследовала в Закавказье свои военно-политические и торгово-экономические цели, используя разные методы.

Так, во второй половине 18-ого века иранские правители не хотели отказываться от своих “законных прав” на Закавказье. Отсутствие необходимых рычагов давления (военно-политического и административного) на местных ханов и правителей заставляло их временно смириться со сложившейся ситуацией и выжидать в поисках удачного момента.

В свою очередь, Османская империя в Закавказье действовала весьма осторожно, пытаясь привлечь закавказских (а также дагестанских) мусульманских правителей на свою сторону, взывая к их религиозной общности и всячески поддерживая центробежные силы в Закавказье (Армяно-русские отношения 1990: 83).

Приоритетные позиции Османской империи в прикаспийских областях существенно упрочили бы ее статус в регионе и сконцентрировали бы русско-иранскую торговлю в руках турок, приоткрывая дорогу “к российским внутренним границам” (Архив князя Воронцова 1882: 309).

Политический хаос в Иране послужил для активизации закавказской политики России. Эпоха Екатерины Великой (1762-1796 гг.) характеризуется формированием и реализацией активной (наступательной) военной политики в Закавказье – юго-восточные районы России продолжали оставаться уязвимыми. Экономический рост страны, развитие свободной и более безопасной торговли, прорыв морской блокады и восстановление сообщения через Черное и Каспийское моря определили стратегию военно-политических интересов российского государства во второй половине 18-ого века.

Правящие круги российского государства всячески стремились удержать Закавказье в зоне своего влияния, поскольку геополитический вакуум грозил усилением в регионе Османской империи, как это уже произошло в результате распада государства Сефевидов в 20-ых годах 18-ого века. Во второй половине 18-ого века в отсутствие централизованного иранского государства Российская империя вернулась к так называемой петровской политике сдерживания Османской империи в Закавказье, которая, однако, получила *новое содержание*. До решения проблем в Северном Причерноморье Российская империя должна была остерегаться вооруженного столкновения с Османской империей в Закавказье.

Для российского государства в кавказском геополитическом треугольнике “Иран-Российская империя-Османский халифат” последняя играла особую роль. Дело в том, что до окончательного решения “Причерноморского (в частности, Крымского) вопроса” Петербург придерживался политики сдерживания турок в регионе, лишая их возможности контролировать побережья западного Каспия. Поэтому с самого начала русско-турецкой войны 1768-1774 годов военные действия развивались на черноморском побережье (в частности, Азов), в Кабарде и в Грузии. Ареал военных дейст-

вий свидетельствовал о географии геополитических интересов России в регионе, охватывающих весь Кавказ в целом.

Османская империя с первых дней русско-турецкой войны 1768-1774 годов старалась привлечь на свою сторону ханов и правителей Восточного Закавказья. Одновременно российская разведка доносила, что Порты старается склонить на свою сторону единоверных правителей Восточного Закавказья, отправляя к ним своих посланников с тем, чтобы заручиться их политической поддержкой в ходе войны (Армяно-русские отношения 1990: 82-83).

В свою очередь, закавказские мусульманские правители, учитывая сложную ситуацию в регионе, старались лавировать между Россией, Османским халифатом и Ираном, всячески стремясь извлечь для себя выгоду и сохранить независимость (Бурнашев 1793: 5). Подобные действия ханов были более чем предсказуемы, если принять во внимание тот факт, что после распада государства Надир-шаха они получили политическую свободу. Возвращение же под верховную власть иранских шахов шло вразрез с их интересами. Более того, утверждение централизованной власти в Иране и на территории Восточного Закавказья привело бы к потере независимости этих ханств. Следовательно, признание верховной власти отдаленной Порты всецело отвечало интересам закавказских ханов, которые при этом сохранили бы свою власть.

В 1770-х годах перед российским государством стояла и другая задача - создать из местных правителей Восточного Закавказья антитурецкую коалицию, дабы нейтрализовать турецкую опасность в регионе, удерживая ханов в фарватере российской кавказской политики (РГАДА¹, разряд XXIII, д. 13, ч. V, лл. 62-62 об, 72-72 об.).

После поражения Османской империи и подписания Кючук-Кайнарджийского мирного договора закавказские правители частично переориентировались на Россию, тем самым признав ее в качестве главенствующей политической силы в регионе. В планы российского правительства, однако, не входило скорейшее укрепление военного присутствия России в Закавказье и уничтожение местных ханов, которое могло бы вызвать сопротивление последних, а также агрессивную реакцию Ирана и Османской империи. Военное вторжение России на бывшую территорию иранского государства могло бы разрушить хрупкий мир между Россией и Османской империей, которая искала повода для реванша после поражения в первой русско-турецкой войне.

Очередная волна напряжения в Восточном Закавказье поднялась, когда в 1779 году в своей резиденции в Ширазе на 80-ом году жизни скончался правитель Ирана Керим-хан Зенд. Иран погрузился в очередную внутривосточную смуту, которая продолжалась более двух десятилетий в виде кровопролитных междоусобных войн, разоривших страну и дестабилизировавших ситуацию в Закавказье и на Ближнем Востоке в целом.

В то же время, распад иранского государства создавал благоприятные условия для русско-турецкой экспансии в Закавказье. В 80-х годах XVII века российские правящие круги заключили, что настало время для окончательного решения т.н. "персидского вопроса". С целью защиты геополитических и торгово-экономических интересов Российской империи первостепенными задачами становились утверждение

¹ Российский государственный архив древних актов, <http://rgada.info/>.

российского протектората над Восточной Грузией и создание вассального армянского государства.

Таким образом, в 50-80-х годах 18-го века Российская империя рассматривала необходимые для своей закавказской политики долгосрочные решения, т.е. механизмы, посредством которых стало бы возможным урегулирование отношений с правителями Османской империи, Ирана и закавказских мусульманских ханств.

В системе политических противовесов Российская империя особую роль отводила Картли-Кахетинскому царству. С ее скрытой поддержкой грузинскому царю Ираклию II в 80-х годах 18-го века удалось установить в Восточном Закавказье паритет военно-политических сил. Заключение Георгиевского трактата (24 июля 1783 г.) (Полное Собрание Законов Российской Империи, т. XXI 1830: 1013-1017) стало краеугольным камнем в кавказской политике Российской империи, т.к. укрепило ее военно-политическое влияние и реальное присутствие в Закавказье.

Таким образом, русско-грузинский договор, по которому Картли-Кахетинское царство перешло под покровительство России, привел к новой расстановке сил в Закавказье. В 80-х годах 18-го века Иран вновь погрузился в политический хаос, а борьба за шахский престол стала первостепенной задачей. Тем временем в Закавказье Ибрагим-хан, до 1760 года находившийся в заложниках у Фатали-хана и после обретения свободы признанный Керим-ханом Зендом владельцем Карабаха (Матенадаран, рукопись N 4331, л. 45 об.; *The Life and Addventures of Joseph Emin, an Armenian* 1792: 315), и Фатали-хан “старались ловить рыбу в мутной воде” (Бутков 1869: 140). К тому времени в Закавказье образовались две противоборствующие группировки. Одна из них руководилась со стороны грузинского царя Ираклия II и Ибрагим-хана, другая – со стороны Фатали-хана. Чтобы заручиться российской поддержкой Ираклий II и Фатали-хан очерняли друг друга перед российским руководством, подчеркивая свое значение для Российской империи. Для единовластного утверждения в Восточном Закавказье Фатали-хану необходимо было захватить Карабах, и с этой целью в начале 80-х годов он совершил ряд неудачных походов против Ибрагим-хана. Естественно, что Ираклий II не мог сидеть сложа руки, тем более, что между ними существовала присяга “в случае нужды помогать друг другу” (РГАДА, разряд XXIII, д. 13, ч. 3/1, л. 84 об.). В свою очередь, правящие круги империи в лице императрицы Екатерины II не исключали возможность принятия Ибрагим-хана под российское покровительство, что было “сделано с царем Ираклием” (Сборник Императорского русского исторического общества, 1880: 256).

Успешно решив “Крымский вопрос” в середине 1780-ых годов, Российская империя умело применяла принцип политического равновесия по отношению к сильнейшим правителям Закавказья, грузинскому царю Ираклию II (в политическом союзе с ним выступал Ибрагим-хан Карабахский) и Фатали-хану Кубинскому, предотвращая появление в Закавказье однополярной политической системы. Однако ситуация в Восточном Закавказье в середине 1780-х гг. вынудила Россию скорректировать свою закавказскую политику. Дело в том, что в случае победы антикубинской коалиции фактическим хозяином западного берега Каспия становился Ибрагим-хан Карабахский, что означало бы усиление турецкого влияния в Восточном Закавказье – зоне военно-политических, стратегических и торгово-экономических интересов России.

Известно, что в первой половине 1780-х годов правящие круги России предусматривали создание независимого христианского государства Дакии на территории Молдавии, Валахии и Бессарабии. Помимо т.н. “греческого проекта” в

геополитических планах русского двора существовала идея создания армянского государства, которая воодушевила деятелей армянского освободительного движения - архиепископа И. Аргутяна и И. Лазаряна (Иоаннисян 1990).

С другой стороны, во второй половине 18-го века Российской империи не удавалось создать антитурецкую коалицию из местных ханов и владетелей Дагестана. В середине 80-х годов выраженную турецкую ориентацию имел Ибрагим-хан Карабахский. Правящие круги России старались удержать его в зоне своего влияния и с этой целью разыграли идею создания армянского государства. Ведь для карабахского хана не было секретом, что в планах русской дипломатии территория Карабахского ханства составляла ядро будущего армянского государства. Идея создания Армянского царства проявлялась в донесении князя Г. Потемкина к генерал-фельдмаршалу П. Потемкину, в котором отмечалось, что после свержения Ибрагим-хана Карабахское ханство должно быть включено в состав новоиспеченного армянского государства (Армяно-русские отношения в XVIII веке, 1990: 239). Более того, границы Картли-Кахетинского царства должны были быть расширены за счет присоединения Гандзакского ханства, на которое имел свои виды Ибрагим-хан карабахский (РГВИА², ф. 52, оп. 1/194, д. 331, ч. III, лл. 15-16). Он прекрасно понимал, что отсутствие централизованного государства в Иране и неспособность отдельных ханов противостоять российской экспансии в начале 1780-х годов создавали благоприятные условия для вторжения в Закавказье.

Слухи о возможном вторжении русских войск в Закавказье во второй половине 80-х годов 18-го века насторожили ханов, а Ибрагим-хан Карабахский предпринял политический маневр и предложил принять его под имперское покровительство. Вышесказанное подтвердилось позицией правящих кругов Российской империи, когда Ибрагим-хан проявил желание получить русское подданство. Когда он обратился к российскому двору с просьбой принять его под покровительство Ее Императорского Величества, генерал-фельдмаршал П. Потемкин ответил, что российская императрица от своих подданных ожидает лишь верности (Бутков 1869: 144).

Таким образом, во второй половине 80-х годов 18-го века закавказская политика Российской империи претерпела некоторые изменения. Так, помимо двух христианских государств предусматривалось создание еще одного буферного государства – из мусульманских владений от Дербента до Гиляна. Этот геополитический проект России 1783-1784 годов не был реализован в связи с изменением военно-политической ситуации в регионе. Так, нестабильная ситуация на Северном Кавказе, сложившаяся вследствие восстания под руководством шейха Мансура, а также нашествие Омар-хана на Грузию и сопредельные области заставили Россию отказаться от завоевательных планов в Закавказье. Следовательно, “армянский проект” в 1785-1786 годах был снят с повестки дня русской дипломатии.

Анализ переписки российских правящих кругов первой половины 80-х годов 18-го века свидетельствует о том, что план возрождения армянского государства служил своего рода сдерживающим фактором для Ибрагим-хана и Ираклия II. Отметим, что в политические границы новоиспеченного армянского государства, помимо Карабаха, входило и подвластное грузинскому царю Ереванское ханство. Было очевидно, что столь сильное желание императрицы Екатерины II решить армянский

2 Российский государственный военно-исторический архив <http://xn--80adcv1b.xn--p1ai/>

вопрос исходило из военно-политических интересов России – распространения политического влияния на Карабах (Лео 1972: 346).

Таким образом, анализ российской закавказской политики показывает, что идея создания армянского государства служила лишь политической приманкой, призванной удержать Ибрагим-хана от турецкого покровительства. С другой стороны, идея возрождения Армянского царства имела своей целью удерживать карабахского хана и грузинского царя Ираклия II в фарватере российской внешней политики.

После совместного похода на Гандзак (1785) Фатали-хан Кубинский предлагает грузинскому царю Ираклию II совершить совместное нападение на Карабахское ханство. В случае победы подразумевалось, что арцахские армяне должны были перейти под грузинское покровительство, а мусульманская часть населения – под покровительство Фатали-хана (РГАДА, ф. 15, д. 197, л. 6 об.).

Более того, в 1785 году в Иране фактическим правителем становится Ага-Мухаммад-шах Каджар, который устремил свой взор на север, в Закавказье. А после начала второй русско-турецкой войны (1787-1791) правящие круги Российской империи реально представляли угрозу своим интересам в Закавказье. Так, иранский правитель мог бы посеять вражду между Фатали-ханом и Ибрагим-ханом. Поэтому Россия добилась подписания союза между Ираклием II и Ибрагим-ханом в 1787 году и тем самым удержала в сфере своего влияния карабахского хана, который был ориентирован на союзнические отношения с Османской империей. Следовательно, союз между Ибрагим-ханом и Ираклием II всячески поддерживался российской стороной, т.к. именно через грузинского царя появлялась возможность влиять на шушинского хана.

Таким образом, политические события, развернувшиеся в Закавказье в середине 80-х годов 18-го века показали, что до окончательного решения причерноморского вопроса (оттеснение турок за Днестр, что было достигнуто лишь при подписании Ясского мирного договора) идея создания Армянского царства не могла быть долгосрочной. Для закавказской политики Российской империи идея создания армянского и албанского государств служила формированию системы политических противовесов, которые были призваны регулировать ситуацию как внутри региона (сохранять баланс сил среди закавказских правителей), так и вне его (нейтрализовать возможность политического усиления Османской империи и иранского государства).

В свою очередь, проект создания Албании в рамках прикаспийских областей и исконно персидских земель должен был обеспечить легитимность военно-политического утверждения Российской империи на правобережье Куры. К идее создания албанского государства российские правящие круги вернулись во второй половине 90-х годов 18-го столетия, когда уже оформилась идея защиты южных границ России посредством создания зоны безопасности на западном берегу Каспийского моря, а именно - буферных мусульманских княжеств (Mxit'aryan 2018).

Иначе сложилась судьба “армянского проекта”. Так, в результате сокрушительного похода Ага Мухаммад-шаха Каджара на Закавказье в 1795 году значительная часть армянского населения Восточного Закавказья и Карабахского ханства вместе с отступающими русскими войсками под командованием графа Валериана Зубова в 1796 году направилась на Север (Mxitarjan 2015: 22-23), а идея о возрождении отечества оказалась “лебединой песней” армянских общественно-политических деятелей (И. Лазаряна, И. Аргутяна и других) второй половины XVIII века (Ferrari 2004: 62).

Таким образом, закавказскую политику Российской империи и идею возрождения Армянского царства, а также проект создания Албании необходимо рассматривать в контексте безопасности южных рубежей Российской империи,

условием которой было утверждение предсказуемой политической ситуации в Закавказье в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Армяно-русские отношения в XVIII веке. 1760-1800 гг.* (1990), сборник документов под ред. М. Нерсисяна, т. IV, Ереван.
- Архив князя Воронцова* (1882), под ред. П. И. Бартенева, кн. XXV, Москва.
- Бурнашев С. (1793), *Описание областей Адребижанских в Персии и их политического состояния*, Курск.
- Бутков П. (1869), *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г.*, ч. II, СПб.
- Иоаннисян А. (1990), *Россия и армянское освободительное движение в 80-х годах XVIII столетия*, Ереван.
- Лео (1972), *История Армении*, Собрание сочинений, т. III, кн. IV, Ереван.
- Мхитарян Г. (2013), “Северо-Восточное Закавказье в контексте внешней политики России в 70-х гг. XVIII в.”, “*Caucasica*” ежегодник, Общественный институт социальных и политических исследований черноморско-каспийского региона, т. II, Москва: 119-127.
- (2013) (2), “Формирование статуса полунезависимых ханств Северо-восточного Закавказья” (1750-1770-ые гг.), *Вестник общественных наук* № 2, НАН РА, Ереван (на арм. яз.).
- (2015), “Социальный и правовой статус армян северо-восточного Закавказья во второй половине XVIII века”, *Армяноведческие исследования (периодический сборник научных статей)*, 5/2014, Степанакерт (на арм. яз.).
- Полное Собрание Законов Российской Империи, Собрание первое, 1649-1825 гг.* (1830), под ред. М.М. Сперанского, т. XXI.
- Сборник Императорского русского исторического общества* (1880), т. 27, СПб.
- Ferrari A. (2004), “Nobility and Monarchy in Eighteen Century Armenia; Preliminary Remarks to a New Study”, *Iran & the Caucasus*, vol. VIII, № 1.
- Mxit'aryan G. (2018), *Arevelyan Andrkovkasi varč'ak'alak'akan kazmavorumnerə Žə dari erkrord kesin*, Erevan.
- The Life and Addventures of Joseph Emin, an Armenian* (1792), vol. II, London.

НЕСОСТОЯВШИЙСЯ АЛЬЯНС

Самвел Маркарян

Институт востоковедения Российско-Армянского Университета, Ереван

Abstract

The article discusses an episode of the history of the Mongol conquests in Iran and the South Caucasus. After defeating the Khorezmshahs (1219-1221), the Mongols pursued Sultan Jalal ad-Din for 11 years and tried to remove him from the throne. Having rushed across the expanses of Iran, India, Afghanistan, Iraq and the South Caucasus, the Sultan Jalal ad-Din repeatedly tried to create an anti-Mongol alliance. His unsuccessful attempts brought him to the Georgian kingdom of the Bagratians. Even after defeating the Georgian-Armenian army at Garni, the Sultan tried to enter into negotiations with the Georgian royal court in order to create an alliance against the Mongols. However, the negotiations were unsuccessful, and the union failed to be established.

Keywords: *Mongols, Khorezmshahs, Sultan Jalal ad-Din, Georgian Kingdom, Negotiations in Bjni, Georgian Elite*

Аннотация

В статье рассматривается эпизод из истории монгольских завоеваний в Иране и на Южном Кавказе. После разгрома державы Хорезмшахов (1219-1221 гг.) монголы еще 11 лет преследовали и пытались уничтожить наследника престола султана Джалал ад-Дина. Метаясь по просторам Ирана, Индии, Афганистана, Ирака и Южного Кавказа, султан Джалалад-Дин неоднократно пытался сформировать антимонгольский союз всех мусульман. Его безуспешные попытки привели его в Грузинское царство Багратионов. Даже после разгрома грузино-армянской армии у Гарни, султан попытался вступить в переговоры с грузинским царским двором о союзе против монголов. Но переговоры не увенчались успехом, и союз так и не был создан.

Ключевые слова: *Монголы, хорезмийцы, султан Джалал ад-Дин, Грузинское царство, переговоры в Бжни, грузинская знать*

В начале XIII в. в степях Монголии образовалось новое государство-держава “Потрясателя Вселенной” Чингиз-хана. С самого начала в качестве программы нового государства вождь монгольских племен провозгласил завоевание мирового господства. Военское искусство монголов в соединении с достижениями китайской цивилизации в административной, налоговой, технической, коммуникационной, иерархической, строительной и других сферах жизни должно было привести к созданию прочного государства “на вечные времена”. Однако уровень развития культуры, духовности и технических достижений покоренных народов часто превосходил те же параметры у завоевателей. Монголы не могли предложить создавшимся после завоеваний государствам ничего, кроме насилия и беспощадного взимания налогов с покоренных народов. Очень скоро это привело к потере первоначальной пассионарности и сползанию всех монгольских государств к обычным феодальным владениям с кочевнической спецификой.

Монгольские завоевания в Иране, Центральной Азии и на всем Ближнем Востоке привели к “беспрецедентному этническому смешению” кочевых и оседлых народов на огромной площади (см, в частности, Ру 2018: 129-130).

После шести веков поступательного развития весь мусульманский мир был до основания потрясен монголами и, казалось, надолго отброшен назад в культурном, цивилизационном и историческом развитии. Практически нигде в мусульманском мире не оказались готовы проявить способность к сплочению, к объединению сил для организации эффективного отпора монгольскому нашествию. Тут, однако, нам хотелось бы отметить, что одна из таких попыток все же была предпринята султаном Джалал ад-Дином Манкбурны при его вторжении в Грузинское царство.

Несмотря на ослабление Аббасидского Халифата к XI веку, именно в его пределах появились выдающиеся ученые и знатоки права — ал-Газали, ал-Маварди, Ибн-Сина, ал-Бируни, а также один из величайших поэтов, Фирдоуси. При этом, политический кризис очевиден в пределах всего мусульманского мира — от Кордовы до берегов Инда мы наблюдаем в XI-XIII вв. десятки враждующих друг с другом государств и, казалось, войны эти будут продолжаться бесконечно (Boyle 1968: 322-335; История Востока 2000: 275-283; Васильев 2005: 281-287).

Многие ученые, занимавшиеся изучением катастрофического для исламского мира вторжения войск Чингиз-хана, считают, что оно, отчасти, было спровоцировано известным обращением к монголам халифа ан-Насира, якобы, призывавшем к вторжению в мир ислама, погрязший в междоусобицах (Мирхонд 1339: 25; Ибн ал-Асир 1940: 119; ал-Макризи 1934: 218; Ibn al-Athir 1874-1876: 147-149; Ибн ал-Джаузи 1952: 634). Особенно опасался халиф ан-Насир войск Хорезмшаха Ала ад-Дина Мохаммеда, который уже дважды (в 1215г. и в 1217г.) пытался добраться до Багдада, но, в силу недостаточной подготовленности, оба его похода провалились (Хондемир 1333: 140; Мирхонд 1339: 74-75; Рашид ад-Дин 1952: 187; Ибн ал-Джаузи 1952: 582; ан-Насави 1973: 64).

В 1215г., добравшись до Тавриза (столицы Северного Ирана), Хорезмшах Ала ад-Дин перед решающим броском на Багдад остановился на несколько месяцев в ее (возле современного Тегерана), и сюда же к нему с изъявлением покорности и вассальной зависимости прибыли правители Ширвана, Исфагана, Фарса и Хамадана. А знатные люди и купечество Тавриза пожаловались Хорезмшаху на притеснения и разорительные походы грузинской армии. Хорезмшах Ала ад-Дин послал грузинскому царю письмо, полное угроз, и обещал в будущем совершить карательный поход на Грузию.

После ожидаемого захвата Багдада Хорезмшах рассчитывал совершить глубокий поход на восток с целью покорения Китайского царства и степных просторов Монголии (Juzkani 1881: 270-272; Рашид ад-Дин 1952: 186; Juvaini 1958: 365; ан-Насави 1973: 45,61). В то же время, с 1203 г. он ежегодно и целенаправленно уничтожал правителей каракитаев, персидских и сельджукских правителей отдельных областей и крепостей Мавераннахра, Хорасана, Фарса, Хузистана, Джибала, Мекрана, Мазендарана и других частей пограничных стран. Хорезмшах жаждал полной власти

над всеми мусульманскими странами и тоже мечтал о мировом господстве. С самого начала правления он последовательно ослаблял сопредельные страны, таким образом “расчистив поле” перед наступающей монгольской армией Чингиз-хана. Это тоже послужило одной из причин отсутствия организованного сопротивления монгольским войскам в пределах всего мусульманского мира. Мы не будем подробно останавливаться ни на причинах конфликта между державой Хорезмшаха и монгольским “Великим Улусом” Чингиз-хана, ни на знаменитой “катастрофе в Отраре”. Отметим лишь, что многие современники даже в мусульманском мире с упреком говорят о несоблюдении Хорезмшахом общепринятых норм — это он, в частности, приказал наместнику Отрара в 1218г. истребить караван купцов из Монголии, 450 из которых были мусульманами и 150 - монголами (Рашид ад-Дин 1952: 189; Juvaini 1958: 81; ан-Насави 1973: 80; Гумилев 2009; 221). Единственным человеком из окружения Хорезмшаха, который не был согласен с его действиями и даже предложил выдать монголам наместника Отрара Гийар-хана Инала, был сын Джалал ад-Дин, но льстивых советников оказалось больше, и Хорезмшах не прислушался к совету Джалал ад-Дина.

В сентябре 1219 г. войска Чингиз-хана подошли к Отрару и владениям государства Хорезмшахов в Мавераннахре. По китайским источникам, у монголов было не более 250 тыс. воинов, причем сами монголы в этой армии составляли не более 200 тыс., а остальные были воинами из покоренных стран и племен кочевников. Подобная практика была характерна для монголов и в будущем. А у Хорезмшаха под рукой было более 400 тыс. закаленных в походах воинов. Однако численность войск не всегда имеет решающее значение. Вместо того, чтобы по совету Джалал ад-Дина перейти через Сыр-Дарью, встретить армию монголов в открытой степи и дать им генеральное сражение, Хорезмшах Ала ад-Дин своими действиями в итоге лишь помог Чингиз-хану разгромить свои войска. Он разделил свою армию на несколько частей, он рассчитывал на то, что монголы не умеют штурмовать крепости. Но к тому времени монголы уже покорили северный Китай и везли с собой пленных китайских инженеров и мастеров по изготовлению осадных машин.

Хорезмшах отправил 50 тыс. воинов в Отрар; в Бухаре было 30-тысячное войско, не считая не менее 30 тыс. городского ополчения; в Самарканде—10 тыс. воинов, 20 боевых слонов и 50 тыс. местного городского ополчения; около 100 тыс. воинов обороняли столицу государства Гургандж (Ургенч) и еще 50 тыс. союзных Хорезму кочевников было послано впоследствии на помощь Гурганджу, но ничего не помогло (Рашид ад-Дин 1952: 198-199; Juvaini 1958: 86-87; ан-Насави 1973: 82) Киракос Гандзакети (1976: 154) называет осадные орудия монголов *пиликванами*. Используя китайские осадные орудия, “черепахи”, тараны (“матарис”), катапульты (“манджанак”) и баллисты (“даббабат”) монголы поочередно взяли все основные города Мавераннахра и уничтожили раздробленные войска Хорезмшаха. Это привело к бегству самого Ала ад-Дина в Мазандаран, на берег Каспия. В апреле 1220 г. он вышел в море на небольшом судне с двумя десятками сопровождавших его слуг и спрятался от монголов на острове Ашур-Ада, где и скончался в декабре 1220 г. За

несколько дней до смерти Хорезмшах Ала ад-Дин объявил султаном и своим наследником Джалал ад-Дина, но, когда через месяц последний прибыл в осажденный монголами Гургандж, эмиры различных по этническому составу войск Хорезма не признали его полномочий и собирались его арестовать. Узнав об этом от верных себе командиров, Джалал ад-Дин бежал ночью в сопровождении эмира Тимур-мелика и 300 всадников в Несу. Здесь он встретил отряд монголов из 700 воинов, отправившихся в Хорасан на грабежи селений. Джалал ад-Дин без колебаний атаковал монголов, так что из отряда вернулось не более десятка воинов (Ibn al-Athir 1874-1876: 254; Рашид ад-Дин 1952: 119-121; Juvaini 1958: 403; ан-Насави 1973: 104-105). Укрепившись в Нишапуре, Джалал ад-Дин начал рассылать гонцов во все провинции Мавераннахра, Ирана, Ирака, Сирии и Афганистана с призывом присоединиться к нему для борьбы с монголами. Чингизиды были безжалостны ко всем, без различия пола, возраста, веры. Достаточно вспомнить, что, по сведениям Рашид ад-Дина, после взятия Гурганджа монголы отвели половину войск на юг, в Хорасан, а оставшиеся 50 тыс. воинов впоследствии отчитались об уничтожении каждым 24 мирных жителей стариков, женщин и детей, то есть в совокупности речь идет о 1 млн. 200 тыс. человек (Рашид ад-Дин 1952: 217; Juvaini 1958: 125-127). Подобное повторилось после захвата Несы, Балха, Нишапура, Герата, Кандагара, Шираза, Исфагана, Тавриза, Мерва и других городов. Казалось, монголы своей безжалостностью по отношению к пленным должны были возбудить к себе ненависть и желание бороться с ними хотя бы исходя из инстинкта самосохранения. Однако, мы становимся свидетелями иного явления массовое бегство от монголов, стремление выжить в глухих горах, дремучих лесах, заброшенных пустынях и безжизненных болотах становится доминантной приметой времени. Непонятно, откуда появились надежды той же иранской (особенно в западной части Ирана), грузинской (особенно после неудачной битвы с авангардом монгольской армии в 1221 г. у города Хунани) и армянской знати (особенно после безжалостного разорения всего северного и восточного Ирана в 1220-1221 гг.), что, насытившись убийствами миллионов людей в Центральной Азии, Иране и Индии, Афганистане и Китае и ограблением сотен городов, монголы удовлетворятся достигнутым и уйдут к себе домой, в пустынные степи Монголии.

Нет ни одного указания в источниках периода о том, где, когда и у кого впервые возникла подобная наивная надежда, но у разных народов в одно и то же время мы наблюдаем в высших слоях общества эту “страусиную позицию”. И пассионарии, подобные султану Джалал ад-Дину и эмиру Темур-мелику, вызывали откровенное раздражение и страх даже своими речами, не говоря уже об их действиях. А ведь они призывали к напряжению всех сил и сплочению воедино вопреки конфессиональным и этническим различиям и борьбе на пределе возможностей против монгольской чумы. Возможно допустить, что султан хорезмийцев стремился восстановить державу своего отца и все понимали, что, укрепившись или отбросив монголов, он будет обладать неограниченной властью. Но, в любом случае, ситуация диктовала безусловное объединение всего мусульманского мира для отражения монгольского нашествия.

Узнав о первой локальной победе Джалал ад-Дина, монголы бросили в погоню за ним отряд в несколько тысяч воинов. Султан Джалал ад-Дин стремительно ушел от погони на восток, к Газни и здесь получил неожиданную помощь в виде 10 тыс. всадников во главе с эмиром Амином ал-Мулком (Джудзджани 1881: 288; Рашид ад-Дин 1952: 220; ан-Насави 1973: 109). Джалал ад-Дин тут же бросился к Кандагару и рассеял дважды превосходившую его монгольскую армию. Сразу после этой победы к нему под Кандагар явились 30 тыс. халаджей во главе с эмиром Сайф ад-Дином, 30 тыс. афганцев с эмиром Музаффар Маликом, не менее 20 тыс. карлуков, более 30 тыс. персов и хорезмийцев еще бы, впервые с сентября 1219 г. большое монгольское войско бежало от султана Джалал ад-Дина (Вардан Великий 1861: 189; Вардан Бардзбердци 1862: 177; Рашид ад-Дин 1952: 200; Juvaini 1958: 404, 463). Затем последовала победа над монголами у крепости Валиян: возглавлявшие нойоны Текечук и Молхор с позором бежали от султана Джалал ад-Дина. А в мае-июне 1221 г. у городка Парване в центре афганских гор хорезмийцев нагнала армия Шиги Хутуху-нойона Чингиз-хан отправил одного из самых опытных своих полководцев в погоню за Джалал ад-Дином. Используя рельеф местности, Джалал ад-Дин ввел в бой треть своих войск, но и этого оказалось достаточно, чтобы монголы побежали, а посрамленный Шиги Хутуху был с позором изгнан из армии. Чингиз-хан понял, что против молодого Джалал ад-Дина ему придется лично возглавить армию. А у Джалал ад-Дина произошла непредвиденная потеря не сумев разделить богатую добычу после битвы у Парване, халаджи и афганцы покинули султана, несмотря на все его уговоры. Как только они покинули лагерь хорезмийцев, монголы окружили их и истребили поодиночке.

Летом 1221 г. уже сам Чингиз-хан со сотысячной армией монголов бросился в погоню за Джалал ад-Дином. Хорезмийцы отступили в Гардез, затем через Хайберский перевал ушли из Афганистана в Северную Индию. И только на берегах Инда войска монголов настигли наследника Хорезмшаха. Три дня монголы сражались с тридцатитысячной армией султана Джалал ад-Дина. Когда у султана осталось всего 700 воинов, Чингиз-хан приказал охватить их полукольцом и прижать к отвесной скале, а самого Джалал ад-Дина взять в плен живым. Увидев безвыходность своего положения, султан стегнул коня и на глазах у изумленных монголов бросился в воды Инда. Выбравшись на другой берег, Джалал ад-Дин успел погрозить оттуда саблей монголам и скрылся в прибрежных тростниках.

Собрав около трех тыс. уцелевших воинов, он победил войска раны (князя) Джуда, а затем ему удалось занять Мултан и Лахор, Синд и Пешавар (Рашид ад-Дин 1952: 224; Juvaini 1958: 142; ан-Насави 1973: 133). Сюда, в Индию к нему явилось 6 или 7 эмиров отца со своими войсками. Джалал ад-Дин снова возглавил армию в 25 тыс. воинов и осадил Парасравар. Тем временем, Чингиз-хан отправил в погоню за султаном тридцатитысячный корпус, а сам ушел на север, в Мавераннахр. И в это время, раздраженный успехами Джалал ад-Дина в Индии, делийский султан Илтутмыш со сотысячной армией выступил против Джалал ад-Дина. Генерального сражения не состоялось: несмотря на трехкратное превосходство в численности, султан

Дели явно опасался открытого сражения с хорезмийцами. Илутмыш вступил в переговоры и предложил хорезмийцам покинуть Индию поскольку “климат в этих краях вреден для здоровья” (Juvaini 1958: 143; ан-Насави 1973: 135).

В 1224 г. весной Джалал ад-Дин принял решение вернуться в Иран, обратиться за помощью к багдадскому халифу, восстановить власть во всех областях, некогда подчиненных его отцу и продолжить борьбу с монголами. Этому решению способствовало известие о том, что Чингиз-хан с большей частью армии уходит в Монголию, а в восточном Иране остались лишь небольшие гарнизоны. За полтора месяца Джалал ад-Дин пересек пустыню Кермана, потеряв при этом более 20 тыс. воинов. Он вышел к Керману с 4 тыс. воинов, эмир Барак открыл ему ворота города и даже выдал замуж свою дочь за султана (Ибн 1940: 277-278; Рашид ад-Дин 1952: 238,246; Juvaini 1958: 417, 477). Отсюда султан отправился в Фарс, без боя занял Исфаган. Атабек Фарса Саад ибн Занги изъявил ему ал-Асир покорность, как и атабек Йезда Ала ад-Доула. Затем хорезмийцы отправились на север Ирана, занял Хамадан и весь Атурпатакан с Тавризом. На сторону Джалал ад-Дина перешли десятки тысяч воинов этих областей. Против хорезмийцев халиф ан-Насир отправил двадцатитысячную армию, немедленно рассеянную Джалал ад-Дином (Ибн ал-Асир 1940:175; Ибн ал-Джаузи 1952: 669). Хорезмийцы захватили весь западный Иран и большую часть Ирака, но не рискнули осадить Багдад султан Джалал ад-Дин жил в постоянном ожидании нового похода монголов. Он обратился к эйюбидским эмирам Хлата и Эрзерума и иконийскому султану Кей-Кубаду с предложениями о союзе.

В мае 1225 г. Джалал ад-Дин занял Марагу и по просьбе жителей этого города стал готовиться к походу на Грузию. Снова он ожидает союзных действий от мусульманских правителей, надеясь, что единство веры, историческая, культурно-хозяйственная и этническая близость должны подтолкнуть их к этому. Наиболее дорожелательным был ответ сельджукида Кей-Кубада, другие же, в том числе египетский султан, не спешили с ответом. В июле 1225 г. хорезмийцы разграбили Тавриз и отправились походом на Грузию. Возле села Гарни в гаваре Вайоцдзора 60-ти тыс. армия грузин и армян во главе с амирспасаларом Иване Мхаргдзели поджидала хорезмийцев. Неожиданная ночная атака хорезмийцев привела к замешательству и отступлению союзной грузино-армянской армии. Этому поражению грузино-армянской армии способствовало и неудачное расположение лагеря на плоскогорье перед Гарни. Битва при Гарни детально описана в грузинской и армянской историографии (Сихарулидзе 1967: 62-78; Маргарян 1982: 61-79). После поражения грузинской армии Джалал ад-Дину покорились Ширван, Гянджа и другие области. В феврале 1226 г. хорезмийцы двинулись к столице Грузии (Степанос Орбелян 1910: 292-293; Картлис Цховреба 1959: 170-171; Мурадян 1979: 203; Степанос Орбелян 1986: 341; Картлис Цховреба 2008: 339-340). Царица Русудана (1223-1245 гг.) бежала вместе с придворными на запад, в Кутаиси. И в том же феврале 1226 г. состоялась встреча в крепости Бжни Джалал ад-Дина с амирспасаларом Авагом, сыном атабека Иване Мхаргдзели. Судя по описанию, султан Джалал ал-Дин явился в крепость Бжни, родовое владение рода Мхаргдзели, в сопровождении всего лишь

одного телохранителя. И этот факт тоже характеризует личность Джалал ад-Дина. О факте встречи Авага Мхаргрдзели и Джалал ад-Дина сохранились сведения как в христианских (грузинских и армянских), так и в мусульманских источниках. Грузинская “Картлис Цховреба”, армянские историки Вардан Бардзбердци, Степанос Орбелян намекают, что инициатива организации встречи исходила от султана Джалал ад-Дина. Несмотря на то, что грузино-армянские войска были им разбиты, султан хорезмийцев стремился к союзу с этой армией. Надо полагать, что, вопреки этому поражению, войска Грузинского царства произвели на него позитивное впечатление. Кроме того, Джалал ад-Дину не откажешь в трезвой оценке сложившейся ситуации с востока ожидаются новые монгольские армии, с запада ему никак не удастся договориться с мусульманскими владетелями, а грузинская армия вполне боеспособная сила и могла бы стать союзницей в борьбе с монголами. Мусульманские авторы тоже знают о факте переговоров султана Джалал ад-Дина с грузинским царским домом, но упоминают об этом мельком, как бы, не придавая им особого значения.

На переговорах в крепости Бжни Джалал ад-Дин заявил Авагу Мхаргрдзели: “Я пришел к вам с миром и согласием. Я не хотел разорять и опустошать ее. Но вы вдруг быстро вооружились и выступили против меня. Сейчас же ты, как один из главных вельмож (визирей) грузинского правящего дома, выслушай меня. Знаешь ли ты о величии моего рода и великом государстве Хорезмшахов, которому подчинялись вся Персия (Иран), а также Туран (степи Центральной Азии), Хатаети (Китай) и весь восток (до Океана). Однако Бог и судьба лишили нас удачи и я, сын великого владыки Хорезмшаха, был побежден в сражениях их предводителем Чингиз-каганом; повсюду я был пересилен монголами и сил моих не хватало для победы. Я был вынужден оставить мое государство, и направился к Грузии с миром. Я слышан о доблести грузин и мощи вашего государства и поэтому предлагаю соединить наши силы и вместе бороться с врагами. Я знаю, что у вас правит страной женщина, сделайте меня ее мужем и царем вашим и мы одолеем всех врагов. Но если вы не сделаете так, то и ваше государство будет разгромлено (монголами). Даже если я сейчас развернусь и уйду, не разоряя Грузии, то монголы-то уже здесь, а вы одни не сможете им противостоять. Пошлите гонца к царице вашей и сообщите о моем предложении. Если вы согласитесь со мной, то я не стану разорять Грузинское царство и между нами будет мир” (Картлис Цховреба 1959: 172-173).

Несколько иной русский перевод этого отрывка из грузинской летописи предлагает Г.В. Цулая: “Пришел я в Грузию не из (желания) опустошить ее, но ради мира и согласия. Однако вы спешно вооружились и сурово со мной схватились, и не стало мира. Ныне же выслушай меня, ты, знатнейший из грузин и визирь царского двора: известны ли вам род мой, племя мое, величие и обилие царство моего и то, что ни одному владыке непосильно было равняться со мной? Я - сын высокого и великого царя Хорезмшаха и под властью моей была Персия от Адарбадагана до Джеона и от Джеона до Индии, а (также) Туран, Хатаети, Чин-Мачин и весь Восток. Но по промыслу всевышнего явились в стране Чинетской, в земле неведомой, называемой Каракорум, люди некие дивные с чуждым языком и с чуждым жизненным бытом,

которые подчинили весь Восток и сокрушили множество государей. Царем своим они сделали человека дивного, глубоко сведущего в делах, отважного в бою, по имени Чингиз-хан. И как только прибрал он к рукам Хатаети, я двинулся на него с войсками из Ирана, Турана, Персии, Туркомана и многократно сражался с ним по ту сторону Джеона, а последний раз и по сю сторону Джеона. Но покинуло счастье дом Хорезмшахов, и всюду я был осилен. Когда же приумножилась мощь его, и понял я, что не стало более сил у меня и покинул я царство мое и пришел в Грузию в поисках мира и союза. Ведома мне твердость страны (вашей) и боевая отвага племени грузинского, и я желаю теперь объединиться с вами в твердой клятве и совместно бороться с врагами. Слышал я, что царствует над вами женщина, сделайте меня супругом ее и вашим царем и одолеем мы всех врагов наших. Когда же вы не примите этого, да разорится царство ваше. И пусть я даже удалюсь, но татары-то пришли и не выдержите вы борьбы с ними” (Картлис Цховреба 2008: 340).

Несмотря на лексические различия, в обоих отрывках сохранился основной посыл султан хорезмийцев делает вполне конкретное предложение союза грузинскому правящему дому. Мы становимся свидетелями дипломатических усилий Джалал ад-Дина, но при этом не покидает ощущение, что он делает это несколько второпях, без солидного обоснования. Возможно, встреча, которая продолжалась несколько часов, содержала и другие вопросы или детали, однако они до нас не дошли, а то, что сохранила грузинская летопись, позволяет нам делать обобщения отнюдь не в пользу дипломатических талантов султана хорезмийцев. Возможно, он спешил, прекрасно осознавая, что он окружен со всех сторон врагами и следует быстрее определиться с друзьями или хотя бы с союзниками. Но в таком случае к переговорам нужно было подготовиться основательнее и привести более продуманные аргументы, вместо того, чтобы запугивать грузин и армян жестокостью и непобедимостью монголов. С одной стороны, султан показал себя смелым воином и бесстрашным полководцем, умеющим выигрывать сражения даже у лучшей в мире на тот период времени монгольской армии. С другой стороны, он пытается сколотить союз мусульманских правителей, апеллируя к вере и вызывая к джихаду против монголов и хорезмийцев, и персов, и афганцев, и арабов, и курдов, и сельджуков. И когда эти его обращения не находят отклика, он обращается к христианской Грузии. Сам по себе союз христианского государства с мусульманскими соседями не был чем-то из ряда вон выходящим. Однако грузинская высшая знать (*дидебулы*) отвергла саму идею такого союза впрочем, не потому, что, как пишет летописец, “пришли к выводу о недостойности брака царицы с беглым султаном”, так как через некоторое время тот же совет дидебулов не возражал против брака царицы с сыном иконийского сельджукского султана. Таким образом, не из соображений религии или “инородства” Джалал ад-Дина совет грузинской знати отказал в браке хорезмийскому султану. Браки, заключенные из государственной целесообразности, были в то время обычным делом. Так, эйюбидскому эмиру Хлата Малику Аухаду была отдана в жены сестра амирспасалара Авага Мхаргдзели Тамта, а после смерти мужа, она стала женой его брата, нового малика (Грузинский хронограф, 1971: 68; Картлис Цховреба 2008: 340). Дочь

самой царицы Русудан по имени Тамара была любимой женой иконийского сельджукского султана Кей-Хосрова II (1236-1245 гг.). Удивительна судьба княгини Тамты — после того как султан Джалал ад-Дин взял штурмом Хлат, он сделал на короткое время своей женой ее. А когда монголы снова появились в Западном Иране и Джалал ад-Дин был убит, Тамту захватили в плен монголы и, очарованные ее красотой, воспитанием и благородством, отправили в Каракорум к великому кагану Угэдею (1229-1241гг.). Спустя годы Тамта вернулась домой из монгольского Каракорума с грамотой на хлатские владения и налоговым иммунитетом от великого кагана монголов (Овсепян 1969: 5; Киракос Гандзакечи 1976: 119, 182).

Известно, что и князь Арцаха Хасан Джалалян, который был в эти годы вассалом грузинского царского престола, выдал свою дочь Рузукан за сына Нойона Чормагана Бора-нойона, что, однако, не избавило самого князя от мучительной смерти в 1261 г. от монгольского меча по обвинению в участии в тайном антимонгольском заговоре грузинского царя (Киракос Гандзакечи 1976: 235). Таким образом, очевидно, что браки с мусульманскими правителями не были редкостью.

Совет грузинской знати, скорее всего, не поверил в реальность монгольского вторжения. Недостаточная информированность грузинской знати и царского двора о монголах, их беспощадности к захваченным странам и народам привела события к трагическому исходу — уже через месяц, в марте 1226 г. после переговоров в Бжни, султан Джалал ад-Дин захватил незащищенный Тбилиси и устроил страшный погром жителей (Сихарулидзе 1967: 64-65; Картлис Цховреба 2008: 341-342). Некоторые исследователи допускают, что “грузинские феодалы не представляли себе реальной угрозы со стороны монголов и проявляя дипломатическую близорукость, надеялись с помощью неизвестного народа избавиться от могущественного соседа” (Цулая 1981: 118). Интересно, что подобные мысли получили распространение и в среде крестоносцев, и в Европе среди различных правящих фамилий были популярны идеи о монгольской помощи христианскому миру в противостоянии с мусульманским халифатом. Даже Папа Римский исходил из того же посыла, когда отправил к великому кагану монголов посольство Плато Карпини. Об этом же очень образно рассказывает Киракос Гандзакечи, когда, описывая появление монголов в Армении, подчеркивает: “...распространилась ложная молва, будто они... христиане по вере и пришли отомстить мусульманам за притеснения христиан... А какой-то светский иерей, собрав своих прихожан, с крестами и хоругвями даже вышел навстречу им” (Киракос Гандзакечи 1976: 138). Совершенно очевидно, что подобные взгляды на монголов были распространены и в среде грузинской знати.

Возможно и другое: члены царского совета задумались о будущем союза с хорезмийским султаном, полагая, что если борьба с монголами будет удачной и их удастся прогнать на восток, то сам султан Джалал ад-Дин укрепитя настолько, что это станет угрозой для них самих.

Интересна также позиция анонимного автора грузинской летописи “Жамтаамгцерели”. Явно осуждая султана хорезмийцев за бесконечные жестокие расправы над жителями Тбилиси и упрямые требование отречься от веры, он тут же выра-

жает искреннее восхищение воинскими качествами Джалал ад-Дина: “Султан Джалалдин воин доблестный и храбрый, мужественный и бесстрашный, словно не из плоти (бестелесный), силач отменный и бесподобный в боях” (Грузинский хронограф 1971: 119-120; Картлис Цховреба 2008: 336). А вот в отношении дипломатических талантов султана хорезмийцев не только в христианских, но и в мусульманских персоязычных источниках мы нигде не встретим похвалы или восхищения. Как переговорщик и дипломат Джалал ад-Дин не проявил себя в сложных событиях периода монгольского вторжения.

Возможный союз с христианским Грузинским царством не состоялся, и нельзя в этом видеть высокомерие или недопонимание ситуации одной из сторон. Плохой дипломат не сумел убедить грузинских князей в грозящей катастрофе и необходимости предельного напряжения сил хотя бы для самосохранения. “Последний лев ислама”, как его образно называют мусульманские историки, потерпел поражение в войнах с монголами уже через четыре года, а в 1231г. был убит возле Амиды.



Плато Гарни – место предполагаемого лагеря грузино-армянского войска в битве 1225 г. с хорезмийской армией

БИБЛИОГРАФИЯ

- Васильев Л.С. (2005), *История Востока. Курс лекций*, т. 1. М.
- Вардан Бардзбердци (1862), *Всеобщая история Вардана Бардзбердци*, Венеция (на армян. яз.).
- Вардан Великий (1861). *Всеобщая история Вардана Великого*, перевод Н.О. Эмина, Москва.
- Грузинский хронограф* (1971), перевод на армянск. яз. с древнегрузинского П.М. Мурадяна, Ереван.
- Гумилев Л.Н. (2009), *О поисках вымышленного царства*, Москва.
- Ибн ал-Асир (1940), *Тарих ал- Камиль*, перевод с арабского П.К. Жузе, Баку.
- Ибн ал-Джаузи (1952), *Мираат ас-заман фи тарих ал-айан*, т.8, часть 2, Хайдарабад (на перс. яз.).
- История Востока* (2000), т.2, под ред. Р.Б. Рыбакова, Москва.
- Картлис Цховреба* (1959), под ред. академика С. Каухчишвили, т.2, Тбилиси,
- Картлис Цховреба (История Грузии)* (2008), под ред. академика Р. Метревели (русский перевод), Тбилиси.
- Киракос Гандзакечи (1976), *История Армении*, перевод и изд. Л.А. Ханларян, Москва.
- ал-Макризи (1934), *Китаб ас-сулук ли-марифат дувал ал-мулук*, т.1, ч.1, Каир (на арабск. яз.).
- Маргарян А.Г. (1982), “К истории Гарнийской битвы”, *Вестник общественных наук АН Армянск. ССР*, № 3, (на армян. яз.).
- Мирхонд (1960), Роузат *аз-сафа*, т. 3, часть 3, Тегеран (на перс. яз.).
- Мурадян П.М. (1979), “Рецензия на книгу С.А. Авякяна “Лексические разыскания по армянской эпиграфике”, *Вестник ЕГУ (общественные науки)*, № 2, Ереван (на армянск. яз.).
- ан-Насави Мухаммад (1973), *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны*, перевод З.М.Буниятова, Баку.
- Овсепян Г. (1969), *Хахбьякяны или Прошяны в истории Армении*, Антилиас (на армянск. яз.).
- Рашид ад-Дин (1952), *Сборник летописей*, т.1, кн. 2, перевод О.И. Смирновой, М.-Л.
- Ру Жан-Поль (2018), *История Ирана и иранцев. От истоков до наших дней*, СПб.
- Сихарулидзе Ю.М. (1967), *Борьба грузинского народа за независимость в XIII-XIV вв.*, Тбилиси (на груз. яз.).
- Степанос Орбелян (1910), *История области Сюник*, Тифлис (на армянск. яз.).
- (1986), *История Сюника*, Ереван (на армянск. яз.).
- Хондемир (1333 год хиджры), *Тарихи хабиб ас-сийар фи ахбар афрад баиар*, т. 4, Техран (на перс. яз.).
- Цулая Г.В. (1981), “Джелал ад-Дин в оценке грузинской летописной традиции”, *Летописи и хроники*, Москва.
- Boyle J.A. (1968), “Dynastic and Political History of the Il-Khans”, *The Cambridge History of Iran*, vol. 5: 303-334.
- Juvaini (1958), *The History of the World Conqueror*, translation from Persian by J.A. Boyle, vol. 1-2, Manchester.
- Juzjani (1881), *Tabakat-i Nasiri*, translation from Persian by H.G. Raverty, vol. 1-2, Calcutta.
- Ibn al-Athir (1874-1876), *Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, ed. C. Tornberg, vol.12, Uppsaliae.

ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ:

ИСМАИЛИТСКАЯ ОБЩИНА ВОСТОЧНОЙ АФРИКИ

Нелли Хачатурян

Институт востоковедения Российско-Армянского Университета, Ереван

Abstract

For many decades East Africa attracted immigrants from India and served as a kind of bridgehead for the next migration wave to the West. Among the East African immigrants, the Ismailis, using specific methods of integration, gained a special status. The activity of the last two Ismaili religious leaders, Aga Khan III and Aga Khan IV, who actively supported the emigration, also served as a serious incentive for the community.

The article focuses on the processes of adaptation, modernisation and development of the Ismaili community in Africa.

Keywords: *Ismailis, East Africa, India, Aga Khan III, Aga Khan IV, De-Indianisation*

Аннотация

На протяжении многих десятилетий Восточная Африка притягивала иммигрантов из Индии и служила своего рода плацдармом для следующей миграционной волны на Запад. В среде восточноафриканских иммигрантов иσμαилиты заняли особое положение благодаря специфическим методам интеграции. Серьезным стимулом для общины послужила и деятельность последних двух религиозных лидеров – Ага-Хана III и Ага-Хана IV, активно поддерживавших эмиграцию иσμαилитов из Индии.

В докладе вкратце представлены процессы адаптации, модернизации и развития иσμαилитской общины в Африке.

Ключевые слова: *Иσμαилиты, Восточная Африка, Индия, Ага-Хан III, Ага-Хан IV, деиндианизация*

Азиатские купцы, ведущие транзитную торговлю между Западной Индией и Восточной Африкой, время от времени появлялись на восточноафриканском побережье. Однако, с середины 19-го века, с основанием Оманского Султаната в Восточной Африке, количество азиатских ремесленников и купцов значительно увеличилось (Nanjī 1974: 126-127). Это повлекло за собой первую волну миграции иσμαилитов¹ из Индии в Африку (Amījī 1971: 603-604).

В среде восточноафриканских иммигрантов иσμαилиты заняли особое положение.

Для адаптации к специфическим местным условиям, они применили специфические методы интеграции. Серьезным стимулом служила и деятельность последних

¹ Иσμαилизм - одно из основных течений крайнего шиизма, возникшее в сер. VIII в. в результате раскола среди шиитов по вопросу о преемнике 6-го шиитского имама Джафара ас-Садики. Сегодня транснациональная община иσμαилитов насчитывает около 20 млн. приверженцев, проживающих в 25-и странах. (Об иσμαилитах см. подробно: Iwanov 1922; Thobani 1993; Edwards 1995; Kassam-Remtulla 1999; Дафтари 2003; "Isma'ilis" 2007; "Ismaili Imamat History" 2015; и т.д.).

двух исмаилитских духовных лидеров Ага-Ханов (III и IV), которые поддерживали миграцию представителей своей общины в Африку (Amiji 1971: 603-616; Дафтари 2003: 184).

В основном миграция исмаилитов, преимущественно представителей ветви *ходжа*, происходила на Занзибар, где они и основали свое самое раннее поселение и *джамаат-хана* (молельный дом). Эмиграция заметно увеличилась в 1840-1870 гг. в период экономического процветания и введения на острове облегченных коммерческих правил. К первой мировой войне поселения исмаилитов существовали уже во многих городских центрах восточноафриканского материка, включая Момбасу, Дар-ас-Салам, Найроби и Кампалу (Дафтари 2003: 207).

Уже в 1860 г. в отчете британских военнослужащих, служивших на острове, указывалось, что каждый корабль, посещающий восточноафриканское побережье имеет на борту множество исмаилитских иммигрантов. А в 1876 г. британский чиновник Сэр Бартел Фрер писал о том, что на Занзибаре проживают 700 исмаилитских семей, которые постоянно пополняются новыми иммигрантами из Индии. За 10 лет до этого во время слушаний по делу Ага-Хана I² в Бомбее судья Арнольд также упомянул о 450 исмаилитских семьях, проживающих на Занзибаре (Nanji 1974: 126-127).

Проблемные условия жизни в Индии, в свою очередь, вынуждали индийских исмаилитов искать себе новые места обитания. Многие исмаилиты-земледельцы вынуждены были покинуть родные места и присоединиться к торговым караванам исмаилитов-купцов, направлявшихся в Восточную Африку. Этот период характеризуется бурным расцветом торговли на Занзибаре, в то время как в Гуджарате (основной территории населения исмаилитов) имели место сильнейшая засуха и голод (Дафтари 2003: 207).

Индийские исмаилиты оказались наиболее адаптивной и прогрессивной группой среди переселенцев из Азии на Занзибаре. В противоположность индусам, исмаилиты мигрировали всей семьей и поэтому окончательно оседали. Это дало им важное коммерческое преимущество при основании своего дела. Имеются данные, что уже в начале 20 в. в Дар-ас-Саламе из 180 исмаилитов 172 были коммерсантами, в то время как из 124 индусов - лишь 35 (Iliffe 1979: 138-140). К концу XIX в. исмаилитский предприниматель Аллидина Висрам настолько распространил свое влияние на побережье, что принял участие в строительстве первой железной дороги на континенте. К этому времени он уже основал торговую империю, состоявшую из 30 предприятий, в которых работали исключительно молодые исмаилитские иммигранты, в том числе и его родственники (Nanji 1974: 123-139).

² Небольшая группа инакомыслящих настаивала на спорном характере авторитета Ага-Хана I и отказывалась признавать исмаилитскую идентичность. События достигли кризисной точки в 1866 г., когда диссиденты *ходжа* обратились со своим делом в Верховный суд Бомбея. В ходе длительных слушаний так называемого “Процесса Ага-Хана” имам предоставил различные документы по истории исмаилизма, непрерывности имамата и свой мандат на руководство исмаилитской общины. Детальное судебное разбирательство обернулось в конце концов против истцов и в пользу исмаилитского имама по всем пунктам обвинения (Fyzee 1965: 504-549).

Далее, в начале XX в., в результате бурного развития торгово-предпринимательской деятельности, на территории Восточной Африки стали появляться новые города, куда и переселялись предприимчивые исмаилиты. Со временем Занзибар, потерявший свое значение основного центра торговли, утратил и роль главного исмаилитского центра в регионе (Шохуморов 2000).

А в 1924 г. председатель Верховного суда Британии в Танганьике³ принял решение признать исмаилитов легальной общиной, имеющей собственные законы и традиции, отличающиеся от остальных мусульманских общин Африки. Исмаилиты успешно развивались в условиях британского колониализма и были интегрированы практически во все сферы бизнеса (Вососк 1971: 365-380).

Следует отметить, что в ранний период развития исмаилитской общины Восточной Африки основное внимание уделялось установлению единой, полной и безапелляционной власти имамов над общиной и созданию плана развития. В течение всего периода заселения восточноафриканского побережья основную роль в сохранении религиозной идентичности исмаилитов в Африке играли построенные *джамаат-хана* и руководящие ими лидеры. Следующий этап динамики развития идентичности исмаилитов предполагал полное очищение сознания африканизированных исмаилитов от индийских элементов. Настойчиво требовали деиндианизации и *фирманы* Ага-Хана III.

Позже он объясняет мотивы активных реформ в среде африканских исмаилитов следующим образом: “Исмаилиты прибыли сюда с азиатскими традициями и азиатским образом жизни, но неожиданно столкнулись с развивающимся обществом евро-африканского типа. Поддержание азиатского подхода к вопросам языка, привычек и одежды стало бы проблемой для них самих, а в обществе они воспринимались бы как архаический пережиток для Африки будущего” (Nanji 1974: 129).

Политика, установленная Ага-Ханом I в Индии, была перенесена Ага-Ханом III в Африку. И уже к 1924г. община исмаилитов Африки насчитывала более 32 тысяч (Morris 1958: 454).

В период становления африканского общества исмаилитов произошли два знаменательных события – Золотой и Бриллиантовый Юбилей (50 и 60 лет) правления Ага-Хана III. Оба представляли собой своего рода социально-экономические проекты, вследствие которых были собраны пожертвования, направленные на улучшение жизни исмаилитов (Edwards 1995: 128-145).

Новое время, по-своему бросило вызов исмаилитскому африканскому обществу. С середины 20-го века, после независимости Африки, африканские формы социализма и национализма (к примеру, в Танзании, Кении, Уганде, где уже достаточно компактно проживали исмаилиты), предполагали, что любой не-африканец должен был изменить свой стиль жизни и принять определенные ценности, часто противоположные собственным. Подобная ситуация вызывала некое напряжение в

³ 26 апреля 1964 г. Танганьика, объединенная с Занзибаром, была переименована в Объединённую Республику Танзанию.

группах переселенцев, в том числе и среди исмаилитов, пытавшихся сохранить собственную идентичность в эпоху столь резких перемен (Nanji 1974: 135). Ситуация ухудшалась и в связи с тем, что выходцы из Азии всегда имели экономическое преимущество в Африке, тогда как большинство африканцев находились в крайне бедственном состоянии. Этот фактор часто вызывал неприязнь у африканцев по отношению к азиатам (Kassam-Remtulla 1999, Гл. IV).

Исмаилиты, в свою очередь, по своему экономическому и социальному укладу были скорее приверженцами британского колониального стиля управления, нежели африканского социализма. Более того, социализм являл собой угрозу экономической системе исмаилитов. Исмаилиты предпринимали все попытки, чтобы сохранить экономическую стабильность общины (Wosock 1971: 374). В 1952 г. имам Ага-Хан III созвал в Европе конференцию членов советов Восточной Африки (куда входили известные бизнесмены и международные политические деятели), на которой рассматривались проблемы внутренней жизни и перспективы развития исмаилитского общества. Решения конференции легли в основу необходимой стратегии, в результате реализации которой были реструктурированы и реформированы все инфраструктуры африканского исмаилитского сообщества, укрепились взаимоотношения в исмаилитской инфраструктуре, а каждый аспект жизни общины был адаптирован к изменяющейся ситуации в данной стране (Nanji 1974: 135). Наиболее важной и действенной в данный период оказалась и попытка конструктивного перехода от торговли к производству (Nanji 1974: 136).

Позже, в период президентских выборов 1997 г. в Кении возрастает политическое напряжение по отношению к азиатским меньшинствам. Со стороны правительства Танзании, в свою очередь, увеличивается давление по насильственной интеграции (forced integration) не-африканцев: закрываются радио на языках азиатских общин, африканский национализм силовыми методами внедряется в систему образования, притесняются восточные традиции, требуется обязательное участие азиатов в культурных и благотворительных правительственных мероприятиях (Wosock 1971: 374-376). И если во времена британского колониализма мы наблюдали столкновение традиционного восточного мировоззрения с развивающимся обществом евро-африканского типа, то в период независимости Африки речь идет о противостоянии нового африканского социализма с уже укоренившейся среди иммигрантов (в основном, исмаилитов) экономической системой капитализма.

Несмотря на политическую нестабильность в странах Восточной Африки, во время своей очередной поездки в Кению в 1997-ом году, Ага-Хан IV посоветовал своим подданным не поддаваться панике и оставаться в Восточной Африке, а африканским исмаилитам на Западе - вернуться и реинвестировать в африканскую экономику, тем самым снизив напряжение (Kassam-Remtulla 1999, Гл. V).

Как видим, исмаилиты по-своему проходили процесс адаптации, модернизации и развития в Африке; аккумулировав многое из нового для себя, им при этом удалось сохранить свою "ось" (религиозную идентичность) и традиционные ценности. На примере исмаилитской общины Восточной Африки можем смело утверждать, что

в основе особого пути интеграции исмаилитов лежит тезис о глубокой религиозной преданности имаму, идее имамата, собственно исмаилитской идентичности и одновременно гражданской преданности стране проживания.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дафтари Ф. (2003), *Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины*, Москва.
- Шохуморов С. (2000), “Исмаи’лизм: традиции и современность”, *Central Asia & Central Caucasus Press of the Institute for Central Asian and Caucasian Studies in Sweden*, <https://www.ca-c.org/journal/cac-08-2000/13.shokhum.shtml> (дата обр. 30. 11. 2019).
- Amiji H. M. (1971), “Some Notes on Religious Dissent in Nineteenth-century East Africa”, *African Historical Studies*, vol. IV, No. 3, Boston: 603-616.
- Bocock R.J. (1971), “The Ismailis in Tanzania: A Weberian Analysis”, *The British Journal of Sociology*, vol. 22, No. 4, London: 365-380.
- Edwards A. (1995), *Throne of Gold. The Lives of the Aga Khans*, New York.
- Fyzee Asaf A. A. (1965), *Cases in the Muhammadan Law of India, Pakistan and Bangladesh*, Oxford.
- Iliffe J. (1979), *A Modern History of Tanganyika*, African Studies Series, vol. 25, New York, Cambridge.
- “Isma’ilis”, *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2007, at <http://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-1> (дата обращения 26.09.2019).
- “Ismaili Imam History”, *The Institute of Ismaili Studies*, 2015, <https://iis.ac.uk/about-us/his-highness-aga-khan/ismaili-imamat-history> (дата обращения 15.10.2019).
- Iwanov W. (1922), “Ismailitica”, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 8, Calcutta: 1–49.
- Kassam-Remtulla A. (1999), *(Dis)placing Khojas: Forging Identities, Revitalizing Islam, and Crafting Global Ismailism*, Stanford University, *The Heritage Society*, <http://ismaili.net/Source/1121b/main.html> (access 26.09.2019).
- Morris H. S. (1958), “The Divine Kingship of the Aga Khan: A Study of Theocracy in East Africa”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, No. 4, New Mexico: 454-472.
- Nanji A. (1974), “Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa. A Perspective”, *Journal of Religion in Africa*, vol. 6, Leiden: 123-145.
- Thobani A. (1993), *Islam’s Quiet Revolutionary: The Story of Aga Khan IV*, New York.

АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ В ОСЕТИНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Константин Рахно

Национальный музей-заповедник украинского гончарства в Опошном, Опошное

Abstract

The article deals with the image of Alexander the Great in the Ossetian legends. If in the Persian and Talysh folklore Alexander the Great is demonic and two-horned, that is why he hides his secret, then in the Ossetian folklore he is described as a brave young warrior and a wise king who neglected the practice of killing the elderly. This tradition cannot go back to either the European Scythians or the Sakas, who successfully fought with Alexander. Its carriers could be only the population of Bactria and Sogdiana conquered by him, for whom Alexander eventually became their “native” ruler. Indeed, Strabo testifies the interference of the Greek conqueror in the customs of the Bactrians: “The land outside the walls of the metropolis of the Bactrians looks clean, yet most of the land inside the walls is full of human bones; but that Alexander broke up the custom”. Plutarch confirms a similar Alexander’s introduction among the Sogdians. The connection of the name of Alexander with the ancient custom of senicide was preserved in the memory of the descendants of the Bactrians—the Tajiks, for example, in the story *Father’s Advices*. Probably, the penetration of this motif into the folklore of the Ossetians is connected with the conquest of Bactria by their Alanian ancestors, the Aso-Yuezhi.

Keywords: *Ossetians, Tajiks, Alexander the Great, Bactria, Legends, Folklore*

Аннотация

Статья посвящена образу Александра Македонского в осетинских легендах. Если в персидском и талышском фольклоре Александр Македонский – демоничен и двурог, поэтому скрывает свою тайну, то в осетинском фольклоре он описан как храбрый молодой воин и мудрый царь, пренебрёгший обычаем убивать стариков. Данная традиция не может восходить ни к европейским скифам, ни к сакам, успешно воевавшим с Александром. Её носителями могло быть разве что население покорённых им Бактрии и Согдианы, для которого Александр со временем стал “своим”. Действительно, Страбон свидетельствует о вмешательстве греческого завоевателя в обычаи бактрийцев: “Территория вне стен столицы бактрийцев имела чистый вид, тогда как большая часть пространства внутри стен была полна человеческих костей; Александр уничтожил этот обычай”. Плутарх подтверждает аналогичное введение Александра среди согдийцев. Связь имени Александра с древним обычаем убийства стариков сохранялась в памяти потомков бактрийцев—таджиков, например, в сказании “Советы отца”. Вероятно, проникновение этого сюжета в осетинский фольклор связано с завоеванием Бактрии их аланскими предками, асо-юечжами.

Ключевые слова: *Осетины, таджики, Александр Великий, легенды, фольклор*

Осетинские легенды являются не менее интересными для исследователей, чем эпические сказания о нартах, царциатах и даредзанах. Они сохраняют многие архаичные образы, порой совсем неожиданные. таковым, к примеру, является дигорский текст, повествующий об Александре Македонском. Согласно ему, до “Макъедон Александ-

ра” не было другого царя. Когда у мужчины на голове появлялась седина, он заставлял его убивать. Когда у отца одного юноши в бороде появляется седина, тому хочется его спасти. Он хоронит гроб, наполненный песком, и извещает Александра о том, что последовал его приказу. Александр хвалит его за то, что он исполнил государственный обычай. Юноша прячет отца в доме под землёй и обеспечивает его пищей. Однажды Александр приказывает явиться мужчинам из каждого дома и велит им брать оружие и хороших лошадей. Юноша спускается к отцу и рассказывает о предстоящем походе. Старик объясняет, что их царь больше не оставил на земле непобеждённых стран и если теперь хочет куда-то идти войной, значит, собрался живым покорить рай. Поскольку он совершает деяния, противоречащие желанию Бога, то в пути их постигнут несчастья. Поэтому надо поехать на только что ожеребившейся кобыле, а жеребёнка её оставить здесь. Они много проедут под землёй и достигнут рая, но в раю места живому Александру Македонскому не найдётся, а вернуться назад будет очень трудно. Тогда надо будет привязать к хвосту лошади верёвку, взяться за неё и пустить лошадь по своей воле. Кобыла пойдёт к своему детищу и выведет своего хозяина. Старик поручает своего сына божеству Сафа и отпускает его в добрый путь. В походе всё случается так, как предсказал старик. Они спускаются под землю и долго едут на свет, но попасть за райские двери у Александра не получается. Войско блуждает во тьме, заблудившись. Тогда юноша предлагает, держась за верёвку, идти за его лошадью. Александр Македонский слушается юноши, и таким образом они выходят из преисподней. После этого Александр Македонский собирает народ и при всех благодарит юношу. Юноша отвечает ему: “Я не своим умом поступил так, мой отец мне указал это. Своего отца я не убил, под землёй ему дом построил, и вот он теперь там живёт. Очень я его любил и из-за этого тебя обманул. Что хочешь со мной сделать, то и делай, в твоих руках я”. Тогда Александр велит привести старика и уступает ему свой престол (Исаев 1964: 133-134). В Дигории был зафиксирован ещё один, близкий по содержанию текст (Сокаева 2014: 353).

В южноосетинском тексте рассказывается, как давным-давно, очень давно живёт бедный и юный царь. Зовут его “Мачидон Алыксан”. У него есть неистовый жеребенок-самец. Жеребенок подрастает, и проходит время приучить его к седлу. А вырастает он здоровым, очень крупным в кости и коренастым. Шея его раздаётся, как у зубра, и никто из остальных жеребцов не смеет к нему приблизиться. Кого он ударяет грудной клеткой, того валит наземь, и все жеребцы дрожмя дрожат. Никто из опытных объездчиков верховых лошадей не смеет к нему подступить. Кому он руку откусывает, у кого ухо вырывает. Никому не разрешает оседлать себя. Царь призывает лучших и бывалых, но никому не удаётся накинуть на него уздечку. Царь сильно разгневан и, чем принять позор, решает пожертвовать сам собой, постановив сам сесть на него. Он опоясывается шелковым шнуром и потихоньку, играючи, приближается к коню, внезапно стремительно подсакивает и виснет у него на шее. Конь храпит и взмывает в небеса. Царь крепче цепляется в него и не падает. Конь второй раз взмывается ввысь, но царь еще крепче держит его за шею. Третий раз брыкается конь, но царь крепче прежнего держит его. Конь говорит всаднику человеческим голосом: “Ты годишься мне во всадники, а я тебе в кони, не бойся. Отпусти меня на три дня попастьись в открытом поле. Когда понадобится, то добудь из своего огнива огонь, подожги трут, когда до меня дойдёт запах, я появлюсь около тебя”. Конь отправляется

пасть, а царевич – домой. Как-то раз царь восточных арабов прибывает к Александру со своим войском и посылает к нему гонца: “Если хочешь спастись, плати мне каждый год дань золотом, которое поместится на десяти верблюдах. Кроме того, если мне понадобятся воины, то тоже мне помоги. Завтра жду ответа”. Александр в тот же час зажигает огни, и конь оказывается рядом с ним. Конь советует ему, как поступить. Накануне состязания с царём Александр тоже рассказывает обо всём своему коню. Конь предлагает ему влезть в правое ухо и выйти через левое ухо. Александр следует совету коня и в результате этого облачается в воинские доспехи. В таком виде он является на поле битвы и ждёт враждебного царя. Является враждебный царь. Он три раза целится в Александра и не попадает, потому что того спасает конь. Победив весь мир и дойдя на Востоке до истока реки в загадочной башне, Александр узнаёт от седобородого, босоногого, без головного убора старика в лохмотьях о смысле жизни и тщетности жадности (Хуссар Ирыстоны фольклор 1936: 385-391; Сокаева 2014: 354-355). Обуздание коня, договор с враждебным царём, три выстрела, путешествие в подземелье присутствуют и в другом южноосетинском тексте, но он также решает смысловую задачу “кто умнее”, на этот раз “Мачидон Алыксан” оказывается умнее враждебного царя, и последний признаёт своё поражение (Сокаева 2014: 356).

Осетинское *Макъедон*, *Мачидон* не является неологизмом. Ему отвечает, например, *Македон* (MQDWN) в хазарских текстах X века (Голб/Прицак 1997: 140, 159).

Представляет интерес дигорская легенда, развивающаяся по новеллистическому пути. Среди исследователей довольно распространённой является точка зрения о реальном существовании у многих народов, в том числе индоевропейских, ритуальной практики убийства стариков (Велецкая 1978: 85-130; Дюмезиль 1990: 203-204). В Авесте (Видевдат III: 20) сохранились свидетельства об умерщвлении человека, достигшего какого-то определённого возраста: *pairista-kshshudra* “чье семя иссохло”. Убийство должно быть совершено на вершине горы мужчиной, находящимся в расцвете сил (Рапопорт 1971: 27-28; Бессонова 1983: 64; Рак 1997: 89). Подобный сюжетный мотив, уже осуждаемый, встречается и в “Шах-наме” Фирдоуси, где див пытается подбить Заххака к убийству престарелого отца. Реликтом этого же обычая в “Шах-наме” можно считать также добровольный уход из жизни правителя Кай-Кавуса. Он считает такой финал жизни почётным и предпочитает его кончине от старости (Сатцаев 2008: 37-38). Такой обычай существовал у сакского племени массагетов, у бактрийцев и согдийцев, каспиев, индийского племени падеев, согласно Геродоту (III: 99), у древних арийцев (Ригведа I: 158), поздними авторами, например, Секстом Эмпириком (III: 210), Филостратом Флавием (VI: 20), Оригеном (II: 5), Гаем Юлием Виктором (IV: 5), приписывается он и скифам. Согласно Гаю Хирию Фортуна (I: 14), у скифов был обычай спускать обречённых на смерть шестидесятилетних старцев с моста. Один скиф в Афинах сбросил шестидесятилетнего отца с моста и был обвинен в отцеубийстве. Он отвечал, что сделал это по обычаю своего народа. То же самое утверждал Аврелий Пруденций Клемент.

Плиний в “Естественной истории” (IV: 26) и Помпоний Мела (III: 5) отметили у скифов также традицию добровольного самоубийства: люди, не желающие стареть, по существующему обычаю бросались в море с высокой скалы. Они считали это блаженнейшим видом погребения и отличными похоронами (Латышев 1904: 366, 387;

Рапопорт 1971: 25; Геродот 1972: 79, 169-170; Секст 1976: 364; Флавий Филострат 1985: 133; Ригведа 1989: 192-193, 641; Дюмезиль 1990: 199; Ориген 2008: 208; Пьянков 2013: 475). Практика умерщвления пожилых людей нашла своё отражение и в осетинском нартовском эпосе, в котором можно найти непосредственные параллели к скифским погребальным и другим традициям. В частности, в одном из сказаний нарты не только убили своего родоначальника Уархага, но и расчленили его (Чибиров 2016: 90). А состарившийся нарт Урызмаг приказывает молодым сделать для него плотно закрывающийся гроб-сундук и бросить его в море, поскольку его нельзя хоронить в нартовских могилах. В другом сказании старик Урызмаг становится предметом насмешек и издевательств молодых нартов. Он решает умереть, приказывая заколоть своего коня, сделать из шкуры бурдюк, зашить в него себя и бросить в море (Дюмезиль 1990: 199-200). Этнографически зафиксированные отзвуки таких приготовлений к собственной смерти, проводов самого себя на тот свет сохранились и у других ираноязычных народов, например, горных таджиков, шугнанцев, рушанцев, орошорцев, язгулемцев (Кармышева 1986: 164; Бабаева 1993: 120-122, 130).

В осетинской легенде об Александре Македонском речь идёт именно об этом ритуальном умерщвлении старцев, широко практиковавшемся у многих древних народов и отразившемся в сказках и преданиях (Велецкая 1978: 44-51, 60, 73-78, 160). Оно не считалось ни преступлением, ни аномалией, так как у убиваемого человека была перспектива нового возрождения (Еремина 1991: 30), что показывает и нартовский эпос. Те, кто умирал своей смертью, были опасными. Они могли принести гибель и несчастье своим соплеменникам (Бабаева 1993: 127-128). Жизнь их пресекалась преждевременно, чтобы не допустить старости в современном понимании. Ритуальное умерщвление людей при первых признаках наступающего старения или пожилых должно было поддерживать благополучие общины. Жертвы были посланцами в мир иной, которые после выполнения предназначенной им миссии общались к предкам. Поэтому их отправляли в расцвете сил, не одряхлевших и слабых. Формы же обычая, определявшиеся практицизмом, когда община так избавлялась от немощных и больных людей, несут признаки деградации явления (Велецкая 1978: 65, 70-71, 81, 161-175). Осетины неспроста считали, что отцовский фарн не уходит в царство мёртвых (Литвинский 1968: 71). Геронтоцид был, судя по преданиям, одним из элементов социального уклада. Следы этого прослеживаются довольно отчётливо. В преданиях содержатся прямые указания, что умерщвление стариков происходит в силу обычая, что оно происходит по указанию верховной власти, которая следит за его исполнением и даёт соответствующие распоряжения, что обычай является государственным установлением. При этом признаком наступившей старости у многих народов считалась именно седина. Когда восприятие древних обычаев эволюционировало, неукоснительность их исполнения сменилась образным раскрытием аморальности и лишённой смысла жестокости таких действий, уже не находящих обоснования. Из преданий прямо следует, что стремление к отходу от обычая наметилось раньше формальной его отмены. Сын ещё деятельного умственно человека, который должен стать отправителем этого древнего обычая, сомневается в необходимости его исполнения, он не желает подчиниться требованию и надёжно прячет отца в укрытии, боясь осуждения и наказания. В старом мудреце в преданиях воплощается высоконравственное начало. Часто он потом превращается в ближай-

шого советника молодого царя. Социум, спасённый мудрым старцем, оставшимся в живых благодаря нарушившему обычное право сыну, приходит к пониманию общественной ценности старших. И с коллективным отказом от преждевременного умерщвления стариков жизненный опыт старшего поколения уже представляет особую ценность. Отправление к праотцам сменяется активным участием стариков в управлении обществом. Старейшины приобретают особое влияние и становятся правящей верхушкой социума. Возникает восприятие стариков как носителей глубокой мудрости, необходимой для поддержания нормального течения жизни. Многоопытность старшего поколения начинает считаться основой благополучия общества. Житейская мудрость теперь ценится выше загробного покровительства предков, и ритуал отправления на тот свет уступает место культу умудрённой старости (Велецкая 1978: 54-58, 73, 80-81, 160). Но нельзя согласиться с тем, что на кавказской почве у осетин этот обычай исчез и сохранился лишь в эпосе (Сатцаев 2008: 39). Отголоском некогда распространённого среди иранских народов обыкновения умертвлять состарившихся и нетрудоспособных сородичей был бытовавший ещё во второй половине XVIII века осетинский обычай убивать старых и, вследствие полученного увечья, потерявших трудоспособность военнопленных. “Осетины, – свидетельствует Леонтий Штедер, – убивают врага, если он стар или если он непригоден, вследствие ран, в качестве раба” (Кокиев 1940: 12, 35-36).

Осетинские представления об Александре сильно отличаются и от исламских, и от южноиранских. Александр нанёс зороастризму огромный урон: были разрушены и разграблены многие храмы, казнены жрецы и сожжены двенадцать тысяч коровьих кож, на которых, согласно преданию, золотыми чернилами была записана Авеста. В течение всего правления Александра Македонского гонения на зороастрийцев не прекращались, за что они считали его одним из величайших грешников всех времён и народов и воплощением демона Гузастага (Бойс 1987: 96-97; Грэхем 2010: 66-67). Весьма интересно, что если в персидском (Короглы 1973: 392-393) и тальшском (Гусейн-задэ 2012: 83-84) фольклоре Александр Македонский – демоничен и двурог, поэтому скрывает свою тайну, то в осетинских легендах он описан как храбрый молодой воин и мудрый царь, пренебрёгший бессмысленным и безнравственным первобытным обычаем убивать старых людей. Следует понять, от кого из ираноязычных предков осетин унаследован такой образ воинственного правителя македонцев.

Вряд ли на роль таковых могут претендовать скифы и саки. Александр Македонский, начиная свои знаменитые завоевательные походы на восток, имел в качестве цели и Скифию. В 331 году до н.э. его полководец и наместник во Фракии Зопирион выступил с армией на север. Его целью было покорить Причерноморье и соединиться со своим царём, отправившимся завоевывать Персию. О подробностях похода Зопириона ничего не известно по одной простой причине—изо всей его армии из Скифии не вышел никто. Войско сгнуло до последнего человека. Согласно римскому автору III века н.э. Юстину (2005: XII: 1, 4; 2, 16-17; 3, 1), излагающему данные Помпея Трога, пока Александр воевал в округе Каспия и восточнее, ему доставили из Македонии письма от Антипатра, в которых “сообщалось об исходе войны спартанского царя Агиса в Греции, войны эпирского царя Александра в Италии и войны наместника [Александра], Зопириона, в Скифии. Эти известия вызвали у Александра противоречивые чувства; однако его все же больше обрадовала смерть двух соперни-

чавших с ним царей, чем огорчила потеря войска [под командой] Зопириона”. Далее уточнялось, что “Зопирион, поставленный Александром Великим в наместники Понта (ранее и в Скифии), считая, что если он не совершит никаких подвигов своими силами, то он выкажет себя бездеятельным, собрал тридцатитысячное войско и пошёл войной против скифов. Он погиб со всем своим войском и тем самым понес кару за войну, которую он опрометчиво начал против народа, ни в чём не повинного. Когда Александр, будучи в Парфии, получил известие обо всех этих событиях, он притворился огорчённым, так как был родственником Александру Эпирскому, и назначил в войске трёхдневный траур...” (Юстин 2005: 110). То же самое излагает со слов древних авторов и Павел Орозий (2004: III. 4), сообщая, что Зопирион, наместник Понта, собрав тридцать тысяч войск, дерзнул пойти войной на скифов и, “разбитый наголову”, был полностью уничтожен со всеми своими войсками (там же: 216-217). Юстин (2005: II: 3, 1-4), следом за Помпеем Трогом, сравнивал уничтожение Зопириона и его армии с совершёнными скифами ранее разгромом Дария и истреблением войска Кира (Юстин 2005: 50).

Тем временем Александра, похоже, весьма чувствительно потрепали скифские сородичи в Средней Азии. Хотя в описаниях его походов содержатся, главным образом, упоминания побед над ними, но, перейдя Сырдарью, за которой начинались земли саков-массагетов, он почему-то быстро повернул обратно. Упоминают хроники и об уничтожении саками нескольких его отдельных отрядов (Арриан 1962: 138, 148). Известно, что сведения о поражениях от саков Александр приказывал не разглашать под страхом смерти (Квинт Курций Руф 1963: 281). Сакское посольство, прибывшее к Александру накануне битвы, заявило ему: “Знай, нам, скифам, даны такие дары: упряжка быков, плуг, копье, стрела и чаша. Этим мы пользуемся в общении с друзьями и против врагов. Плоды, добытые трудом быков, мы подносим друзьям; из чаши вместе с ними мы возливаем вино богам; стрелой мы поражаем врагов издали, а копьем – вблизи. Так мы победили царя Сирии, а затем царя персов и мидийцев, и благодаря этим победам перед нами открылся путь вплоть до Египта. Ты хвалишься, что пришел сюда преследовать грабителей, а сам грабишь все племена, до которых дошел. Лидию ты занял, Сирию захватил, Персию удерживаешь, Бактрия под твоей властью, Индии ты домогался; теперь протягиваешь жадные и ненасытные руки и к нашим стадам. ...Перейди только Танаис, и ты узнаешь ширину наших просторов; скифов же ты никогда не достигнешь. Наша бедность будет быстрее твоего войска, везущего с собой добычу, награбленную у стольких народов. В другой раз, думая, что мы далеко, ты увидишь нас в своем лагере. Одинаково стремительно мы и преследуем, и бежим” (Квинт Курций Руф 1963: 283). А “европейские скифы” в период пребывания Александра в Азии, то есть в 320-х годах до н.э., несколько раз присылали послов к нему, предлагая дружбу и союз, который царь Скифии готов был скрепить династическим браком и отдать Александру в жены свою дочь. “Ему поднесли от скифского царя дары, которые у скифов почитаются самыми драгоценными... Если Александр не удостоит скифскую царевну своей руки, то царь готов выдать за самых верных друзей Александра дочерей скифских сатрапов и прочих могущественных людей скифской земли” (Арриан 1962: 133, 146, 225, 272). Отсюда, кстати, видно, что скифы Причерноморья и Приазовья хорошо знали пути в Среднюю Азию и поддерживали с ней прочные контакты. От брака Александр отказался, с послами обошелся

любезно и заверил их в своей дружбе (Арриан 1962: 147). Однако, судя по всему, мыслей о покорении Скифии он так и не оставил. Вряд ли “непобедимый” завоеватель мог смириться с неотмщённой гибелью Зопириона. К тому же, он стал считать себя и наследником персидских царей, то есть, по его убеждениям, должен был рассчитаться и за Кира с Дарием. Известно, что со скифским посольством он отправил в их страну ответных послов из числа своих приближённых-гетайров под предлогом заключения дружбы, но настоящей целью посольства было “познакомиться с природой скифской земли и узнать, велико ли народонаселение, каковы его обычаи и с каким вооружением оно выходит на войну” (Арриан 1962: 133). А хорезмийскому царю Фарасману, предлагавшему провести Александра к Чёрному морю вокруг Каспия и помочь покорить местные народы, он дал согласие на союз, хотя счел такой поход пока несвоевременным и “попросил отложить свою помощь” (Арриан 1962: 146-147). Очевидно, Скифия стояла у него “на очереди” после Индии и других азиатских стран. Но ранняя смерть оставила этот проект в числе прочих нереализованных замыслов, и помериться силами с северной державой самому Александру так и не удалось. Очень может быть, что только из-за этого ему и удалось остаться в истории “непобедимым”. Лисимах, один из диадохов Александра, получивший при разделе империи Македонию, развернув войну против гетов, вздумал побывать и за Дунаем, причем даже сумел нанести скифам поражение (хотя, скорее всего, имел дело не со всем их войском, а с наспех собранными отрядами ополчения приграничных племён). Но во время второго похода на север геты при поддержке скифов наголову разгромили его армию и взяли в плен его самого. Потом, правда, отпустили – просто так, широким жестом души царя Дромихета (Diodorus the Sicilian 1814: 381-382; Страбон 1964: 276, 279-280).

Итак, данная традиция не может восходить ни к европейским скифам, ни к сакам, успешно воевавшим с Александром. Её носителями могло быть разве что население покорённых им Бактрии и Согдианы, для которого Александр со временем стал “своим”. Там он активно строил города и вёл политику сближения Востока и Запада (Ртвеладзе 2002: 153-154). После того как македонский царь, встретив ожесточенное сопротивление центральноазиатских народов, в 328 году до н. э. стал приближать к себе представителей восточной аристократии, принял ахеменидские придворные нравы, включил в свою армию бактрийцев и согдийцев и, наконец, породнился с одним из бактрийских аристократов—Оксиартом, женившись на его дочери Роксане, бактрийская верхушка пошла на союз с Александром. Его делу бактрийская знать осталась верна и после смерти царя. Группируясь вокруг вдовы Александра Роксаны и малолетнего наследника престола, бактрийцы, пожалуй, оказались наиболее упорными приверженцами идеи единства империи (Ставиский 1977: 10). Но традиции местного населения, особенно погребальные, неприятно поразили эллинов (Вайнберг 1999: 180). И Страбон (XI: 3) действительно свидетельствует о вмешательстве греческого завоевателя в обычаи бактрийцев, которые умерщвляли людей, изнурённых старостью: из-за этого “территория вне стен столицы бактрийцев имела чистый вид, тогда как большая часть пространства внутри стен была полна человеческих костей; Александр уничтожил этот обычай” (Страбон 1964: 488). Плутарх в сочинении “О судьбе и доблести Александра”, в свою очередь, сообщает: “Александр... научил согдийцев заботиться об отцах и не убивать их” (Плутарх 1983: 415; см. также Пьянков 2013: 354). Вместе с тем, по словам Порфирия, “один из полководцев Александра –

Стасанор – чуть было не потерял власть, пытаясь уничтожить этот обычай” в Дрангиане и Арее, где он был наместником при жизни Александра. Зато потом Антипатр сделал его наместником у бактрийцев и согдийцев, среди которых Стасанор приобрёл себе сторонников, и его стало невозможно сместить (Порфирий 2011: 235; Пьянков 2013: 354, 356).

Связь имени Александра с прекращением древнего обычая убийства стариков сохранялась в памяти потомков бактрийцев – таджиков, например, в сказании “Советы отца”. В нём уже редуцировалось повеление Александра Македонского убивать стариков, и воин берёт с собой в поход престарелого отца в сундуке, дабы уберечь его от своей злой жены. В дороге совет старого отца, который велел отыскать и повесить солдата, у которого портянки обмотаны на левую сторону (признак связи с нечистой силой), помогает прекратить мор. Потом отец советует, как отыскать родник в пустыне. По настоянию Александра воин вынужден открыться правителю, и Александр признаёт необходимость советоваться со старыми мудрыми людьми (Амонов 1972: 232-234). Вместе с тем, на территории Таджикистана и Памира бытовало много рассказов об обычае обрекать стариков на смерть и прекращении этого обычая, когда осознали его бесчеловечность. В некоторых сказаниях царь, решив отправиться со своим народом воевать в дальнюю страну, приказывает убить всех стариков. Но тайно взятый с собой в поход старик даёт советы сыновьям и выводит войско из затруднительных положений. Наконец, царь допытывается, что мудрые советы исходят от старика, спрятанного в сундуке. Старика приводят к царю, и он делает его своим советником. Жестокий закон об убийстве стариков с тех пор отменяется (Андреев 1953: 209-211; Кисляков 1970: 70-74; Бабаева 1993: 126-127). В некоторых легендах горных таджиков подчёркивается, что убивать старых людей запретил именно Александр (Бабаева 1993: 127). В севернотаджикских топонимических преданиях Александр фигурирует в качестве завоевателя, приведшего с собой “настоящих таджиков”. Ему приписывают основание поселений и заброшенных ныне крепостей, часто действительно относящихся ко времени македонского завоевания Центральной Азии (Чвырь 1981: 167, 169, 171-173; Ртвеладзе 2002: 171-172). В ту эпоху бактрийская знать, сотрудничавшая с греками, и вправду начала хоронить своих покойников по обряду трупоположения в мавзолеях, отказавшись от противоречащих греческим нормам и воззрениям оссуариев (Пьянков 2013: 356). Исследователи недаром отмечают, что в греко-бактрийском искусстве и на монетах воспроизводился облик Александра как царя-героя в победных регалиях, каким он потом изображается в центральноазиатских народных преданиях (Пичикиян 1991: 183-189). Как и осетины-дигорцы, таджики утверждали, что Александр был великим государем, при котором остальные цари были как бы на положении приказчиков (Ртвеладзе 2002: 176).

Вероятно, проникновение этого сюжета в осетинский фольклор связано с завоеванием Бактрии их аланскими предками, асо-юечжами. Около 165 года до н.э. асы (асиане-усуни) нанесли тяжкое поражение юечжийской орде князя Кидолу, переселившейся в Семиречье и получившей в древних источниках наименование Большого юечжи. Князь Кидолу был убит, его труп достался победителям, а разгромленные юечжи (наиболее мобильная часть племени) вынуждены были покинуть территорию Семиречья. Выйдя к границам Греко-Бактрии. Между тем в пятнадцатилетие 170-155 годов до н.э. в Бактрии существовал жёсткий военный режим

Евкратид, талантливый военачальник царя Деметрия, который организовал военный переворот и сверж своего базилевса с бактрийского трона. В годы его правления армия Греко-Бактрии была как никогда боеспособна, поэтому эта часть юечжийской орды потерпела очередное военное поражение от войск бактрийского царя Евкратиды и вынуждена была признать свой вассалитет по отношению к государству бактрийских греков – “Дому Дася” китайских источников. Греко-Бактрия вполне могла рассчитывать за счет расселения юечжей на своих северных границах получить надежный буфер против набегов других кочевников и боевых действий Парфии. Началась своего рода этническая диффузия кочевников в греко-бактрийскую среду. Но в это время асы князя Лециями успешно завершили переселение своего племени в Семиречье, включив в состав своей этнической системы оставшиеся здесь племенные кланы саков и юечжей. Около 155 года до н.э. царь Евкратид, пытавшийся твёрдой рукой удержать Бактрию от распада, был убит собственным сыном. Эллинизированный бактрийский этнос, исчерпав свой потенциал воинственности, привнесённый македонскими фалангистами, катился в бездну упадка, неминуемо погружаясь в хаос всеобщего предательства, казнокрадства и кровавой резни. В период со 155 по 130 год до н.э. в Бактрии, согласно нумизматическим данным, сменилось около двадцати царей (Ставиский 1977: 96-97). Излишне упоминать, что приход каждого нового временщика сопровождался террором и реквизициями, а значит, всеобщим потрясением государства. Надо полагать, что смуты в Бактрийском царстве не остались незамеченными окружающими народами. Во второй половине II века до н.э. (145-130 годы) асы подчинили область государства Кангюй, где воцарилась асская по происхождению царствующая династия, а также регионы Согды и Хорезма. В этот же период объединённым асо-юечжийским войском завоёвывается Греко-Бактрия. В 154 году до н.э. грянул новый военный гром на границе: иранскими кочевниками был взят и дочиста разграблен восточный бактрийский форпост – греческий город Ай-Ханум, расположенный на реке Кокчадарья. Окончательно же греческая держава в Азии рухнула только через пятнадцать лет, около 130 года до н.э., когда дерзкой рукой безвестного степного удалыца было прервано правление Гелиокла – последнего греческого царя Бактрии. Авангардные рати асо-юечжийского войска входят в Северный Афганистан (Тилля-тепе), активно участвуют в разного рода военных операциях на территории Парфии. В ходе этой глобальной военной кампании формируется единая арийская идеология восточноиранских кочевников, гордо именовавших себя, вне зависимости от принадлежности к конкретному степному племени – *aryana* (“арийцы”). В скифо-сакской этнической среде это слово вскоре стало звучать как *alan*, в современном осетинском *allon*, что позволило аским полководцам сплотить разноплеменный восточноиранский конгломерат в прочный этнополитический союз, который правомерно называть аланской конфедерацией (Габуев 1999: 77-83, 97, 126, 129; Боровкова 2001: 96-97, 103-104, 114, 167-168; Лысенко 2002: 240-242, 418; Попов 2008: 93-95; Туаллагов 2014: 126, 128-134). Страбон (XI: 8, 2) перечисляет кочевников, “которые отняли у греков Бактриану”, в такой последовательности: асии, пасианы, тохары и сакаравлы, “которые переселились из области на другом берегу Иаксарта рядом с областью саков и согдианов, занятой саками” (Страбон 1964: 483). Асиев сопоставляют с атианами и аттакорами Плиния (Зуев 2002: 21-22). Птолемей (VI: 12, 4) писал: “...Близ отдела Яксарта на

севере живут яти и тагоры, ниже которых аугалы” (Пьянков 1997: 272; Зуев 2002: 21, 55), и в последних явно угадываются воинственные кочевые агурь осетинского нартовского эпоса. Позже, в средневековье, этнонимы ас, ас-дигор, басиани будут связаны с осетинами-дигорцами. Помпей Трог (XLI) тоже извещал, что “Бактрию и Согдиану захватили скифские племена сарауков и азианов” (Юстин 2005: 248).

Из посвящённых Александру эллинистических сказаний в осетинский фольклор проникают трансформированные мотивы укрощения верного коня Букефала, ставшего вещим скакуном осетинского эпоса и волшебных сказок, встречи с нагими индийскими мудрецами, осуждающими алчность, сохраняющие элементы исторических сведений о походе македонцев, страна вечного мрака, из которой помогает выйти кобыла, имеющая новорождённого жеребёнка, поиски живой воды (Бертельс 1948: 18, 20, 34-35, 63, 85, 118, 155; Костюхин 1972: 24, 27, 30, 59, 154-161; Шохин 1988: 158-172, 177-189, 225-249). Рай, в который хочет проникнуть завоеватель, при этом, как и положено в осетинских космогонических представлениях, локализуется в подземном мире. Комментируя своеобразное одомашнивание связанных с македонским правителем сюжетов, фольклористы отмечают, что отец юноши, провожая сына на войну, на которую позвал Александр, посвятил его Сафа, богу осетинского пантеона, покровителю очага и надочажной цепи (Сокаева 2014: 356). Характерно, что Сафа отвечает бактрийскому дозорастрийскому божеству огня Атшо, изображавшемуся на монетах кушанского периода (Ставиский 1977: 99).

Предсказуемо и появление такой же легенды у дардоязычного народа шина (Naughton 1913: 199-204). Гиндукуш в сообщениях античных авторов являлся границей Бактрии, а дадикив, прямых предков дардов, Геродот упоминает рядом с бактрийцами (Геродот 1972: 168, 333; Пьянков 2013: 211-213). И, судя по монетным находкам, накануне падения Греко-Бактрия вышеупомянутого Гелиокла владела даже землями к югу от Гиндукуша (Ставиский 1977: 99).

Таким образом, осетинские легенды об Александре Македонском отражают сложный путь становления алано-осетинского этноса, впитавшего в себя не только скифо-сарматские, но и восточноиранские элементы и сохранившего память о раннем периоде своей истории.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Амонов Р. (1972) (составление и обработка), *Таджикские народные сказки*, Душанбе.
 Андреев М.С. (1953), *Таджикские долины Хуф (Верховья Аму-Дарья)*, Выпуск I, Сталинабад.
 Арриан (1962), *Поход Александра* (перевод с древнегреческого М.Е.Сергеенко), М.-Л.
 Бабаева Н.С. (1993), *Древние верования горных таджиков южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века)*, Душанбе.
 Бертельс Е.Э. (1948), *Роман об Александре и его главные версии на Востоке*, М.-Л.
 Бессонова С.С. (1983), *Религиозные представления скифов*, Киев.
 Бойс М. (1987), *Зороастрийцы: верования и обычаи*, Москва.
 Боровкова Л.А. (2001), *Царства “Западного края” во II-I веках до н.э. (Восточный Туркестан и Средняя Азия по сведениям из “Ши цзи” и “Хань шу”)*, Москва.
 Вайнберг Б.И. (1999), *Этногеография Турана в древности. VII в. до н.э. – VIII в. н.э.*, Москва.
 Велецкая Н.Н. (1978), *Языческая символика славянских архаических ритуалов*, Москва.

- Габуев Т.А. (1999), *Ранняя история алан (по данным письменных источников)*, Владикавказ.
- Геродот (1972), *История в девяти книгах*, Ленинград.
- Грэхем Ф. (2010), *Александр Македонский. Убийство в Вавилоне*, Смоленск.
- Голб Н./Прицак О. (1997), *Хазарско-еврейские документы X века*, Москва-Иерусалим.
- Гусейн-Задэ М.Г. (2012), *Талышские легенды*, Москва.
- Дюмезиль Ж. (1990), *Скифы и нарты*, Москва.
- Зуев Ю.А. (2002), *Ранние тюрки: очерки истории и идеологии*, Алматы.
- Еремина В.И. (1991), *Ритуал и фольклор*, Ленинград.
- Исаев М.И. (1966), *Дигорский диалект осетинского языка: Фонетика. Морфология*, Москва.
- Кармышева Б.Х. (1986), “Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы”, *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки*, Москва: 139-181.
- Кисляков Н.А. (1970), “О древнем обычае в фольклоре таджиков”, *Фольклор и этнография*, Ленинград: 70-82.
- Кокиев Г. (1940) (подготовка к изданию и автор введения), *Осетины во II половине XVIII века по наблюдениям путешественника Штедера*, Орджоникидзе.
- Короглы Х. (1973) (составление, перевод, введение и комментарии), *Персидские пословицы, поговорки и крылатые слова*, Москва.
- Костюхин Е.А. (1972), *Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции*, Москва.
- Латышев В.В. (1904), *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе*, том II, *Латинские писатели*, Санкт-Петербург.
- Литвинский Б.А. (1968), *Кангуйско-сарматский фарн (К историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии)*, Душанбе.
- Лысенко Н.Н. (2002), *Асы-аланы в Восточной Скифии (Ранний этногенез алан в Центральной Азии: реконструкция военно-политических событий IV в. до н.э. – I в. н.э. по материалам археологии и сведениям нарративных источников)*, Санкт-Петербург.
- Ориген (2008), *О началах. Против Цельса*, Санкт-Петербург.
- Орозий Павел (2004), *История против язычников. Книги I–VII* (перевод с латинского, вступительная статья, комментарий и указатель В. М. Тюленева), Санкт-Петербург.
- Пичикян И.Р. (1991), *Культура Бактрии. Ахеменидский и эллинистический периоды*, Москва.
- Плутарх (1983), *Сочинения* (составление С. Аверинцева, вступительная статья А. Лосева, комментарии А. Столярова), Москва.
- Попов А.А. (2008), *Греко-бактрийское царство*, Санкт-Петербург.
- Порфирий (2011), *Сочинения* (перевод с древнегреческого Т.Г. Сидаша), Санкт-Петербург.
- Пьянков И.В. (1997), *Средняя Азия в античной географической традиции*, Москва.
- (2013), *Средняя Азия и Евразийская степь в древности*, Санкт-Петербург.
- Рак И.В. (1997) (составление, общая редакция, примечания и справочный раздел), *Авеста в русских переводах (1861–1996)*, Санкт-Петербург.
- Рапопорт Ю.А. (1971), *Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии)*, Москва.
- Ригведа. Мандалы I–IV* (1989), Москва.
- Ртвеладзе Э. (2002), *Александр Македонский в Бактрии и Согдиане: Историко-географические очерки*, Ташкент.
- Сатцаев Э.Б. (2008), *Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы)*, Владикавказ.
- Секст Эмпирик (1976), *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва.
- Сокаева Д.В. (2014), “Образ Александра Македонского в осетинском фольклоре”, *Эволюция эпической традиции: к 80-летию академика АН Абхазии Шоты Хичовича Салакая*, Сухум: 353-356.

- Ставиский Б.Я. (1977), *Кушанская Бактрия: Проблемы истории и культуры*, Москва.
- Страбон (1964), *География в 17 книгах* (перевод, статья и комментарии Г.А. Стратановского), Москва.
- Туаллагов А.А. (2014), *Ранние аланы: монография*, Владикавказ.
- Филострат Флавий (1985), *Жизнь Аполлония Тианского*, Москва.
- Хуссар Ирыстоны фольклор* (1936), Цхинвали.
- Чвырь Л.А. (1981), “Об исторических преданиях аштских таджиков”, *Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура)*, Москва: 163-176.
- Чибиров Л.А. (2016), *Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи*, Владикавказ.
- Шохин В.К. (1988), *Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.): Источниковедческие проблемы*, Москва.
- Юстин Марк Юниан (2005), *Эпитома сочинения Помпея Трога “Historiae Philippicae”* (перевод с лат. А.А. Деконского, М.И. Рижского; под ред. М.Е. Грабарь-Пассек; комментарии К.В. Вержбицкого/М.М. Холода; вст. ст. К.К. Зельина), Санкт-Петербург.
- Diodorus the Sicilian (1814), *The Historical Library in Fifteen Books, to which are added the Fragments of Diodorus* (published by H. Valesius, I. Rhodomannus, and F. Ursinns, translated by G. Booth, etc.), in two volumes, vol. II, London.
- Haughton H.L. (1913), *Sport and Folklore in the Himalaya*, London.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ГОРОЖАН ПОСТСОВЕТСКОГО ДАГЕСТАНА

Руслан Сефербеков

Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Abstract

The present article provides an overview of a modern funeral ceremony of the citizens of Dagestan with the use of expeditionary research, expert survey, individual and group interviewing of respondents, taking into account the local specifics and clarifies traditional and new elements and customs. Based on the regulations of the Islamic law school of the *Shāfi'ī* Madhhab, which most Muslims of the Dagestanis adhere to, the author examines modern funeral and memorial rites and customs of a number of Dagestan ethnic groups living in the cities of Dagestan. According to the author, they are syncretic in nature and are a synthesis of the dominant Islamic religious rules, traditional beliefs and new customs. This synthesis was due to both external (globalization) and internal (strengthening positions of Islam) causes, as well as the vitality of traditional beliefs. Muslim religious institutions are manifested in strict regulations of the funeral ritual, the terms and procedures of mourning and commemoration, the *Zikr* ritual, the distribution of the requiem alms of *sadaqa*, the design of the gravestone according to certain standards, visiting the graves of the dead at the cemetery for Muslim religious holidays. Despite the dominance of Islamic religious rules, the relics of the former religious forms associated with the burial cult and the ancestor cult are preserved in the funeral rites. These include signs about the imminent death and its external signs, ideas about mild and severe death; how a person gets out of a person and how many days it stays with the person's body; religious and preventive measures; ethics of mourning and the prohibitions on this subject; the tradition of transmitting with the dead man who died earlier; compulsory ritual flour *halva*; feeding the souls of the dead with the smell of food abandoned in a red-hot frying pan; the custom of letting men beard and wearing dark mourning clothes by women as a sign of mourning; the habit of lifetime commemoration. In the era of globalization, some new customs were entrenched in the burial rites. In general, the funeral ceremony of the citizens of Dagestan has similar features with small local features.

Keywords: Funeral Rites, Family Rituals, Citizens of Dagestan, Post-Soviet Period, Cult of Ancestors, Mourning and Commemoration

Аннотация

В статье с использованием методов экспедиционных исследований, экспертного опроса, индивидуального и группового интервьюирования респондентов приводится современный похоронный обряд горожан Дагестана с учетом локальной специфики и выяснения в нем традиционных и новых элементов и обычаев. Основываясь на установлениях исламской правовой школы *шафиитского махаба*, которого придерживается большинство мусульман Дагестана, автор последовательно изучает современные похоронные и поминальные обряды и обычаи ряда дагестанских этносов, проживающих в городах Дагестана. Как считает автор, они имеют синкретический характер и представляют собой синтез доминирующих исламских религиозных правил, традиционных верований и новых обычаев. Этот синтез был обусловлен как внешними (глобализация), так и внутренними (усиление позиций ислама) причинами, а также живучестью традиционных верований.

Мусульманские религиозные установления проявляются в строгом регламенте похоронного ритуала, сроках и порядке траура и поминок, проведении обряда “зикр”, раздаче заупокойной милостыни “садакья”, оформлении по определенным стандартам надмогильного памятника, посещении могил умерших на кладбище в сакральные для мусульман дни и во время религиозных праздников. Несмотря на доминирование исламских религиозных правил, в похоронных обрядах сохранились реликты прежних религиозных форм, связанных с погребальным культом и культом предков. К ним относятся приметы о скорой смерти и внешних ее признаках, представления о легкой и тяжелой смерти; о том, как из человека выходит душа и сколько дней она остается у тела человека; меры религиозно-профилактического характера; этика оплакивания и существующие на этот счет запреты; традиция передавать вести с покойником ранее умершим; обязательность ритуальной мучной *халвы*; кормление душ умерших запахом брошенных на раскаленную сковороду продуктов; обычай отпускания бороды мужчинами и ношения темной траурной одежды женщинами; обычай прижизненных поминок. В эпоху глобализации в погребальных обрядах закрепились некоторые новые обычаи. В целом похоронный обряд горожан Дагестана имеет сходные черты с небольшими локальными особенностями.

Ключевые слова: *Похоронные обряды, семейно-бытовые обряды, горожане Дагестана, постсоветский период, культ предков, траур и поминки*

Введение. Одним из элементов культуры и быта этносов являются семейно-бытовые обряды. В этнографии семейно-бытовые ритуалы относятся к обрядам перехода человека из одного онтологического состояния в другое (Грачева 1993: 155). Наиболее консервативными из всех обрядов семейного цикла являются похоронные обряды. Исследователи объясняют это тем, что их исполнителями выступает придерживающиеся старых традиций люди старших поколений (Гаджиев 1980: 29). Похоронные обряды тесно связаны с погребальным культом, включающим в себя комплекс представлений, обычаев, обрядов, норм поведения, способов обращения с умирающими и умершими. Этот комплекс основан на верованиях о смерти, посмертном перевоплощении души, о мертвецах, потустороннем мире, связи живых и умерших (Грачева 1993: 154).

Современные похоронные обряды в определенной степени были исследованы дагестанскими этнографами (Алимова/Ибрагимов 2016: 69-79; Мусаева 2017: 112-121). Наше небольшое исследование, основанное на собранном в последние годы в городах Дагестана полевом материале, дополняет их. Основной упор нами сделан на изучении локальной специфики похоронных обрядов и выяснении в них традиционных и новых элементов и обычаев.

Следует отметить, что похоронный обряд в Дагестане и в сельской местности, и в городе проводится по мусульманским религиозным канонам. Однако в городских условиях он имеет свои особенности и специфику. Несмотря на влияние глобализации и усиление в последние десятилетия позиций ислама (Халидова/Сефербеков 2018: 64-69), в городских похоронных обрядах все еще встречаются реликты прежних религиозных верований. Как отмечают в этой связи исследователи, связанные с основными обрядами жизненного цикла похоронно-поминальные ритуалы занимают в них важное место. Они жестко регламентированы руководством мусульманских священ-

нослужителей и исламских религиозных установлений. Несмотря на то, что ислам серьезно потеснил сформировавшиеся еще в древности языческие ритуалы, в современной похоронной обрядности еще сохранились прежние верования и компоненты доисламских обрядов (Мусаева 2017: 113-114).

Обряды похоронного цикла принято подразделять на следующие этапы: 1) Предпохоронный период. 2) Сами похороны. 3) Послепохоронный период. 4) Траур и поминки (Волкова/Джавахишвили 1982: 139-140; Грачева 1993: 155).

Придерживаясь этого порядка, и основываясь на собранном нами полевым материале, опишем эти обряды у горожан Дагестана в постсоветский период с учетом локальных особенностей и выяснения мусульманской религиозной обрядности, традиционных верований и новых обычаев.

Методы исследования. Полевой этнографический и этносоциологический материал о духовной культуре (связанные с похоронами обряды, обычаи и верования) и семейном быте (похоронно-поминальный ритуал) у городского населения ряда этносов Дагестана собран методами экспедиционных исследований, экспертного опроса, индивидуального и группового интервьюирования респондентов в различных городах Дагестана.

Приметы и поверья, связанные со смертью и душой человека. Приметами считаются различные знаки и предзнаменования, будто бы сообщающие людям волю богов и духов относительно тех или иных жизненных событий и судеб людей. Приметы и их символические толкования зависят от особенностей образа жизни и культуры этноса (Краснодембская 1993: 167).

В соответствии с имеющимися у горожан Дагестана религиозными представлениями, существуют приметы, предвещающие скорую смерть человека. Некоторые из этих примет связаны со сновидениями. По бытующим поверьям, предвестниками скорой смерти являлись необычные сновидения. Например, сон, в котором видели упавшую лестницу и центральный столб жилища, разрушившуюся крышу дома, был приметой кончины мужчины. Сны, в которых присутствовали грязная вода, ветка без коры, сырое мясо, выпавший с кровью зуб, были приметой смерти родственника (Мусаева 2017: 115).

У аварцев связанными с покойником считались сны, в которых видели выпавший зуб, обнаженного человека, сырое мясо, материю белого цвета, развалившуюся крышу и разрушившийся угол жилища (Алигаджиева 2012: 94). В верованиях русских так же имелись сновидения о выпавшем с кровью зубе, которые были приметой потери близкого человека (Энциклопедия 1995: 163).

Как нам кажется, все эти основанные на сновидениях приметы исходят из ассоциаций: голый человек и сырое мясо вызывают представление о трупе, мутная вода – с водой, которой его омывают, а выпавший зуб, ветка без коры и разрушившиеся краеугольные конструкции жилища – о кончине, завершении жизненного пути человека.

У горожан Дагестана приметой, предвещавшей скорую смерть кого-либо из членов семьи, считался сон, в котором видели выпавший передний зуб, свежее мясо, обнаженный участок тела, грязную воду. Верили, что, если снятся умершие близкие родственники, то это к беде, к несчастью, к смерти кого-либо из близких. Для того чтобы плохой сон не сбылся, аварцы г. Кизилюрта, обращаясь к горам и небу, произносили следующие слова: *Гьораца аги, цладацIа айги, ракъуца айги, мулIрузда лIоразда биххун айги!* (“Да унесут их ветра, да унесут их дожди, да поглотит их земля, да рассыплется они по горам и рекам!”). Такой же плохой приметой у аварцев г. Кизилюрт считалось, если снились умершие близкие родственники, которые подзывали тебя к себе следующими словами: *Ма дуе рукъальул кIулал, рилъа цадахъ!* (“На тебе ключи от нашего дома, пойдем с нами!”). Отзываться во сне на этот призыв было нельзя – “к близкой смерти”.

Как считают исследователи, образы и само явление сновидений оказали влияние на формирование представлений о душах умерших, предпосылок для зарождения религиозных верований (Токарев 1993: 196), потустороннем мире: являясь в сновидениях, обитатели иного мира предупреждают об опасностях, направляют поступки живых (Грачева 1993: 85).

Беспричинный вой дворовой собаки или карканье вороны у дома также считались предвестниками беды. Заслышав карканье вороны, аварцы г. Хасавюрт обычно говорят: *Мунго дуеги батаги!* (“Да обратится на тебя же [твое карканье]!”).

Итак, как это видно, у горожан Дагестана сохраняются существующие традиционно и основанные на ассоциациях представления и приметы о смерти.

В соответствии с установлениями шафиитской правовой школы, которой придерживаются подавляющее большинство мусульман-суннитов Дагестана, признаками отделения души человека от его тела, являются вялость ног, деформация формы носа и щек. О наступлении смерти свидетельствуют неподвижный взгляд, слабость нижней челюсти и других частей тела, остановка сердца (Сущность смерти 2009: 155, 161).

По существующим у горожан Дагестана поверьям, о приближении скорой смерти человека свидетельствовали следующие признаки: несвязная речь, изменение цвета лица и кожи, похолодание конечностей, частое или, наоборот, редкое дыхание, хрипы, изменение походки, заострение черт лица; если больной все время смотрит в одну точку и не реагирует на других людей.

В народе считается, что умирающий человек осознает свою приближающуюся кончину. По существующим в шафиитском *масхабе* правовым нормам, перед кончиной больному предписывается (*сунна*) наладить взаимоотношения с близкими в семье, соседями, друзьями, коллегами по работе. Нужно, надеясь на прощение, благодарить Всевышнего. Особенно это касается тех, у кого началась предсмертная агония (Сущность смерти 2009: 146).

В соответствии с традиционно сложившимися в Дагестане морально-этическими и религиозными установлениями, бытуют представления о легкой и тяжелой смерти. Умирающий, осознав приближение своей кончины, прощается с близкими, просит у них прощения за нанесенные обиды, наставляет младших как им вести в

семье после его ухода из жизни. Легкой считается смерть во время совершения *намаза*, в месяц мусульманского поста “рамадан”, мгновенная смерть у себя дома во сне, в постели, в окружении своих близких родственников. Хорошим знаком (“попадет в рай”) считается, если покойник после смерти улыбался и если его голова повернута в правую сторону (в направление Каабы) (Резван 1991: 136): по шафиитскому обряду тело после смерти (перевернув на правый бок или на спину) следует обратить в сторону Киблы (Сущность смерти 2009: 163).

Тяжелой считается насильственная, мучительная смерть, вне дома, в больнице, от тяжелой болезни, в длительной агонии, со вскрытием в морге (у шафиитов запрещено вскрывать тело и изымать из него органы (Сущность смерти 2009: 204), без прочтения молитвы “Ясин”. Если агония затягивалась, то кумыки г. Кизилюрт резали барана, “чтобы душа умирающего быстрее отошла в иной мир”.

В соответствии с существующими у древнего человека поверьями, причиной смерти считалось отделение души от тела (Грачева 1993:155).

Существующие у горожан Дагестана представления о том, как из умирающего человека выходит душа, основаны на мусульманских религиозных установлениях (Ибрагим/Сагадеев 1991: 200) и *аятах* Корана, повествующих о сотворении Аллахом человека и наделении его душой (*сура* “Аль-Хиджр”, *аят* 29). В соответствии с ними, человек состоит из двух разных субстанций души. Одна из них – особая, вечная, свойственная только человеку, обладающая разумом и знанием душа, другая – смертная, свойственная и людям, и животным, обладающая физической способностью – движением, биологическая душа (Сущность смерти 2009: 32, 36).

Каким же образом душа выходит из тела человека и сколько дней она остается в доме? По сведениям наших респондентов, “душа выходит из человека через рот и остается у тела до его похорон” (аварцы г. Буйнакск), “после смерти душа остается в доме в течение 40 или 52 дней” (аварцы г. Каспийск, азербайджанцы г. Дербент).

Итак, по представлениям горожан Дагестана, душа человека после его смерти выходит через рот и остается у тела до его похорон, либо остается затем в доме в течение 40 или 52 дней.

Когда какой-либо человек близок к смерти, его близкие собираются вокруг него, чтобы момент кончины не был для них неожиданностью. К умирающему приглашают муллу, который читает молитву “Ясин” до тех пор, пока тот не умирает. Если он умер с открытыми глазами – “значит, хотел еще пожить” или “хотел кого-то видеть перед смертью, однако не успел” (Булатов/Гашимов/Сефербеков 2004: 176).

Относительно трактовки этого обстоятельства у горожан Дагестана имеются различные суждения: если человек умер с открытыми глазами, “значит, хотел еще пожить”, “остались незавершенными дела”, “кого-то хотел видеть перед смертью, но не успел”, “ждал кого-то”, “не насытился жизнью”.

Древние представления о нечистоте трупа предписывают табуированию все, связанное с телом покойника (Грачева 1993: 156).

Сразу же после смерти человека его близкие родственники, исходя из общепринятых в Дагестане религиозно-магических представлений, производят в его

комнате или доме определенные действия профилактического характера. Как только человек умрет, в доме открывают все окна, занавешивают фотопортреты, телевизор и зеркала, “чтобы душа, увидев свое отражение в зеркале, не испугалась”. В комнате покойника зажигают свет и не выключают до тех пор, пока его не похоронят (лакцы г. Махачкала, аварцы гг. Буйнакск, Кизилюрт, Каспийск); свет в комнате покойного не выключают в течение 40 (азербайджанцы г. Дербент), 52 дней (аварцы г. Хасавюрт) или даже 1 года (чеченцы г. Хасавюрт) после его похорон. В комнате, где лежал покойник, белят стены. Лакцы г. Махачкалы производят уборку в доме покойного на третий день после его похорон: вдовы моют полы в комнатах.

Оплакивание покойного. Момент смерти человека сопровождается громким плачем и криками родственников умершего. Сидя вокруг покойника, женщины оплакивают его, восхваляя достоинства умершего. Больше всего жалеют умерших безвременно молодых и погибших в результате несчастного случая. При этом женщинам запрещается рвать на себе волосы, слишком сильно жалеть покойника. Тайком оплакивают умершего и мужчины (Булатов/Гашимов/Сефербеков 2004: 178).

Следует отметить, что в исламской похоронной традиции запрещено громко оплакивать умершего (Резван 1991: 58). У шафиитов в этом отношении существуют запреты на оплакивание и причитания. Женщинам запрещено царапать или раздирать себе лица, бить себя в грудь, громко рыдать и кричать, с целью вызвать слезы у других. Таких плакальщиц выпроваживают из дома. Запрещено также причитать, придавая неприсущих умершему человеку качеств. В то же время не возбраняется тихо плакать по усопшему, но делать это громко, стараясь показать свое горе, категорически запрещено. Царапать лицо и тело, рвать на себе волосы, наносить телесные повреждения, раздирать на себе одежду – недопустимо, как не приносящее пользы. Являются запретными громкий плач и рыдания, которые слышны снаружи дома (Сущность смерти 2009: 164-165, 319, 382).

О том, как происходит сейчас оплакивание в городах Дагестана, указывает М.К. Мусаева. Она отмечает, что мужчины обычно переносят горе молча и лишь у кумыков им плакать не возбраняется. Несмотря на существующие на этот счет строгие предписания и запреты ислама, нередко при оплакивании своих безвременно умерших братьев, их сестры рвут на себе волосы и истязают себя. Обычай оплакивать умершего с самоистязанием, имеет древнее происхождение, который ислам так и не смог искоренить. Считалось неприличным жене чрезмерно горевать по умершему мужу. Оплакивать мужчину должны были его дочери и сестры (Мусаева 2017: 117).

Известный российский и советский этнограф Л.Я. Штернберг указывал, что плач и громкие крики с самоистязанием восходят к первобытному времени. Целью этих действий является стремление побудить покойника вернуться к своим близким (Штернберг 1936: 204).

Как свидетельствуют наши респонденты, “мужчины скорбят по умершему более сдержанно, чем женщины, а если и плачут, то не на людях; женщинам громко рыдать, рвать на себе волосы и царапать лицо нельзя” (аварцы гг. Каспийск, Буйнакск,

Кызыльюрт). По ребенку, молодой жене, не женившемуся еще юноше и не вышедшей замуж девушке тоскуют, печалются, жалеют и скорбят больше и громче, чем по пожилым людям; плачут по умершему и мужчины и их за это никто не осуждает; слишком громко кричать по умершему, рвать на себе волосы и царапать лицо нельзя, это осуждается; мужчины ругают таких скорбящих и останавливают их следующими словами: “покойник на том свете в воде мокнет, ему холодно” (лакцы г. Махачкала). Примечательно в этой связи, что одним из видов мук ада *джаханнам* в мусульманской эсхатологии являлся “жгучий холод” (Пиотровский 1991: 63).

Как считают аварцы и чеченцы г. Хасавюрт, рыдать по покойнику нельзя – “могила заполнится водой”. Иногда покойник вскоре после его смерти снится во сне своим родственникам и просит не плакать по нему слишком громко, так он на том свете “весь в воде”. Вообще не принято слишком убиваться по умершему, так как этим как бы выражается несогласие с волей Всевышнего.

У азербайджанцев г. Дербент мужчины плачут тайком, а женщины иногда рвут на себе волосы.

Итак, как это видно, у горожан Дагестана обнаруживается определенное сходство представлений об этике оплакивания по умершему. Как нам кажется, существующие при оплакивании запреты основаны на ассоциациях: громкий плач и обилие слез связываются с тем, что покойник на том свете “в воде мокнет”, “он весь в воде”, “ему холодно”. В то же время, процедура оплакивания с самоистязанием выходит из рамок ислама и, видимо, является рудиментом прежних форм религиозных форм.

В похоронных обрядах народов Дагестана существует, связанная с их религиозными представлениями о потустороннем мире, традиция передавать с покойником вести ранее умершим. Обычно женщины, у которых кто-либо ранее умер, в плачах и причитаниях при оплакивании просят покойника передать вести своим умершим родственникам (например, племянник родился, сестру замуж выдали, дом построили и т.п.).

Следует отметить, что имеющие обрядовое происхождение и связанные с погребальным ритуалом перехода (перемена места и социального статуса), причитания – это особый язык, при помощи которого происходит общение с умершим (Кузнецова 1991: 105).

Обычай передавать в плачах и причитаниях вести с покойником ранее умершим до сих пор бытует и в городах Дагестана. Лакцы г. Махачкалы помнят, как еще в начале 90-х гг. XX в. причитающие близкие родственники покойника просили его присмотреть на том свете за их ранее умершими детьми. У аварцев гг. Буйнакск и Кизилюрт с покойником передают приветствие (“салам”) и вести ранее умершим. Одна из аварок г. Кизилюрт поведала нам, как в 1991 г., в саван покойнику положили колбу, в которую “как оберег от ада” вложили листочек с молитвой (“дугIа”), а также кусочек красивой ткани. Согласно установлениям шафиитского масхаба, кроме тела, завернутого в саван, в могилу ничего класть нельзя. Запрещено класть в могилу вместе с телом листочки, на которых написаны *аяты* из Корана или Имена *Аллаха* так,

чтобы они соприкасались с нечистотами. Однако дозволено писать такие листочки с текстами, поместив их в какое-нибудь керамическое, стеклянное или свинцовое приспособление, и класть их так, чтобы они не соприкасались с нечистотами (Сущность смерти 2009: 217, 218).

Итак, как это видно, у горожан Дагестана сохраняется связанная с их религиозными представлениями о потустороннем мире традиция передавать с покойником вести ранее умершим.

В соответствии с традиционным воспитанием и мусульманскими религиозными установлениями, дагестанец всегда помнил о смерти и готовился к ней. После 40 лет каждому мужчине предписывалось подготовить завещание, саван со всеми его составляющими. При неожиданной смерти, саван брали у близких родственников. В наше время нет никаких проблем с приобретением погребальных принадлежностей: их можно заранее купить в специальных магазинах при мечетях (Мусаева 2017: 114).

Как свидетельствуют наши полевые материалы, пожилые люди заранее готовят завещание, саван и другие похоронные принадлежности – белую и зеленую материю, покрывало, ковер (его после похорон жертвуют мечети), ореховую траву, вата, которые приобретаются в специализированных магазинах у мечетей. Если имеется письменное завещание (“васият”), то оно оглашается в присутствии родственников умершего и двух свидетелей. Исполнителями воли покойного, выраженной в завещании, выступают “васиятчи” – его ближайшие родственники.

Предписанное Кораном и содержащее последнюю волю на случай смерти завещание (“васийа”) (Боголюбов 1991: 47), как и действия душеприказчика (“васий”) – доверенного лица, которому завещатель перед смертью поручает исполнение завещания (Сущность смерти 2009: 137-142), достаточно хорошо описаны в исламоведческой литературе. В Коране приводятся два *аята*, касающиеся завещания. Составление завещания является настоятельно рекомендуемой сунной. Каждый человек, достигший совершеннолетия, должен составить завещание. В хадисе повествуется о тех, кто умер, не оставив завещания. В могиле такие покойники бывают лишены дара речи, им не позволено разговаривать, посещать других умерших так же, как и они не посещают его (Сущность смерти 2009: 117-118).

Как свидетельствует наш полевой материал, старики еще при жизни откладывают деньги на свои похороны. Эти деньги идут на оплату услуг тех, кто обмывает покойника в мечети, читает мусульманские молитвы на кладбище, закупку продуктов на поминки и для раздачи заупокойной милостыни (“садакья”). У чеченцев г. Хасавюрт приветствуется дарение похоронных принадлежностей мечети как “садакья” – “этим ты отодвигаешь смерть от членов своей семьи”.

Итак, можно констатировать, что у горожан Дагестана совпадают правила о подготовке еще при жизни завещания, похоронных принадлежностей и откладывании денег на похороны.

Организация похорон, процедура соболезнования, обмывание покойника и выбор кладбища. Считается сунной сообщать окружающим людям о смерти мусульма-

нина – тем, с кем он был знаком, но не напоказ и не в корыстных целях, а с целью собрать как можно больше людей на заупокойный намаз (Сущность смерти 2009: 164).

По существующей традиции, извещением о смерти, организацией похорон, поминальной трапезы, занимаются близкие родственники (обычно сыновья) умершего или те, кого он уполномочил на это в своем завещании.

Согласно Шариату, выражение соболезнования (в течение трех дней) является сунной (Сущность смерти 2009: 303, 308).

Процедура выражения соболезнования в Дагестане обычно происходит во дворе дома умершего. Пришедшие на соболезнование мужчины выражают там соболезнование мужским родственникам умершего, а женщины – находящимся в доме или квартире женщинам-родственницам покойного.

В то же время Шариат не одобряет проведение времени людьми, пришедшими для выражения соболезнования, в разговорах о мирском, в хуле и наговорах на других (Сущность смерти 2009: 382).

Как уже указывалось, место для приема соболезнования (“тазият”) устраивается во дворе дома умершего. У лакцев г. Махачкалы это место называется “кГуру кьатта”. Его закрывают на третий день после похорон покойника. В последние 5 лет в г. Кизилюрт в джума-мечети и при четырех квартальных мечетях этого города устроены специальные помещения для “тазията”, что удобно для родственников умерших и пришедших на соболезнование.

Итак, как это видно, место для приема соболезнования и его процедура одинаковы везде в городах Дагестана и лишь в Кизилюрте в последние 5 лет для *тазията* при мечетях устроены специальные помещения. Вероятно, этот обычай распространится и в других городах республики.

Для руководства похоронными обрядами и чтения Корана обычно приглашается мулла из мечети. Иногда эти функции выполняет кто-либо старший из родственников умершего, знающий похоронный обряд и умеющий читать Коран. В последние 5 лет в г. Кизилюрт для чтения молитв и руководства похоронным ритуалом большинство горожан приглашает муллу из мечети. Услуги приглашаемого из мечети священнослужители оплачиваются. Например, в 2016 г. услуги (руководство похоронным церемониалом, чтение соответствующих молитв) квартального муллы в одном из районов Махачкалы стоили 5 тыс. руб. Это не противоречит Шариату, который считает, что человек имеет право вознаградить любого за благое деяние, будь то молитва, пост, паломничество, милостыня, прочитанный Коран (Сущность смерти 2009: 357).

Итак, как это видно, для чтения Корана и руководства похоронным ритуалом в последние годы в городах Дагестана приглашается мулла из мечети.

Умершего мусульманина, включая и ребенка, необходимо обмыть, обернуть в саван, совершить за него заупокойную молитву и похоронить. Выполнение этих требований является коллективной обязанностью (*фарз аль-кифая*), налагаемой на мусульманскую общину. Мужчины обмывают покойника мужского пола, а женщины – женского (Сущность смерти 2009: 186, 193, 206).

Как свидетельствуют наши респонденты, если покойник умер в частном доме, то его, как правило, обмывают там же. Если же он жил в многоквартирном доме, то его обмывают в мечети, откуда уносят хоронить на кладбище. В последние 5 лет в Кизилюрте всех покойников обмывают в квартальных мечетях. В других городах покойника обмывают дома или в мечети.

Итак, обмывают покойника дома или в мечети, откуда его несут на кладбище. В последние годы в некоторых городах наметилась тенденция проведения этой процедуры в мечети.

По существующей в Дагестане традиции (Сущность смерти 2009: 163), захоронить покойного надлежит как можно скорее. Однако, если это недолго, то до его похорон принято ждать находящихся на чужбине близких родственников умершего (сыновей и дочерей, братьев и сестер). Летом в жару этого правила не придерживаются, так как труп начинает быстро разлагаться.

В Шариате не одобряется откладывать похороны покойного после сооружения могилы, обмывания и заворачивания в саван, до тех пор, пока не придет издалека его какой-то родственник (Сущность смерти 2009: 384).

Аварцы г. Кизилюрт не ждут находящихся на чужбине близких родственников покойного, а хоронят его сразу же после смерти, так как по их представлениям, “тело страдает и просит, чтобы его быстрее захоронили в земле”.

Аварцы г. Хасавюрт сейчас хоронят покойников даже вечером при свете костров. Это новшество несколько расходится с общепринятыми в исламе правилами погребения усопших: “если смерть наступила утром, погребение должно состояться в тот же день (предпочтительно до захода солнца), но, если человек умер днем или ночью, его хоронят на следующий день” (Резван 1991: 58). В то же время Шариат считает неверным мнение о том, что якобы нельзя совершать похороны ночью. Можно хоронить умершего и после захода солнца (Сущность смерти 2009: 163, 277).

Итак, можно отметить некоторое расхождение похоронных обычаев относительно ожидания находящихся на чужбине близких родственников умершего и правил шариата.

Хоронят покойников горожане Дагестана по-разному: часть хоронит умерших в своих родовых селениях, а часть – на городском кладбище или на кладбищах близлежащих поселений. При этом обнаруживается локальное этническое своеобразие. Например, живущие в г. Махачкала выходцы из с. Ругуджа до 80-х гг. XX в. всех умерших из этого села старались хоронить в селении. *Яс* (“букЮн”) устраивался там же. В последние годы хоронят на городском кладбище (преимущественно в Ленинкенте) или в селении, но *яс* организовывают по месту проживания, в городе” (Мусаева 2017: 118).

Похороны на городском кладбище удобны для живых родственников покойного его близостью, что важно при проведении различных поминальных обрядов, например, в сакральные для мусульман дни и во время мусульманских религиозных праздников.

Проживающие в г. Каспийске аварцы Гунибского района так же стараются хоронить умерших в своих родовых селениях. Лакцы г. Махачкалы и аварцы г. Буйнакск хоронят покойников там, где они завещали себя похоронить. Пожилые люди обычно просят похоронить их на кладбище в родовом селении. Есть и те, кого хоронят на городском кладбище и в этом есть свой резон: горожанам удобнее ухаживать за могилой на городском кладбище, навещать ее в дни мусульманских религиозных праздников и во время раздачи заупокойной милостыни “садакъя” в четверг и пятницу.

Аварцы г. Кизилюрт раньше хоронили своих покойников только на кладбищах в родовых селениях. В последние 10 лет они хоронят их на городском кладбище, а также на кладбищах близлежащих поселений – сс. Султан-Янгиурт, Бавтугай, совхоз “Комсомолец”.

Кумыки и чеченцы г. Хасавюрт хоронят своих покойников на кладбищах в родовых селениях, там, где похоронены их близкие родственники. Аварцы и даргинцы г. Хасавюрт так же хоронят умерших на кладбищах родовых селений, но могут похоронить и на городском кладбище, а также на кладбищах близлежащих к городу поселений – Дылым, Аксай и др.

Азербайджанцы г. Дербент чаще всего хоронят на городском кладбище и реже – в селениях.

Итак, как это видно, строго установленного порядка похорон в городах Дагестана в последние десятилетия не существует: покойников хоронят как на кладбищах родовых селений, так и на городских кладбищах.

Тухумная, соседская, общесельская взаимопомощь – одна из устойчивых дагестанских традиций, перенесенная и в город. Естественно моральная и материальная поддержка оказывается и во время такого скорбного события, как похороны покойника (Эльмурзаева 2008: 81-85). Похороны и поминки – это один из тех важных событий в жизни семьи, когда она ощущает довольно большую помощь и поддержку со стороны родственников, соседей и односельчан (Пчелинцева/Соловьева 2016: 101), – отмечают исследователи.

Обычно во время похорон и при поминках материальную (продукты) и денежную помощь родственницам покойного оказывают женщины. Горожане Дагестана так же оказывают помощь семье умершего. Родственники помогают продуктами (мука, сахар, макароны, подсолнечное масло, минеральная вода, конфеты), необходимыми для приготовления пищи на поминки и раздачи предусмотренной Кораном заупокойной милостыни (*садака*) (Боголюбов 1991: 202). В связи с тем, что первые три дня в доме умершего пищу не готовят, ее (отварное мясо, хинкал, чуду, соус) приносят родственники и соседи. Пришедшие на соболезнование женщины из числа родственников и друзей дают близким родственницам умершего деньги (обычно от 500 руб. до 1 тыс. руб., а близкие родственники – от 5 тыс. до 20 тыс. руб.). У азербайджанцев г. Дербент на 40-ой день после похорон, во время поминок, родственники сейчас помогают семье умершего деньгами и коробками конфет.

В прошлом в течение трех дней после похорон пищу в доме покойного не готовили, так как в соответствии с нормами Шариата является нежелательным нововведением готовить еду и есть ее в течение трех дней в том месте, где умер человек (Сущность смерти 2009: 307). Пришедших на соболезнование и поминки обычно угощали пищей, приготовленной у родственников и соседей.

В последние десятилетия этот запрет в городе утратил свое былое религиозно-профилактическое назначение и родственники покойного угощают соболезнующих едой сразу же после похорон. Особое место в поминальной пище занимает ритуальная мучная халва, которая обязательно готовится родственницами покойного сразу же после его смерти. Аварцы г. Каспийск за исключением ритуальной мучной халвы *бахъухъ* пищу в доме умершего не готовят. Халву варят сразу же после смерти человек и раздают всем пришедшим на соболезнование до его похорон. Кумыки г. Буйнакск так же до похорон готовят два вида мучной халвы – *ун гъалива* (обычная мучная халва) и *тар гъалива* (жидкая мучная халва). Пекут также *чапелек* – тонкие лепешки на топленом масле. Аварцы г. Буйнакск называют их *панкъ* и обмазывают сверху мучной халвой *бахъухъ*. Аварцы г. Кизилюрт в 90-е гг. XX в. кроме мучной халвы *бахъухъ* никакой пищи в доме покойного до его похорон не готовили. С 2000-х гг. пришедших на соболезнование и поминки стали обильно угощать разнообразной пищей (плов, соус, выпечка, салаты). Чеченцы г. Хасавюрт так же обязательно варят мучную халву *хювла*. Помимо нее в последние годы соболезнующих угощают мясным супом *чурпа* и пловом. Готовят пищу в доме умершего в последние годы и азербайджанцы г. Дербент.

Итак, по установившейся в городах Дагестана традиции, в 90-е гг. XX в. в доме умершего кроме ритуальной халвы пищу не готовили. Пищу в доме умершего начали готовить и угощать ею пришедших на соболезнование с 2000-х гг., что, видимо, связано с повышением материального благосостояния горожан Дагестана. Традиция приготовления ритуальной мучной халвы до сих пор устойчиво сохраняется.

Поминки и траур. Поминками называют совершаемые в память об умершем обряды. Главным из них является устраиваемая непосредственно после погребения и в определённые сроки поминовения родственниками в доме покойного или на кладбище коллективная трапеза (Голстая 2009: 168). Исламская традиция выделяет 3-ий, 7-ой и 40-ой день после смерти для поминовения усопшего (Резван 1991: 59).

У горожан Дагестана нет твердо установленных сроков проведения поминок. У проживающих в г. Каспийск аварцев с. Куяда Гунибского района поминки устраиваются каждый четверг после полудня в течение первых 7 дней после похорон. В пятницу утром мужчины ходят на кладбище читать молитвы у могилы, а женщины идут туда в полдень. До 2013 г. поминки отмечали и на 52 день после похорон.

У лакцев г. Махачкалы поминки устраиваются на 3-ий (*шанкухху*), 40-ой (*мукъцал*) и 52-ой (*хЮцаликТикү*) день после похорон дни. После принятия мужчинами поминальной пищи, один из старших мужчин читает молитву (*дугла*) *АльхЛам* и произносит фразу: *Ругьурен бучИи банду!* (“Чтоб эта съеденная пища пошла

во благо душам умерших предков!”), после которой присутствующие расходятся. Лакцы г. Хасавюрт устраивают поминки на 40-ой день после похорон.

Аварцы устраивают поминки на 3-ий (г. Хасавюрт), 7-ой (гг. Хасавюрт, Буйнакск, Кизилюрт), 52-ой день (гг. Буйнакск, Кизилюрт) и в годовщину смерти (г. Хасавюрт).

Чеченцы г. Хасавюрт поминают на 52-ой день после похорон и в этот же день по покойнику читают молитву “Ясин”.

У азербайджанцев г. Дербент поминки устраивают на 3-ий, 7-ой и 40-ой день. Часто 40-ой день смерти покойного отмечают в мечети.

Итак, как это видно, строго установленных для всех горожан Дагестана сроков поминок нет: они проводятся на 3-ий, 7-ой, 40-ой, 52-ой день и в годовщину смерти.

Следует отметить, что для некоторых не очень состоятельных городских семей поминки обременительны, и они ложатся на них тяжким бременем. Респонденты предлагают упростить поминальные обряды, “например, отмечать или 40-й или 52-й день в связи с тем, что в последние 5-10 лет многие дагестанцы стали отмечать оба эти дня” (Алимова/Ибрагимов 2016: 73). Как отмечают в этой связи исследователи, обеспеченные семьи проводят поминальные обряды в городах скромнее, чем люди среднего достатка. За это их никто не осуждает и общественное мнение воспринимает это как проявление скромности. Они же, как правило, совмещают те или иные обряды и сокращают количество приглашаемых на 52-й день, на годовщину, на *мавлд* (Алимова/Ибрагимов 2016: 76).

Примечательно, что в Шариате порицается проведение собраний с намерением отметить именно 7-й, 40-й, 52-й или любой другой день и год после захоронения человека. Это не является ни *сунной* (деянием, рекомендованным религией), ни *фарзом* (обязательным требованием религии) (Сущность смерти 2009: 376, 382-383).

В традиционном Дагестане бытовал обычай прижизненных поминок. К нему обычно прибегали люди, не имевшие родственников. Они еще при жизни устраивали по себе поминки, а после смерти сельская община хоронила их, устраивала поминки и раздавала милостыню (Булатов/Гашимов/Сефербеков 2004: 184-185). Как указывают исследователи, этот обычай сохранился и в городе: некоторые пожилые люди, не имевшие наследников или близких родственников, делали завещание (*васият*) по поводу устройства поминок. Некоторые одинокие люди с достатком, еще при жизни устраивали по себе поминки, отправляя *садака* в мечеть (Мусаева 2017: 119).

Единичный случай прижизненных поминок нам удалось зафиксировать у аварцев г. Буйнакск. Как нам сообщили респонденты, к этому обычаю прибегали люди, у которых не было родственников. Они еще при жизни раздавали по себе *садакья* (мясо и рис), а после смерти такого человека хоронили его соседи и представители квартальной мечети.

Итак, как это видно, обычай прижизненных поминок еще изредка бытует в некоторых городах Дагестана.

Что касается современной поминальной трапезы в городах Дагестана, то она в корне отличается от традиционной разнообразием и качеством подаваемых блюд,

сервировкой столов. Иногда набор блюд на поминках соперничает со свадебным меню. Только мучная халва, которая, как правило, еще не подается на свадебные столы, и жидкие блюда (бульоны с мясом, супы с фрикаделями, борщи, которые пришли на смену соусам с мясом) напоминают о поминках. Поминальная трапеза обязательно заканчивается чтением молитв и благопожеланиями (Мусаева 2017: 118).

Состав блюд поминальной трапезы у различных этносов в городах Дагестана в какой-то мере совпадает, хотя имеются и локальные различия. Например, лакцы г. Махачкалы пришедших на поминки угощают чечевичным супом (*гьулюль накь*). Он состоит из варившихся отдельно мяса, чечевицы, домашней лапши, картошки, моркови и лука. Все эти ингредиенты супа затем в тарелке заливаются бульоном и обсыпается сверху зеленью. Пекутся также особые тонкие лепешки (*кьуля чат*), которые обмазываются сверху сливочным маслом и подаются с сыром. Обязательно варится мучная халва (*бахъухъ*). Каждый четверг, а также на 40-ой и 52-ой день, «чтобы получился запах» (*кьанкь дуккандан*) пекут пышки и лепешки и раздают их соседям.

Аварцы г. Каспийск пришедших на поминки угощают отварным мясом, соусом, пловом, голубцами, *курзе*, *чуду* с разнообразными начинками, салатами, выпечкой, мучной халвой *бахъухъ*, фруктами, арбузом, прохладительными напитками, чаем.

Азербайджанцы г. Дербент угощают пришедших на поминки халвой, мясным супом *бузбаш* и пловом.

Итак, как это видно, поминальная пища в последние годы отличается своим разнообразием и высокими вкусовыми качествами, что связано с повышением материального благосостояния горожан Дагестана. В ее составе обязательно присутствует традиционная мучная халва.

Проведение обряда “зикр”. *Зикр* (араб. ذكّر – *поминание*) – исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей прославление Бога. Она совершается после завершения *намаза*, во время *мавлидов*, собраний (*маджлисов*) или в любое удобное для этого время (Акимускин 1991: 77; Али-заде 2007: 218).

Зикр в разных городах Дагестана устраивается в различные сроки: как до, так и после похорон умершего, что видно из нашего полевого материала.

Лакцы г. Махачкала устраивают *зикр* ежедневно три дня подряд после похорон. Аварцы г. Каспийск проводят этот обряд ежедневно в течение недели после похорон. Аварцы г. Буйнакск проводят *зикр* еще до похорон покойника. На него приглашают мужчин и женщин, которых одаривают деньгами. На третий день после похорон *зикр* устраивается еще раз. Аварцы г. Хасавюрт проводят *зикр* в доме умершего сразу же после его похорон, а также на 3-ий и 7-ой день после этого. У аварцев г. Кизилюрт *зикр* так же устраивается дома сразу же после похорон, на 3-ий и 7-ой день, а также каждый четверг в течение 52-х дней.

Итак, как это видно, твердо установленных сроков проведения *зикра* в городах Дагестана не существует, его проводят в разные дни: до похорон, сразу же после

похорон, на 3-ий и 7-ой день и в каждый четверг в течение 52-х дней; ежедневно три дня подряд и в течение недели после похорон.

В последние годы в городах Дагестана, вероятно, в связи с повышением уровня материального благосостояния, появился обычай одаривания близкими умершего участвовавших в обряде *зикр* и пришедших на поминки продуктовыми наборами. Аварцы г. Каспийск одаривают их пачками чая, макарон, риса, сахара, бутылками с подсолнечным маслом, лакцы г. Махачкалы – пакетами с рисом и конфетами, которых должно быть нечетное количество – 11 штук.

Аварцы г. Буйнакск одаривают пришедших на поминки и на *зикр* мучной халвой, пакетами с сахаром и рисом, купленными на деньги умершего, а аварцы г. Кизилюрт – 5-ти килограммовыми пакетами сахара, 3 килограммовыми пакетами риса, пачками макарон. Аварцы г. Хасавюрт одаривают участников *зикра* пакетами с рисом, солью, пачками сахара, макарон, чая. Азербайджанцы г. Дербент участников *зикра* ничем не одаривают.

Итак, как это видно, в последние годы, у большинства горожан Дагестана (кроме азербайджанцев г. Дербента) появился обычай одаривать участвовавших в обряде *зикр* и пришедших на поминки различными продуктовыми наборами.

Под трауром понимается форма внешнего выражения горя, вызванная утратой близкого человека. Предписанный обычаями он имеет разную продолжительность и выражается в ношении одежды особого цвета, отпуске бороды и т.п. (Штернберг 1901: 732).

Как известно, в исламе траур длится три дня. Однако, в Дагестане, как отмечают исследователи, сроки соблюдения траура колеблются в зависимости от степени родства и возраста умершего. По молодым, безвременно умершим он был длиннее (до года и больше), по старикам – короче (до 40 дней), по младенцам – не более 9-ти дней. Женщины в течение всего периода траура носят траурную одежду, в которую облачаются сразу же после смерти родственника еще до похорон. Ее носят порой до года, а у некоторых народов и дольше. Лезгины вообще не носили траурную одежду. Сейчас в городах носят. Наиболее строго соблюдают траур кумыки. Черную одежду носят только самые близкие родственники, остальным достаточно, если она будет темной. По умершему сыну мать нередко носит траур до конца своих дней. Особые правила траура соблюдаются вдовой.

Траур подчеркивается и особой манерой поведения: сдержанность в проявлении веселья и, наоборот, демонстрация скорби и печали, что считалось наиболее предпочтительным. Для мужчин траур состоит повсеместно в том, что они в продолжение 40 или 52 дней не бреются (Мусаева 2017: 119-120).

В соответствии с Шариатом, женщине, даже если умер ее отец, брат, сын, запрещено (*харам*) носить траур более трех дней, кроме случаев, когда умер ее муж. Такая женщина по Шариату обязана соблюдать траур в течение четырех месяцев и десяти дней. Отпускание бороды является сунной Пророка Мухаммада. Однако Шариат не поощряет ее отпускание, связав это именно со смертью человека (Сущность смерти 2009: 377).

О сроках и форме проявления траура у горожан Дагестана можно узнать из нашего полевого материала.

У аварцев г. Каспийска мужчины в знак траура в течение 40 дней не бреются, а женщины – близкие родственницы носят черное в течение одного года. Траур по молодым длится дольше. Мать носит траур по умершему ребенку всю свою жизнь.

Лакцы г. Махачкалы соблюдают траур в течение 52 дней. По умершему сыну мать так же носит траур всю свою жизнь.

Аварцы г. Буйнакск соблюдают траур 52 дня, а если умер молодой человек – 1 год. Мужчины-родственники покойного сбривают бороду на третий день после похорон. Умершего младенца хоронят в могиле его деда, что не противоречит Шариату (Сущность смерти 2009: 293).

У аварцев г. Кизилюрт мужчины во время траура не бреются 7 дней, а иногда и месяц. Женщины 40 дней носят одежду черного цвета. По молодым траур длится дольше, а по старикам – меньше. По ребенку траур не соблюдают вообще. Вдова держит траур 1 год и 4 месяца (то есть период *идда* (Боголюбов 1991: 89). Муллы не приветствуют долгий траур.

У аварцев и чеченцев г. Хасавюрт в 80-е гг. XX в. мужчины держали траур и не брились соответственно 40 и 52 дня. Аварцы сейчас держат траур неделю, а женщины год носят черную одежду. Чеченцы, наоборот, во время траура носят светлую одежду.

У азербайджанцев г. Дербент 40 дней близкие умершего соблюдают траур: мужчины не бреются, а женщины носят черное.

Итак, как это видно, несмотря на предписания шариата, строго установленных сроков траура в городах Дагестана нет: его соблюдают 7, 40, 52 дня, 1 месяц, 1 год. Во время траура мужчины не бреются, женщины носят черное, они не посещают увеселительных мероприятий. По молодым траур длится дольше, а по старикам – меньше.

Если вдова желает выйти замуж, то при этом руководствуются правовой и бытовой исламской нормой *идда* – определенным промежутком времени, в течение которого свободная женщина после развода или смерти мужа не должна вступать в половые отношения. Это правовое состояние женщины связано с необходимостью определения возможной беременности, что важно для установления отцовства. В зависимости от *мазхаба идда* колеблется от 4 до 20 недель (Боголюбов 1991: 89).

Относительно того, выходит ли вдова замуж в городах Дагестана, можно узнать из нашего полевого материала.

У лакцев г. Махачкалы спустя определенный срок вдова обычно выходит замуж. Ей даже рекомендуют выйти замуж, особенно, если она молодая. Вдова с детьми замуж обычно не выходит. У аварцев гг. Каспийск и Кизилюрт после оговоренного мусульманской религией срока (3 месяца и 10 дней) вдова может выйти замуж. Имеющая детей вдова замуж обычно не выходит, а если она нарушает это правило – ее осуждают. У азербайджанцев г. Дербент вдова выходит замуж редко.

Итак, как это видно, вдова через определенный, установленный шариатом, срок может выйти замуж. Однако вдова, имеющая детей, по этическим соображениям, замуж не выходит.

Установка памятника на могиле умершего. Исламские религиозные авторитеты запрещают как-либо отмечать могилу, хотя широко распространены надмогильные камни с именем покойного, датами его рождения и смерти, *айатами* из Корана (Резван 1991: 59). В соответствии с Шариатом, разрешено устанавливать надмогильные плиты на могилах с тем, чтобы люди знали, что это могила, и не ходили по ней, а также для того, чтобы можно было узнать могилу близкого человека (Сущность смерти 2009: 329). Устанавливать над могилой роскошную мраморную плиту порицается. Особенно порицается, когда на надмогильной плите рисуют или прикрепляют портрет, фотографию покойного (Сущность смерти 2009: 381).

В Дагестане принято в определенные сроки устанавливать на могиле покойного надмогильный памятник. В сельской местности мастера изготавливают его из местного камня. В последние десятилетия памятник заказывают в районных центрах, где имеются мастерские по их изготовлению. Как отмечают исследователи, в городе памятник изготовляли из известняка, гранита, мрамора и заказывали в специализированных мастерских. В советское время на нем изображали имя и фамилию покойного, дату его рождения и смерти, а нередко фотопортрет. Часто покойный, особенно на мраморных памятниках, изображался в полный рост. Последние четверть века стали ставить высокие и широкие надмогильные камни из гранита и мрамора, преимущественно черного цвета, с портретами, иногда с изображением на их задней части известных мечетей, *аятов* из Корана. В последние десять лет возвращается традиция устанавливать стелы без портретов (Мусаева 2017: 120).

Следует отметить, что устанавливать над могилой мраморную плиту, рисовать на ней портреты и прикреплять фотографии запрещено Шариатом, считающим этот обычай расточительством и уподоблением неверным (Сущность смерти 2009: 333).

О том, в какие сроки и из какого материала устанавливают в городах Дагестана надмогильный памятник, а также что на нем изображают, можно узнать из нашего полевого материала. Лакцы г. Махачкалы устанавливают памятник на могиле умершего на 40-ой или 52-ой день после похорон. Памятник заказывается из гранита или горного камня. Памятник из мрамора не устанавливают – это порицается. На памятнике указывают фамилию, имя, отчество, дату жизни и смерти. Фотографию покойного не устанавливают – это осуждается. В последний раз фото на памятнике устанавливали в 1993 году, да и то по завещанию покойной пожилой женщины.

Аварцы г. Каспийск устанавливают памятник спустя 1-2 месяца после похорон. Памятник заказывают в специализированных мастерских. На лицевой стороне памятника прикрепляют фотографию покойного (изображение лица в анфас, по плечи), дату рождения и смерти, чей он сын или дочь.

Аварцы г. Буйнакск устанавливают памятник на 40-ой день после похорон. Мраморный памятник не устанавливают. Помещать на памятнике фотографию умершего считается нежелательным.

Аварцы г. Кизилюрт устанавливают памятник на могиле умершего в день похорон, на 3-ий, 7-ой или 40-ой день. Обычно устанавливают памятник из гранита или местного песчаника. Состоятельные люди устанавливают памятник из черного мрамора. В Кизилюрте нет специализированных мастерских по изготовлению памятников, поэтому их заказывают в Султан-Янгиюрте, Зубутли-Миатли или Хасавюрте. На памятнике устанавливают фотографию покойного, вырезают дату его рождения и смерти и чей он сын (на русском и аварском языках). Умерший на фотографии изображается по плечи или по пояс, в полный рост – запрещено.

Аварцы г. Хасавюрт устанавливают памятник на могиле умершего на 7-ой или 52-ой день. Приобретаются памятники в специализированных мастерских, которые обычно располагаются вблизи кладбища. На памятнике высекаются даты рождения и смерти покойного и чей он сын или дочь. Фотографию покойного на памятниках с 2000-х гг. не устанавливают (чеченцы ее никогда не устанавливали).

У азербайджанцев г. Дербент памятник на могиле умершего устанавливается на 40-ой день после похорон. На памятнике указывают имя и фамилию покойного, его фотография (иногда в полный рост).

Итак, как это видно, твердо принятой даты установки памятника на могиле умершего в городах Дагестана нет: его устанавливают и в день похорон, и на 3-ий, и на 7-ой, и на 40-ой, и на 52-ой день или даже через 1-2 месяца после погребения. Памятники из дагестанского горного камня, гранита или мрамора заказываются в местных специализированных мастерских или приобретаются в других городах. Некоторые состоятельные горожане устанавливают памятники из мрамора, хотя это порицается в шариате. На памятнике обычно высекаются имя и фамилия покойного, даты его рождения и смерти, чей он сын или дочь, фотография (по плечи, по пояс или в полный рост). В постсоветский период многие горожане, видимо, под влиянием усилившихся позиций мусульманской религии, воздерживаются от установления на памятнике фотографии покойного или его изображения на нем.

Кормление душ умерших. Представления о свойствах души, нуждающейся в пище, питье, дарах, увеселениях и молитвах восходят к культуре предков (Басилов 1993: 166). В Дагестане в соответствии с религиозными традициями перенесен в город обычай кормления душ умерших запахом пищи. Как указывают в этой связи исследователи, как в прошлом, так и теперь в дни религиозных праздников и в каждый четверг (до 1 года) покойников поминают, раздавая соседям заупокойную милостыню (“долю умершего”). Души умерших принято также “кормить запахами”: выпекают лепешки и раздают их. С этой же целью на край печи кладут маленький кусочек нутряного жира или курдюка, посыпают щепотку муки и добавляют капелюку меда. Как только по комнате распространяется запах, открывают дверь и окна и sprыскивают горящий жир водой. Читают молитвы и просят Всевышнего, чтобы этот запах дошел до всех

когда-либо живших в этом доме умерших родственников. Верят, что запах от сжигаемых продуктов доходит до покойников (Мусаева 2017: 119).

О том, в какой форме существует эта традиция у горожан Дагестана, можно узнать из нашего полевого материала.

Лакцы г. Махачкалы верят, что душа покойного посещает свой дом в течение 40 дней после похорон, поэтому, чтобы она насытилась запахом пищи, каждый четверг на раскаленную сковороду кидают шепотку сахара или муки.

У аварцев г. Каспийск вплоть до 90-х гг. XX в. сохранялась традиция каждый четверг “кормить” души умерших, которые, по поверьям, являются в облике голубей. Для этого на сковородке поджаривали кусочек жира, чтобы “создать запах”, от которого, по общепринятому мнению, насыщались души умерших. Существует представление, что душа умершего каждый четверг посещает свой дом в надежде насытиться запахом пищи. Женщинам в этот день следует прикрывать волосы платком. В противном случае в этот дом не войдут ангелы, которые, как говорят, “боятся неприкрытых волос”.

Аварцы г. Буйнакск считают, что душа умершего приходит в дом в течение 52 дней после похорон покойника. Весь этот период, каждый четверг после полудня, на сковороду кидают кусочек старого жира, “чтобы этим запахом насытилась его душа”.

У горожан г. Хасавюрт принято каждый четверг в течение 52 дней (а иногда и до 1 года) после похорон выпекать *панкъл* (у аварцев), *чепелек* (у кумыков) и *чепал* (у чеченцев) – лепешки, поджаренные на топленом масле, и раздавать их соседям. В четверг же на раскаленную сковородку аварцы кидают кусочек жира, а чеченцы – кусочек масла, чтобы создать запах, от которого якобы насыщаются души умерших.

У азербайджанцев г. Дербент каждый четверг в течение 40 дней (а иногда и до 1 года) после похорон в доме покойного собираются его близкие родственники и соседи и готовят мясной суп *бузбаиш* и плов. После наступления 40 дней родственники покойного идут на кладбище и раздают там сладости и рис.

Итак, как это видно, в городах Дагестана сохранилась традиция кормления душ умерших запахом брошенных на раскаленную сковородку в каждый четверг в течение 40, 52 дней или даже до 1 года кусочков жира, масла, шепоток муки, меда или сахара.

Посещение могил умерших на кладбище. В соответствии с Шариатом, сунной для мужчин является сопровождение тела умершего на кладбище. Женщинам выходить и следовать за похоронной процессией является нежелательным (Сущность смерти 2009: 226). Теоретически женщины в исламской традиции не должны участвовать в похоронной процессии (Резван 1991: 58) – “Аллах проклял женщин, посещающих кладбища” (Сущность смерти 2009: 342). В соответствии с этим, женщины вместе с мужчинами на кладбище в Дагестане в день похорон не ходят. Они посещают кладбище отдельно от мужчин в другие – обычно сакральные для мусульман дни (пятница (Резван 1991: 68) и праздники (Ид ал-Адха (Резван 1991: 88-89) и Ид ал-Фитр (Резван 1991: 89)). Во время праздника Ид ал-Фитр принято посещать могилы предков. Люди,

в основном женщины много времени проводят на кладбищах, где раздают пищу беднякам, читают суры Фатиха (Резван 1991: 254), Йасин (Пиотровский 1991: 119).

У лакцев г. Махачкалы женщины ходят на кладбище отдельно от мужчин по пятницам. У аварцев г. Каспийск женщины ходят на кладбище по пятницам и на праздник Ураза-байрам (Ид ал-Фитр). У аварцев г. Буйнакск женщины посещают кладбище редко (“часто им показываться там нельзя”), в основном – на мусульманские праздники. У аварцев г. Кизилюрт женщины идут на кладбище на 7-ой день после похорон. В пути раздают встречным конфеты и печенья. В последние 10 лет женщины на кладбище ходят чаще, чем прежде, особенно, если они видели покойника (близкого родственника) во сне. У аварцев и чеченцев г. Хасавюрт женщины сейчас ходят на кладбище в пятницу до полуденной молитвы. У чеченцев женщины раньше вообще на кладбище не ходили. У азербайджанцев г. Дербент женщины ходят на кладбище на 40-ой день после похорон.

Итак, как это видно, посещение женщинами могил умерших ограничивается определенными днями: пятницей, 7-ым и 40-ым днями после похорон, а также в дни мусульманских праздников.

По мнению исследователей, традиция ходить на кладбище к родственникам в дни их рождения является сугубо городской (Мусаева 2017: 119). Как следует из нашего полевого материала, в последние годы обычай посещать могилы покойников в дни их рождения и смерти стал повсеместным в городах Дагестана. Аварцы г. Каспийск и лакцы г. Махачкала посещают могилы своих умерших родных в дни их рождения и смерти. Аварцы г. Кизилюрт и азербайджанцы г. Дербент посещают могилы своих покойников в дни их рождений. У аварцев г. Хасавюрт в день рождения покойника его родные раздают соседям заупокойную милостыню (*садакья*), а у чеченцев – его родственники собираются в доме умершего и читают “Ясин”. Аварцы г. Буйнакск могилы умерших в дни их рождений не посещают.

Итак, как это видно, в последние годы у горожан Дагестана появился обычай навещать могилы умерших в дни их рождения и смерти.

Одна из старинных традиций, перенесенных в город, является обычай посещать могилы умерших накануне и в дни мусульманских праздников. По пути на кладбище и при посещении могил принято раздавать встречным милостыню *садакья*. Лакцы г. Махачкалы накануне праздника “Ураза-байрам”, в так называемую “Большую ночь”, посещают могилы умерших родственников, сыпят на их могилы рис, кладут конфеты. Конфеты как *садакья* раздают и встречным по пути на кладбище. У азербайджанцев г. Дербент принято посещать могилы умерших родственников накануне праздника Ураза-байрам. Аварцы г. Кизилюрт посещают их накануне и в дни праздника Ураза-байрам, а аварцы г. Хасавюрт – накануне и в дни праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам.

Итак, как это видно, традиция посещать могилы умерших родственников накануне и в дни мусульманских праздников и раздачи при этом милостыни *садакья* существует во всех городах Дагестана.

Заключение. Изучение похоронно-поминальной обрядности горожан постсоветского Дагестана привело нас к следующим выводам и общениям. Несмотря на идеологический пресс и гонения в советский период, влияния в последние десятилетия глобализации, в них по-прежнему доминируют мусульманские религиозные установления. Они проявляются в строгом регламенте похоронного ритуала, руководстве им мусульманским священнослужителем, языке богослужения, сроках и порядке траура и поминок, предпочтении хоронить на кладбище в родовом селении, проведении обряда “зикр”, раздаче заупокойной милостыни “садакья”, оформлении надмогильного памятника по определенным стандартам, посещении могил умерших на кладбище в сакральные для мусульман дни, накануне и во время религиозных праздников.

В советское время появилась ограничиваемая сейчас традиция устанавливать на памятнике фотографию покойного. К отрицательным моментам похоронной обрядности следует отнести возрастание обременительных для родственников покойного расходов, связанных с похоронами и поминками. Эти расходы в определенной степени смягчаются оказываемой родственниками и друзьями умершего материальной помощью.

Несмотря на доминирование в похоронном ритуале мусульманских религиозных правил, в нем все еще проявляются следы прежних верований. К ним следует отнести сохранившиеся и в городе, основанные на сновидениях, приметы о скорой смерти, о внешних ее признаках, а также представления о легкой и тяжелой смерти; о том, что означает то обстоятельство, если человек умер с открытыми глазами; о том, как из человека выходит душа и сколько дней она остается у тела человека; принимаемые родственниками покойника сразу же после его смерти меры религиозно-профилактического характера; этика оплакивания и существующие на этот счет запреты; традиция передавать вести с покойником ранее умершим; обязательность в составе поминальной пищи ритуальной мучной халвы; кормлении душ умерших запахом брошенных на раскаленную сковороду продуктов; обычае отпускания бороды мужчинами и ношения темной траурной одежды женщинами в знак траура; ограничении посещения женщинами кладбища; обычае прижизненных поминок.

К новым, появившимся в городе, обычаям следует отнести процедуру обильного кормления разнообразной пищей пришедших на соболезнование и поминки, одаривание продуктовыми наборами участвовавших в “зикре” и пришедших на соболезнование, отмечать дни рождения и смерти умершего.

Следует отметить, что у горожан Дагестана нет строго определенных сроков проведения обряда “зикр”, поминок, соблюдения траура и установки надмогильного памятника. Они проводятся в различные дни.

Итак, можно констатировать, что похоронно-поминальные обряды горожан Дагестана в постсоветский период имеют синкретический характер и представляют собой синтез господствующих мусульманских религиозных канонов, некоторых традиционных верований и новых обычаев. Как нам кажется, этот синтез был обусловлен как внешними (глобализация), так и внутренними (усиление позиций ислама) причинами, а также живучестью традиционных верований.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Акимушкин О.Ф. (1991), “Зикр”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С. М. Прозоров, Москва.
- Алигаджиева З.А. (2012), *Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX начале – XX в.*, Махачкала.
- Али-заде А.А. (2007), “Зикр”, *Исламский энциклопедический словарь*, Москва: s.v.
- Алимова Б.М./Ибрагимов, М.-Р.А. (2016), “Новые тенденции в развитии семейной обрядности народов Дагестана”, *Вестник Института истории, археологии и этнографии*, Махачкала, № 2 (46): 69-79.
- Басилов В.Н. (1993), “Предков культ”, *Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов*, вып. 5, Москва: 63-167.
- Боголюбов А.С. (1991), “Васийа”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С. М. Прозоров, Москва: s.v.
- (1991), “Идда”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С. М. Прозоров, Москва.
- (1991), “Садака”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С. М. Прозоров.
- Булатов Б.Б./Гашимов, М.Ф./Сефербеков, Р.И. (2004), *Быт и культура табасаранцев в XIX – XX веках*, Махачкала.
- Волков Н.Г./Джавахишвили, Г.Н. (1982), *Бытовая культура Грузии XIX-XX веков: традиции и инновации*, Москва.
- Гаджиев Г.А. (1980), “Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин”, *Семейный быт народов Дагестана в XIX-XX вв.*, Махачкала: 29-46.
- Грачева Г.Н. (1993), “Погребальный культ”, *Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов*, вып. 5, Москва: 154-158.
- Ибрагим Т.К./Сагадеев А.В. (1991), “Рух” *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С. М. Прозоров, Москва: s.v.
- Краснодембская Н.Г. (1993), “Приметы”, *Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов*, вып. 5, Москва: 167-168.
- Кузнецова В.П. (1991), “Причитания”, *Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов*, вып. 4, Москва: 105-106.
- Мусаева М.К. (2017), “Похоронно-поминальная обрядность народов Дагестана в современных городских условиях”, *Вестник Института истории, археологии и этнографии*, Махачкала, № 4 (52): 112-121.
- Пиотровский М.Б. (1991), “Джаханнам”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С. М. Прозоров, Москва: s.v.
- (1991), “Йа Син”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С. М. Прозоров, Москва: s.v.
- Пчелинцева Н.Д./Соловьева Л.Т. (2016), “Этнокультурные традиции и семейно-родственные взаимоотношения в полиэтничных районах Грузии”, *Народы Кавказа: этнокультурные традиции и модернизация: Научный сборник, посвященный памяти Г.А. Сергеевой*, Москва: 91-111.
- Резван Е.А. (1991), “Джаназа”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Прозоров, Москва: s.v.
- (1991), “Джума”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Прозоров, Москва: s.v.
- (1991), “Ид ал-Адха”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Прозоров, Москва: s.v.
- (1991), “Ид ал-Фитр”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Прозоров, Москва: s.v.

- (1991), “Ал-Кибла” *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Прозоров, Москва: s.v.
- (1991), “Фатиха”, *Ислам: энциклопедический словарь*, отв. ред. С.М. Прозоров, Москва, s.v.
- Сущность смерти и похоронный обряд: По мазхабу имама аш-Шафи‘и: Учебное пособие для студентов теологических и философских специальностей* (2009), Махачкала.
- Токарев С.А. (1993), “Сновидения”, *Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов*, вып. 5, Москва.
- Толстая С.М. (2009), “Поминки”, *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т.*, под общ. ред. Н.И. Толстого, “Международные отношения”, т. 4, Москва.
- Халидова О.Б./Сефербеков Р.И. (2018), “Процессы реисламизации в постсоветском Дагестане: проблемы и особенности (первая половина 1990-х гг.)”, *Вестник Кемеровского государственного университета*, № 3: 64-69.
- Штернберг Л. Я. (1901), “Траур”, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*: в 86 т. (82 т. и 4 доп.), т. XXXIII: 732-735.
- (1936), *Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции*, Ленинград.
- Эльмурзаева, А.Д. (2008), *Обычай взаимопомощи у народов Дагестана в XIX – начале XX в.*, Махачкала.
- Энциклопедия суеверий* (1995), сост. Э. и М.А. Рэдфорд, Е. Миненок, Москва.

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОЕ ВЕРХОВНОЕ БОЖЕСТВО *ТЭНГРИ* В АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Шушаник Айвазян

Институт востоковедения Российско-Армянского Университета, Ереван

Abstract

The article presents a general overview of the data on the early religious beliefs of Turco-Mongolian peoples, found in the Armenian mediaeval sources predominantly of the X-XIII centuries. Against the background of the scarcity of materials about the pre-Islamic and pre-Buddhist beliefs of the Turco- Mongols, the information reflected in Armenian historiography appears to be of utmost importance.

Keywords: *Religion of Turco-Mongols, Tengri, Turco-Mongols in Armenian Sources*

Аннотация

В статье дается общий обзор данных о религиозных верованиях тюрков и монголов, засвидетельствованных в средневековых армянских источниках преимущественно X-XIII веков. На фоне скудости материалов о доисламских и добуддийских верованиях тюрков и монголов, сведения, отраженные в армянской историографии, имеют большое значение.

Ключевые слова: *Древняя религия тюрков и монголов, Тэнгри, армянские источники о тюрко-монголах*

Религиозные верования тюрко-монгольских народов, отмеченные элементами анимизма, тотемизма и шаманизма, обычно определяются термином “тэнгрианство”. У древних тюрков вселенная считалась доменом 17 божеств, а по монгольской традиции – 99 богов, и все они расположены на многоступенчатых сферах Вселенной. Тэнгри же – по представлениям и тюрков, и монголов – небесное начало, создатель жизни на земле и правитель Вселенной (Безертинов 2004: 76). Название верховного божества тюрко-монгольских народов звучит в древнетюркском языке как *Täŋri* (“небо; бог; божественный”) (Gabain 1950: 340), *Täŋri Babai* (“Бог дед”) (Радлов 1905: 1047), *Täŋrilik, Täŋirlik* (“место почитания Тэнгри”) (Gabain, *ibid.*), а в монгольском языке *Тэнгэр* – “Вечно Голубое Небо”, которое олицетворяет бога-творца (Лувсандэндэва и др. 2001: 696).

Первоначально, согласно древнетюркской традиции, вместе с Землей (*Yer Sub*) Тэнгри составлял диалектическое единство, олицетворяющее одновременно некий дуализм, хотя, в этом двуединстве роль *Täŋri* определялась как главенствующая. В орхонских надписях VII-VIII вв. Тэнгри обозначен как единственный бог, то есть отраженная в этих надписях религия фактически имела монотеистический характер. Данная теория подтверждается источниками более позднего периода, датированными XIII веком, периодом создания монгольских ханств. Вечно Небо или Вечно

Голубое Небо (*Munkh Khukh Tengri*), которое и обозначало у монголов бога, часто фигурировало в письмах монгольских правителей (Письма Гююк Хана и Аргун Хана).

Прямых источников для изучения ранних религиозных представлений тюрков и монголов, к сожалению, нет: единственным достоверным документом, содержащим релевантные сведения по данному вопросу, остается “Сокровенное сказание монголов”, в котором рождение Чингисхана приписывается велению Тэнгри (de Rachewitz 2006: 1). Далее только в уйгурской версии Огуз-Наме (Радлов 1893: 21-22) можно найти сведения о древних верованиях тюрков, но Тэнгри здесь не упоминается. По сути, главным источником наших сведений о верховном божестве все же остаются древнетюркские надписи, в которых Тэнгри неоднократно упоминается как верховный бог, создатель мира, а ханы – как его посланники на земле. Ср., например: *türk budun jitmäzün, mäjin joluk ärmäzün mäjin üzä mäñri mär ärmic* – “Тюркский народ не умрет, не пропадет, ибо Тэнгри велел так наверху” (Малов 1951: 8); *mäñri-mäg mäñri jaratмыш түрк билг(ä) каган сабым* – “Вот мое слово, созданного богом, богоподобного Билге Кагана” (там же: 8); *Üzä таңри ыдук jär суб* – “Ни небо выше, ни святая родина, ни земля внизу” (там же: 9)

Из иноязычных источников наибольший интерес с этой точки зрения представляет “Хронология” Михаила Сирийца, патриарха Сирийской Православной Церкви (1166-1199). Он довольно подробно описывает веру в Тэнгри, особо подчеркивая его в некотором роде монотеистический характер. При этом, он считает, что почитание Тэнгри не превратилось в религию, поскольку ни один пророк не проповедовал среди них (Mik‘aël Asogi 1871: 395). Тем не менее, наиболее ценными, с точки зрения содержащихся в них разнородных сведений о тюрках и монголах, остаются армянские средневековые источники.

В “Истории страны Алуанк” Мовсес Каланкатвази, армянский автор VII века, сочинение которого в X веке продолжает Мовсес Дасхуранци, довольно подробно описаны верования тюрков. Утверждается, что бога кочевники называют “Тэнгри”, а их обычаи и быт отличаются богопротивными чертами.

Интересно, что Мовсес Дасхуранци отождествляет Тэнгри с зороастрийским Аспандиатом, одним из семи “святых бессмертных”, созданных Ахура Маздой. Он пишет: *Noynpēs skay umemñ vayragi ančorñwoy jiaxorov zohiwk paštōn matučānein kardalov nma Tāngri-xan Astuac, orum parsikk‘ Apsandiatn kočēñ. Na ew zorotāndost hratesak šantičñ čaytmuns ew zetērakez ayrecūms, te ayl inč niwtenic joneal imn, zna i paštōn areal nuireal kwar Astucoy hamarein.* (Kalankatuaci 1983: 240) — “Если громогласное огненное сверкание молнии, обжигающее эфир, поражало человека или другое животное, то они считали, что это жертва, посвященная богу Куару, и служили ему. И еще почитаемому ими идолу какому-то, огромному и безобразному богу Тангри-хану, которого персы называют Аспандиат, приносили в жертву коней на кострах.” (Смбатян 1984: 169,170).

Дасхуранци, говоря о Тэнгри, упоминает так же Kwar Astucoy “Бога Квар” и пишет, что он, подобен молнии, огню и человеку одновременно, и они (тюрки)

поклоняются и приносят ему дары. Кляшторный (2006: 315) считает, что Куар – бог “молний и эфирных огней”, цитируя Хеннинга, который полагал, что в имени Куар заключено понятие *xwar* – “солнце” на среднеперсидском (W.B. Henning, apud Dowsett 1961: 156, fn.1). Поклонение богу Куару (богу-Солнцу) было широко распространено среди скифо-сарматских и сармато-аланских сообществ, у которых этот культ переняли на Кавказе гунны.

Историк XIII века Григор Акнерци в своей “Истории нации лучников”, более известной как “История Татар” (Акнерци 1974) представляет ценную информацию об образе жизни, обычаях и верованиях тюрко-монгольских народов. В частности, Акнерци пишет о причудливых перипетиях монголов на пути обретения своей религии. Они, как считает автор, раньше поклонялись солнцу, но потом покаялись и склонились к единобожию и стали почитать “Создателя земли и неба Тэнгри” и поклялись подчиниться его законам. Последний же, внемля просьбам народа, наградил монголов подарком в виде Чингисхана. Акнерци пишет: *Ew paštōn inč or unin bayc miayn patkers taleay. Zortakawin krein ynd inkneans i pets kaxardutean. Bayc ənd aregakn zarmanayin, orpes ynd zorutiwn inč astuacayin. Ew apa yankarčaki ušaberealq, yoyj nelealq i tšwarakan ew atqat kenacn, kočecin yognutiwn zastuac zararičn erkni ew erkri. Ew uxtecın nma uxt mec kal i hramans nora. Oroy erewéal hreštak hramanawn astucoy i kerparans oskepetur arcwoy, ew kočécél idzayn ew i barbarn nwcín lezui zglxaworn nočá, oroy anunn asiwr čankyz....*” (Акнерци 1974: 80) - “У них не было никакого богослужения, а были какие-то войлочные идолы, которых они до сих пор переносят с собою для разных волшебств и гаданий. В то же время они удивлялись солнцу, как какой-то божественной силе. Когда они изнурены были этой жалкой и бедственной жизнью, их осенила внезапно здравая мысль: они призвали себе на помощь Бога, Творца неба и земли и дали ему великий обет – пребывать вечно в исполнении Его повелений. Тогда, по велению Бога, явился им ангел в виде ангела златокрылого, и, говоря на их языке, призвал к себе их начальника, которого звали Чангыз” (Патканов 1871: 4).

В данном отрывке Акнерци описывает рождение Чингисхана как божественное знамение, о котором оповестил посланный богом ангел. Такой же фрагмент есть в “Сокровенном сказании монголов” (de Rachewitz, *ibid.*)

Далее Акнерци описывает как монгольские племена поклялись любить друг друга, не прелюбодействовать, не лжесвидетельствовать, не воровать, не клеветать и уважать старых и бедных: *ew na erteal kacéal handēp arcuakerp hreštakin heřagoyns ew i bacéay ibrew netənkeč mi. ew apa arcıwn əst nočá lezuin asac zamenayns hramanayealsn Astucoy: ew ays ē ōrēnkñ Astucoy, or eleal ē i nosa, zor anuaneal en iwreanqn iasah. Arajin ays or siren zmimeans. ekrord mi šnal, mi golanal, mi sut vkayel, mi zoq matnel, patuel zcers ew zalkats: Ew ete gtci i nosa aypisi melanac, spancin gorcolkn melacn* (Акнерци, *ibid.*) – “Этот последний пошел и остановился перед ангелом в виде орла, на расстоянии брошенной стрелы. Тогда орел сообщил им на их языке все повеления Божии. Вот, эти божественные законы, которые он им предписал и которые они на своем языке

называют *ясак*: во-первых, любить друг друга; во-вторых, не прелюбодействовать, не красть, не лжесвидетельствовать, не быть предателями, почитать старых и нищих; и если найдется между ними кто либо, нарушающий эти заповеди, таковых предавать смерти” (Патканов, там же).

Автор XIII века Киракос Гандзакеци в своем труде “История Армении” поведал нам очень интересные сведения о монголах. В 1234г. в Тавуше он был захвачен войсками Молара Нойона и оставался заложником в течение нескольких месяцев, прослужив ему в качестве переводчика в дебатах военачальника с армянами. При этом он приводит интересные материалы, имеющие лингвистическое значение. Его список монгольских слов - важный источник по тюрко-монгольской исторической диалектологии. Он пишет: *Ayl ew xosk' noc' a xžakank' ew ancanot' k' i menj. k' anzi koč' ěin zanun astucoy Tangri, ew zmard ere, haran ew zkin eme, apji...., ew zerkink' gogay* (Ganjakeci 1961: 271) – “Язык их дик и непонятен нам, ибо бога они называют Тангри, человека – эрэ, аран, женщину – эме, апджи..., небо – гога” (Ханларян 1976: 173).

Тем не менее, ценность труда Гандзакеци – больше в описании религиозного мира монголов. Как священнослужитель, Гандзакеци задается вопросом, является ли этот бог (монголов) тем же Богом, что у христиан: он не знает ответа, и этого не знают монголы: *Ew paštōn inč or goyr ar' nosa, kam erkrapagut' iwn, bayc' stēp zanun astucoy yišēin yamenayns iwr. zays tē zĚēn astucoy gohanayin, ew kam tē zayl omn astuac koč' ěin–mek' oč' gitemk', ew oč' ink'yank' ews. Bayc' sovorabar zays asēin: zark' ayn iwreanc' azgakič' astucoy. zerkins areal astucoy iwr bažin ew zerkirs tueal xalanin. zi asēin zČangz lann, žhayr xalanin, oč' cneal i sermanē arn, ayl loys imm ekeal yanerewut' ic', ew mteal ənd erd tann, ew asac' eal morn, tē: “Yasjir ew cnc' is ordi ink' nakal erkri* (Ganjakeci 1961: 272) – “У них нет богослужения, они не поклоняются (никому), но божье имя упоминают часто, при любом случае. И мы не знаем, воссылают ли они хвалу богу существу или призывают другое божество, да и они тоже не знают. Но обычно они рассказывают вот что: государь их – родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю хакану. Говорили, якобы Чингис Хан, отец хакана, родился не от семени мужчины, а просто из невидимости появился свет и, проникнув через отверстие в кровле дома, сказал матери (Чингиса): Ты зачнешь и родишь сына, владыку земли” (Ханларян 1976: 172-173).

В целом, армянские авторы дают объективную картину того, что видели сами в среде тюрков и монголов: будучи в большинстве своем священнослужителями, они, тем не менее, старались проникнуть в суть религиозного мира язычников и отразить не столько собственный критический взгляд в свете христианского вероучения, сколько передать увиденную реальность.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Кляшторный С.Г. (2006), *Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии*, Санкт-Петербург.
- Лувсандэндэва А. и др. (2001), *Большой академический монгольско-русский словарь*, Москва.
- Малов С.Е. (1959), *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии*, Москва-Ленинград: 8, 10.
- Мовсэс Калакнкатуаци (1984), *История страны Алуанк*, пер. с древнеармянского Ш.В. Смбатяна, Ереван.
- Радлов В.В. (1893), “Къ вопросу объ уйгурахъ”, из предисловия къ изданию *Кутадгубилига В.В.Радлова, приложеніе къ LXXII-му тому записокъ императорской Академии наукъ*, Н. 2, Санкт-Петербургъ.
- Радлов В.В. (1905), *Опыт словаря тюркских наречий*, том III, часть 1, Санкт-Петербург.
- Патканов К.П. (1871), *История монголов инока Магакии, XIII века*, Санкт Петербург.
- Ханларян Л.А. (1976), *Киракос Гандзакеци, История Армении*, Москва: 312.
- Abaev N. (n.d.) *Tengrianstvo as National and State Religion of the Turko-Mongolian People of Internal Asia*, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/155247>.
- Dowsett C.J.F. (ed.) (1961), *The History of the Caucasian Albanians*, London.
- von Gabain A. (1950), *Alttürkische Grammatik*, Leipzig.
- Grigor Aknerc'i (1974), *Patmut' iwn T'at'arac'*, Erusałem: 80.
- Movsēs Kałankatuac'i (1983), *Patmut' iwn Aluanic' ašxarhi*, k'nnakan bnağirə ev neraćut'yuna V. Ařak'elyani, Erevan.
- Kirakos Ganjakec'i (1961), *Patmut' iun Hajoc'*, ašxatasirut'yamb K.A. Melik' Ohağanyani, Erevan.
- Mik'ayēl Asori (1871), *Žamanakagrut' iyn*, Erusałem.
- de Rachewitz I. (2006), *The Secret History of the Mongols*, vol. 1, Leiden-Boston.

ЕВРЕЙСКОЕ ПРИСУТСТВИЕ В ЮЖНОМ ПРИКАСПИИ

ПО ДАННЫМ ТОПОНИМИИ

Гарник Асапрян

Институт востоковедения Российско-Армянского университета, Ереван

Abstract

The Jews were an integral part of Iran's demography from at least the 8th century B.C. They used to live in closed communities predominantly in the urban centres. However, rural settlers among the Iranian Jewry also constituted a considerable number. The article is devoted to the identification of place-names (village-names) in the South Caspian region with the obvious Jewish affiliation.

Keywords: *Jews in Iran, Jews in the South Caspian, Jewish Toponymy in Iran*

Аннотация

Евреи всегда были неотъемлемой частью иранской демографии – по крайней мере, как традиционно считается, с VIII века до н.э. Они жили закрытыми общинами преимущественно городского типа. Однако, и в сельской среде евреи составляли значительное число. Статья посвящена идентификации названий деревень в Южном Прикаспии, имеющих явную еврейскую аффилиацию.

Ключевые слова: *Евреи в Иране, евреи в Южном Прикаспии, еврейская топонимия Ирана*

Евреи всегда были неотъемлемой частью иранской демографии – по крайней мере, как традиционно считается, с VIII века до н. э. Закрытые еврейские кварталы присутствовали во многих крупных городах Ирана, таких как Исфахан,¹ Кашан, Язд, Хамадан и Мешхед, но, по сути, евреи жили везде, в том числе и в северных провинциях – в Атурпатакане (Атропатене), Гиляне, Мазандаране и Горгане. Подавляющее большинство евреев жило в урбанистических центрах – больших и малых, однако, и в сельской местности, судя по всему, их было немало. К последним относятся, в частности, эмигрировавшие в Израиль в конце 40-х–начале 50-х годов прошлого века “курдские евреи” (Kurdish Jews), которые жили на северо-западе Ирана – в курдоязычном ареале – и в соседнем Ираке, и которых курды называли *jū* или *jūlaka*.

В прикаспийском регионе евреи также предпочитали городскую среду – города Казвин, Ардабиль, Табриз, Решт, Энзели, Лахиджан, Сари, Бабол, Горган и т.д. Тем не менее, судя по выявленным нами топонимам, они жили и в деревнях. Вот несколько примеров, указывающих на еврейское присутствие в сельских районах Прикаспия и в Южном Хорасане:

¹ В отдельные исторические периоды присутствие евреев в городе было настолько выражено, что Исфахан в шутку называли *Yahūdīyūe*.

- *jīd* (جيد) в Намине (Ардабиль);
- *Koīd* (كجيد) в Амлаше (Гилян);
- *Mošā'-jīd* (مشاع جيد) в шахрестане Табас (Южный Хорасан).

Слово *jīd* “еврей, иудей” в неосложненной форме отмечено только в первом названии, остальные – сложные образования: с *ko*, из *kōy* “деревня; квартал; улица” (ср.-перс. *kōy*, совр. перс. *kūy* “тж.”, *kūča* (< **kōy-čak*) “переулок, улица”, тал. *kūža* “квартал”) и с араб.-перс. *mošā'* “кондоминум, земля общественной собственности”. По значению в первом случае это – “еврейская деревня, квартал”, во втором – “участок земли, принадлежащий евреям, еврейская земля”.

Что касается самого термина *jīd*, то это обычное обозначение евреев в Исфахане и области (ср. *jīdī* “диалект евреев”); оно встречается также в формах *jūd* и *zīd*, являясь адаптацией общего названия евреев в Иране (часто с пейоративным оттенком) *jūhūd* (*johūd*).² По форме *jīd* очень похоже на славянское слово “жид” (русск., укр.; чешское и польское *žid* и т.д.), но это случайность, ибо последнее восходит к итальянскому *guido*, из латинского *judaeus*. Армяне области Фрейдан, недалеко от Исфахана, наряду с обычным *hrea(y)*, называли евреев *ǰəfut/ǰəhud* (мн. число *ǰəftəner/ǰəhudni*).

Термин *čufut* (*šifut* или *šufut*), означающий “еврей” в некоторых тюркских диалектах, в частности в татарском, восходит к согдийскому *sxwd/δ* (*šaxūd*). Как отрицательный этнический ярлык он проник на Балканы через османско-турецкий (ср., например, греч. *τσιφώτις* “еврей”). Армянское класс. *hrea(y)* отражает, по-видимому, парф. *(*yi*)*hūd(ya)*. От армянского идет и груз. *urya*, а *ebraili* в том же значении – от греч. *ἑβραῖος* (*hebraios*), которое в позднем византийском произношении породило русск. *еврей*; в арабском – *ibrīyū*.

Указанные выше топонимы, по сути, продукты местной языковой среды, как, впрочем, и *Jādān* (جادان), возможно, из **jūhūdān* (а, скорее, из **jīdān* или **judān*), в районе Пиркух шахрестана Сияхкал, а также *Yahūdī-mahālle* (يهودی محله) (“еврейский квартал”) в самом городке Сияхкал провинции Гилян.

Сами евреи свои поселения по обыкновению называли именами из Библии или терминами из религиозного обихода. Удалось идентифицировать следующие названия, засвидетельствованные главным образом в шахрестане Сияхкал (*Siyāhkal*).

- *Līye* (ليه) – в дехестане Пиркух. Ср. Лия (Leah), старшая дочь Лавана, сестра Рахили, первая жена Иакова.
- *Mīkāl* (میکال) – в дехестане Дейламан. По имени архангела Михаила.
- *Šalmān|Yeršalmān* (یرشلمان/شلمان) – там же. Очевидно, из усеченной формы Иерусалима (*Yerušalāyim*), то есть *Šalom|Šalem* или *Yeršalo/em*; *-ān* – суффикс места, по аналогии с *Deylamān* и т.д.
- *Mūšā* (موشا), а также *Gāleš-Mūšā* (گالش موشا) – там же. Вероятно, тут жили и галешы. По имени Пророка Моисея, *Móše*. Конечное долгое *-ā* – по аналогии с араб.-перс. *Mūsā* (موسی).

² Ранняя форма – *yahūd(i)*; но политкорректный термин для называния евреев в Иране – *kalīmī*, также *banī Esra'īl* “сыны Израилевы” в, так сказать, “ученых кругах”, среди духовенства и т.д.

- *Latre* (لتره) – деревня на западном берегу реки Полруд. Произносилось, видимо, как *Letore* или *Latore*. Письменное отражение топонима, при уже отсутствии еврейского населения, привело в дальнейшем к разночтениям. Судя по всему, из сочетания типа *gešer le Torah* “путь в Тору”.
- *Efram(a)jān* (افرمانجان) – деревня на расстоянии восьми километров к югу от города Рудсар; называлась также *Yahūdīyue*, по имени пророка Ефрема (*Efrayim*) в Книге Бытия. Читается и как *Aframajān* или *Afarmajān*. Суффикс *-jān* – по аналогии с *Lāhijān*, *Lārījān* и т.д.

Ранние поселения евреев на южных берегах Каспия существовали, судя по всему, еще до прихода арабов. Более поздние волны еврейского проникновения в эти края датируются примерно первыми десятилетиями XVIII века. Судя по обозначению *jīd*, местом исхода этих миграционных волн был Исфахан; миграция заключалась в поэтапном передвижении через Казвин и Табриз в Гилян, преимущественно в горные районы этой провинции – Сияхкал и Дейламан, где и отмечена большая часть рассмотренных нами еврейских топонимов. Трагическая в целом история еврейского переселения в Гилян, постоянные преследования и погромы, частые вынужденные переходы с одного места в другое и т.д., вплоть до Конституционной Революции 1905-1907гг., живо описаны в последней книге покойного гилянского интеллектуала Афшина Партова (см. Partou 1394/2015: 125 и сл.).

На каком языке говорило еврейство южнокаспийского региона? Скорее всего, на местных разновидностях еврейско-персидского, на языке евреев исфаханского региона, принадлежащего к северо-западной группе западноиранских диалектов, как и весь центральный диалектный массив. Несколько примеров из языка джиди (*jīdī*) однозначно указывают на его “мидийскую” природу. Ср. *ār(čt)* “ручная мельница” (< др.-иран. *ārθra-*, перс. *ās*), *ōvīr* “беременная” (< др.-иран. **ā-puθra-(tanū-)*, ср.-перс. *āpus(tan)*, перс. *ābistan*), *pīr* “сын, мальчик” (< **puθra-*, перс. *pu(sar)*), *jan* “жена, женщина” (< **janī*, перс. *zan*), *ye* “ячмень” (< **yawa-*, перс. *jav/jou*) и т.д. Как и почти все еврейско-персидские диалекты, джиди отличается архаичностью лексики, что свойственно в целом языкам закрытых сообществ. Ср., например, наличие в словаре джиди такого редкого слова как *keze* “дом”, в абузейдабади и проч. *kāza* “место горных (каменных) козлов на горе” (Asatrian 2011: 230), согд. *k'z'kh (kāzē)* “хижина” (этимологию см. Schwartz 2008: 286). Вообще, джиди один из типичных диалектов, называемых обычно *Rājī* (в иранской традиции) или “мидийскими” (по определению Э. Яршатера), а иногда и обобщенно – центральными (почти исчерпывающий лексикон этих диалектов см. Asatrian 2011).

Те группы переселенцев-евреев, которые долго оставались на одном месте, могли, конечно, говорить и на гиляки (гилянском), как в Лахиджане, но, все же, межобщинным языком выступал только джиди, а языком внешнего общения – персидский. В Намине (Ардабиль), где малочисленная еврейская община жила почти вплоть до Исламской Революции 1979 года, наряду с еврейско-персидским

и стандартным персидским, использовались талышский и местный тюркский диалект.

Более детальное рассмотрение прикаспийской топонимики, уверен, может существенно увеличить число названий поселений, несущих следы еврейского присутствия в регионе – по всему Атурпатакану, вдоль южной полосы Каспия и до Хорасана.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Asatrian G. (2011), *A Comprehensive Vocabulary of Central Iranian Dialects*, Tehran.
Partou A. (2015), *Siyāhkal: Dīdār-e pāydār*, Rasht: 1394.
Schwartz M. (2008), “Iranian *L, and Some Persian and Zaza Etymologies”, *Iran and the Caucasus*, vol. 12 (2), Leiden-Boston: 281-287.

КАЛАКОБА: ТОРЖЕСТВО РЫНКА

Ерванд Маргарян

Институт гуманитарных наук Российско-Армянского университета, Ереван

Abstract

The market was the quintessence of Tiflis. The life of the city was built around it. It was not so much the Georgian Royal court or the administration of the Russian provincial authorities that determined the face of Tiflis, but the market. Therefore, the market is the main character of our article. It left an indelible imprint on the mentality of the citizens inextricably linked with the market, those who lived around it and thanks to it. The market determined the fate of the city, its history and culture.

Keywords: *Tiflis, Market, Armenian Bazaar, Tatar Maidan, Dukhans, Kinto, Karachokheli, Mushi, Thieves, Beggars*

Аннотация

Рынок – квинтэссенция Тифлиса. Вокруг него строилась жизнь города. Не столько грузинский царский двор или администрация русских губернских властей определяли лицо Тифлиса, сколько рынок. Поэтому рынок – герой нашей статьи. Он наложил неизгладимый отпечаток на менталитет горожан, неразрывно связанных с ним, жившим вокруг него и благодаря ему, определил судьбы города, его историю и культуру.

Ключевые слова: *Тифлис, рынок, Армянский базар, Татарский Майдан, духаны, кинто, карачохели, муши, воры, нищие*

*“Выгодно купить, выгодно продать,
чтоб поменьше дать и побольше взять”.*

А. Цагарели

“Между *материальной жизнью* (в смысле самой элементарной экономики) и экономической жизнью располагается поверхность (их) контакта. Это не сплошная плоскость, контакт реализуется в тысячах неприметных точек – рынках, ремесленных мастерских, лавках... Такие точки суть одновременно и точки разрыва: по одну сторону лежит экономическая жизнь с ее обменов, деньгами, с ее узловыми точками и средствами более высокого уровня – торговыми городами, биржами и ярмарками, по другую – *материальная жизнь*, неэкономика, живущая под знаком неотвязно ее преследующей самодостаточности” (Бродель 1988: 5). Характерная деталь – в грузинском языке *калакоба* означает *торжище* (Асатуян 1979: 543), *ярмарка*, в наши дни так называется *городской праздник*, что свидетельствует о тождестве двух таких понятий, как *город и торговое место (рынок)*. И действительно, рынок – квинтэссенция старого Тифлиса, социальное пространство, где встречались материальная жизнь и неэкономика. Не случайно, большинство путешественников начинало свое знакомство с городом

именно с рынка – сердца Тифлиса. Именно здесь, на рынке, ежедневно и ежечасно разыгрывалась драма городской жизни. Именно здесь ощутимее, чем где-либо, можно было проследить изменения, происходящие в городе на всех уровнях человеческого бытия.

Начнем с армянского базара¹ (совр. *Шуа базари*), который, как и Татарский майдан, сформировался еще в средние века. Он представлял собой два параллельных ряда кирпичных, одноярусных лавок высотой в 2–3 метра, возвышающихся едва на полметра от земли; внутри они были поперечно перегорожены на две половины – переднюю, где выставлялись образцы предлагаемого товара, со стоящим над ним торговцем, и заднюю, где размещался основной товар.² На ночь лавки запирались деревянными щитами. Хозяева ревностно оберегали свои лавки и как могли продлевали их существование. Порой казалось, вот-вот рухнет от ветхости одна из них, но рачительный хозяин подпирал и укреплял ее самыми невероятными способами.³

В верхней части базара преобладали фруктовые лавки, в которых, вперемежку со свежими и сушеными фруктами и грудями овощей, разными сортами орехов и фисташек, душистой зеленью, можно было встретить подвешенные графины с маслом (Бакрадзе/Берзенов 1870: 108-109). Армянский базар состоял не только из продовольственных лавок. Он, к тому же, был нагромождением целого ряда мастерских, где работали ремесленники разных специальностей – серебряных дел мастера, кожевенники, цирюльники, булочники, духанщики и т. д. Названия улиц красноречивы – Грязная, Угольная, Серебряный ряд, Ватный ряд, Башмачный ряд, Винный ряд, Обжорная, Темный ряд, Гостиный ряд (бродя по этим экзотическим улочкам современного Тбилиси, давно переименованных в честь новых героев Грузии, с сожалением вдруг обнаруживаешь, что новые жильцы и не подозревают о том, как назывались улицы, переулки и тупики прежде и что они имеют свою историю, из которой складывается биография города).

Столь плотное и компактное расположение мастеровых людей, занимающихся одной или смежными специальностями, объясняется тем, что территория данного ряда

¹ Д. Бакрадзе и Н. Бердзенишвили не без основания считают, что “Армянский базар правильнее было бы назвать персидским”. Замечание справедливо, но не потому, что там торговали персы (в XIX–XX вв. здесь уже невозможно было встретить ни единого перса), а потому, что подобные базары можно было встретить в Исфахане, Тавризе, Герате и других городах Востока (Бакрадзе/Берзенов 1870: 104).

² Александр Негри, советник русского посольства, в своих дневниках (1816–1817 гг.), отмечал: “Тифлис – резиденция главноначальствующего грузинских областей и всех прилегающих к ним стран... Число его жителей свыше 20000. Из двух тысяч находящихся в нем домов едва лишь 150 или 200 грузинских; все остальные принадлежат армянам. Базар этого города состоит из свыше тысячи деревянных лавок; это складочное место товаров персидских, турецких и русских и местных произведений. Наиболее крупные торговые операции совершают армяне; только среди них и встречаются наиболее зажиточные” (см. соответствующую статью в Википедии).

³ Сегодня почти весь старый Авлабар разрушается, но авлабарцы, подобно своим предкам, умудряются подпирать свои неказистые лавчонки и двухэтажные жилые дома металлическими, а порой и деревянными (!!!) подпорами, а разваливающиеся, почти разрушенные стены латать, укрывая трещины, выбоины и щели полиэтиленовыми полотнищами, подбитыми деревянными рейками.

полностью или почти полностью находилась под контролем того или иного амкарства – цехового братства. Так, весь Серебряный переулок, наискось тянущийся от армянского базара, был в ведении серебряных дел мастеров (кстати, “серебряки”, изготовлявшие из серебра разноцветные женские украшения и предметы быта, а также “золотых дел мастера”, “оружейных дел мастера” и сабельники, в Тифлисе относились к особой кастовой группе ремесленников). Александр Дюма, побывавший в Тифлисе в конце 50-х годов XIX столетия, писал: “Каждая такая улица имеет как бы свою специальность. Не знаю, как эти улицы называются в Тифлисе, да и имеют ли они названия, но я назвал бы их порознь улицей серебряников, улицей скорняков, улицей оружейников, овощников, медников, портных, сапожников, мастеров по изготовлению папах и туфель” (Дюма 1988: 168).

Цеховые мастера (амкары) ревностно относились к “чистоте своих рядов”, но в пространство того или иного братства то и дело, вклинивались мастерские людей других специальностей. Прогуливаясь среди рядов башмачников, шубников или чарухчи, можно было встретить кузницы, цирюльни или винные погреба. Некоторый порядок в расположении улиц, конечно, был соблюден, но в целом Армянский базар, особенно стороннему наблюдателю, мог показаться хаотичным нагромождением безобразных строений: духанов, лавок, мастерских (Дюма 1988: 168).

Ремесленные профессии были весьма многочисленны и удовлетворяли самым разнообразным потребностям горожан, которые по любому поводу направлялись на базар и обращались в ремесленные мастерские. Существенной особенностью тифлисского, да и восточного менталитета в целом, являлось то, что здесь, чаще всего, производитель, рекламный агент и продавец выступали в одном лице. Более того, покупатель принимал активное участие не только в покупке, но и в производстве покупаемого товара. Для этого он должен был, хотя бы в общих чертах, разбираться (или делать вид что разбирается) во всех тонкостях производственного процесса, находиться постоянно рядом с ремесленником, в мастерской или у порога, вести неторопливую беседу, мягко направлять его. Безразличие или отстраненность покупателя обижали ремесленника и почти всегда были наказуемы. “Особенность тифлисской туземной торговли... заключается в том, что сапожник не шьет башмаков, башмачник не делает туфель, туфельщик не шьет папахи, а мастер папушник производит одни только папуши. Кроме того, сапожник, выделяющий грузинские сапоги, не шьет черкесских. Почти для каждой части одежды каждого народа существует своя промышленность. Таким образом, если вы хотите заказать шашку, сперва достаньте клинок, заказывайте рукоятку и ножны, покупайте для них кожу или сафьян, наконец, делайте серебряную оправу для рукоятки; и все это отдельно, все у разных торговцев, для чего надо ходить из магазина в магазин. Восток решил великую торговую проблему запрещения посредничества;⁴ без сомнения это дешевле, но эта экономия существует только в стране,

⁴ Эту же особенность восточного менталитета, столь характерную для тифлисского базара подметил С. Гевенян (2006: 153): “Никаких производственных секретов, никаких посредников – сам сотворил, сам и продаю”.

где время не имеет никакой цены. Американец не дожил бы от нетерпения даже до конца первой недели своего пребывания в Тифлисе” (Дюма 1988: 168).

Армянский базар был торжищем в полном смысле этого слова. Здесь можно было приобрести не только промтовары, но и всевозможные продукты питания. Продуктами торговали барышники (перекупщики) и бакалейщики (бакали), которые закупали товар в деревнях или на Татарском майдане у тех же крестьян и продавали вразнос. Концентрация столь многочисленного и разнородного товара, а также продавцов, покупателей и просто зевак в одном месте, порождало невероятный шум, гвалт, который образно описывается Д. Бакрадзе и Н. Бердзеновым: “Продавцы прерывая друг друга кричат, не жалея ни своего горла, ни чужого слуха; тут раздается: *ай яблук, ай виноград, ай персик!* Там: *па – па – па!* *Дошов адам* (дешево отдам), *пожалуй, барин!* *Ай князь, здесь хороши!* Прибавьте к этому оглушающий стук весами при обвешивании на одной и той же чаше, медной или железной, – причем оберточной бумаги не полагается, – и персиков, и сыра, и масла, и изюму. У этих лавок снуют дородные, лоснящиеся, жующие фигуры всякого люда; ибо в течение дня почти все туземное население пребывает на базаре. Рядом с покупателями здесь легко встретить проходящий караван верблюдов и вереницу ослов, навьюченных перекинутыми на обе стороны корзинками с зеленью, виноградом, огурцами и т. п. К вечеру вся эта оглушительная возня унимается... но некоторые из них сальными свечками, вставленными в кучу лобии или изюма продолжают криком зазывать к себе покупателей” (Бакрадзе/Берзенов 1870: 108). Ремесленники, работавшие на виду у прохожих в лавках, внешняя сторона которых была открыта, сотрясали воздух сопровождающими их труд стуком, жужжанием, скрежетом и тут же настойчиво, и даже назойливо, подзывали покупателей, демонстрируя и зычно расхваливая свой товар. Дюма иронично писал, что, если бы какие-либо мастера попытались скрыть секреты своего ремесла, вряд ли им это удалось, ибо публичность жизни исключала сохранение каких-либо секретов, в том числе профессиональных (Дюма 1988: 168). На и без того узких тротуарах базара мальчишки устраивали импровизированные силовые состязания (“*чида оба*”) и азартные игры. А взрослые, по свидетельству современников, могли без стеснения выставить на середину узкого прохода жаровни со съестным или же хозяин лавки, выйдя на проходную часть, мог, облокотившись о лоток преградить собою путь. Над некоторыми лавками устраивались навесы, оборванные края которых свисали так низко, что задевали головы прохожих.

Вообще же, эта часть города была наиболее посещаемой, и не только потому, что сюда спешили за покупками, но и потому, что духаны, трактиры, винные погреба, кофейни и чайные готовы были в любое время обслужить посетителя, предложив ему вкусную и недорогую еду, прекрасное, ароматное вино и пр. Вместе с тем, подобно античной агоре (Куле 2004: 48-77), рынок в средневековом Тифлисе, был основным пространством коммуникации, местом встреч, общественной деятельности и, в конце концов, местом единения.

Во второй половине XIX века верхняя часть базара, располагающаяся ближе к Эриванской площади, была реставрирована на европейский манер, а середина и

нижняя часть его оставалась в неприкосновенности. Так, Головинский проспект, воплощавший новое европейское лицо города, упираясь в Эриванскую площадь, встречался с азиатской частью старого Тифлиса. В связи с этим, Д. Бакрадзе, как всегда, метко подмечает: “Странное впечатление производят на свежий взгляд эти новые постройки, выглядывающие там и сям, на протяжении базара; это яркие заплатки на старом рубище скряги, который может, но не хочет расстаться с ними, чтоб не тревожить своих стародавних привычек и не тратить деньги на заведение приличной одежды” (Бакрадзе/Берзенов 1870: 105 – 106). Таким образом, и во второй половине XIX в., когда Тифлис несколько изменил свой облик и даже обрел реноме “Парижа Кавказа”, внутреннее содержание Армянского базара практически не изменилось. Тифлисский журналист, сотрудник газеты “Кавказ” Н. Дункель-Велинг так описывал уже пореформенный “калакоба”: “...Сойдем с бульвара и углубимся в лабиринт тесных и узких улиц и переулков, окружающих Армянский базар, эту биржу Тифлиса.

Все, что Восток производит лучшего, все это собрано промышленными армянами на их центральном торжище. Здесь вы найдете и оружие горских народов, их сукна, ремни и бурки, единственные произведения скудной промышленности этих детей природы. Рядом с этими грубыми изделиями лежат груды персидских шелковых тканей, узорных ковров и других роскошных тканей Востока. Торг с Европой доставил сюда предметы потребления образованных народов и произведения колоний, обратившихся в необходимость для жителей Тифлиса. Тут, как и везде, вы увидите тесное сближение Азии с Европой и преобладание последней.

Отуманенные еще этою суетливою деятельностью, сопровождающею всегда торговлю гайканского (армянского, Е.М.) народа, ослепленные пестротой товаров, разнообразием лиц и одежд, вы подходите к храму, стоящему среди этого шумного сборища и освящающему собою соединение разноплеменных народов; это Сионский собор, древняя святыня, свидетельница православия грузинской церкви” (Полиевктов/Натадзе 1929).

Воплощением торгового Тифлиса являлись так же *караван-сарай* (гостиные дворы) – один из основных источников доходов богатых мокалаков. Некоторые из караван-сараяв размещались на Армянском базаре и вокруг него. Как сообщает С. Гевенян, на карте 1914 года обозначены каравансарай Тумановых, Манташева, Ходжапарухова, Бебутова, Шадинова, Мирзоева, Зубалова, Хосроева, Читахова, Цовьянова и др. (Гевенян 2006: 155). Это были солидные, двух и трехэтажные здания с большими внутренними дворами, которые способны были принять в свою прохладу целый караван верблюдов с товаром. Во внутреннем дворе можно было укрыться от жары и насладиться прохладой (хотя и с примесью запаха сырости и крысиного помета). В подвальных и подсобных помещениях хранился разнообразный товар. На верхнем этаже помещались жилые комнаты, на среднем – лавки и магазины. Строились караван-сарай основательно, отделке фасада уделялось большое внимание, чего нельзя сказать о внутреннем убранстве. Караван-сарай не всегда были ухоженными, хотя владельцы доходных домов, в меру своих возможностей, старались

поддерживать в своих фундуках чистоту и порядок. Освещение было керосинное, весьма недостаточное.

Нетрудно представить себе усталых и пыльных путников, шедших сюда неделями, а иногда и месяцами по бездорожью. Прибыв на место назначения, они распаковывали запылившийся товар, сортировали и размещали его по складам и подсобным помещениям, поили животных. В лучших из караван-сараев были бассейны, куда вода набиралась самотеком, либо хозяева нанимали тулухчи, которые бочками доставляли воду в бассейны. Ею утоляли жажду верблюды, лошади и ослы, погонщики простирывали в ней свои халаты и халаты своих хозяев, ее же использовали и в других хозяйственных нуждах.

Одним из богатейших караван-сараев города был доходный дом Шадинова. Он размещался у маленького металлического Авлабарского моста. Караван-сарай Шадинова выгодно отличался не только своими размерами, но и месторасположением. Часть здания на сваях возвышалась над самой Курой. Хозяин основал свой доходный дом здесь не случайно. Как известно, мост является тем инженерным сооружением, к которому неизбежно устремляется каждый, кто хочет попасть на другую сторону реки. А тут на пути расположился огромный, полный заманчивых товаров, торговый центр (Маргарян 2011: 5-23). Даже тот, кто не намеревался купить чего-либо, не мог устоять перед видом и запахами соблазнительных фруктов и овощей, восточными сладостями из Персии или модными аксессуарами, ввозившимися в Тифлис из России и Европы.

Вообще караван-сарай на мосту (или просто сдаваемый в аренду доходный дом) вполне мог бы стать символом Тифлиса той поры. Город и вправду был своеобразным мостом, находящимся на перекрестке международных торговых путей и связующим разные страны и континенты.⁵ Самыми известными караван-сараями были, построенный в 1818 году караван-сарай Арцруни, в Оружейном ряду около Сионского собора и наиболее благоустроенный караван-сарай, принадлежавший почетному мокалаку Тамамшеву, возведенный в 1840-х годах на Эриванской площади. В караван-сарая Тамамшева размещалось 130 магазинов и лавок, буфеты, мастерские, склады.⁶ Александр Дюма писал, что только за землю шириной в восемь

⁵ Через Тифлис пролегал торговый путь из Европы в Индию. Тифлис занимал весьма выгодное положение на этом пути. Сначала он шел по Риону, затем следовал через Сурамский перевал на Карталию, Мцхет и Тифлис и далее по Куре до впадения ее в Каспийское море. Французский ученый XVII-XVIII вв. Жозеф Турнефор так описывал торговлю, осуществляемую через Тифлис: "Главная торговля Тифлиса — меха, которые идут отсюда в Персию или через Эрзерум в Константинополь. Местный шелк, а также из Шемахи и Гянджи, не идет через Тифлис ввиду крайне высокой пошлины, которую здесь приходится платить. Армяне закупают его на местах и отправляют его в Смирну и другие гавани на Средиземном море, откуда он идет во Францию. Ежегодно более двух тысяч караванов на верблюдах отправляется из Тифлиса и остальной Грузии в Эрзерум с корнем, который называется *Voia*. Из Эрзерума этот корень идет в Диарбекир, где его употребляют для окраски полотна, которое готовится здесь для Польш" (Полиевктов/Натадзе 1929: 12)

⁶ На втором этаже каравансарая, стараниями наместника князя М. С. Воронцова, был размещен небольшой театр.

и длиной в сорок сажен, хозяин этого караван-сарая заплатил восемьдесят тысяч франков. Согласно Дюма, торговый дом Тамамшева представлял собою интересное зрелище. “Через все его ворота входят и выходят с верблюдами, лошадьми и ослами представители всех наций Востока: турки, армяне, персияне, арабы, индийцы, китайцы, калмыки, туркмены, татары, черкесы, грузины, мингрельцы, сибиряки и бог знает кто еще! У каждого свой тип, свой костюм, свое оружие, свой характер, своя физиономия и, особенно, свой головной убор – предмет, который менее всего затрагивают изменения моды. Два здания караван-сарая являются вспомогательными и имеют гораздо меньшее значение; за проживание в этих гостиницах ничего не платится: там живут вместе и сибиряк из Иркутска, и перс из Багдада: все торговые представители восточных народов там составляют один класс, одну общину; хозяева взимают по одному проценту с товаров, сложенных в магазины, в случае продажи. К этим базарам сходится сеть торговых улиц, совершенно отделенных от аристократической части города” (Дюма 1988: 168).

Арендаторы караван-сарая, в основном представители торгового сословия, использовали помещения по своему усмотрению: это были и торговые лавки, и склады продовольствия и мастерские ремесленников, где можно было работать и в зимнее время, обогревая помещение мангалами. Для богатых купцов в караван-сараях были роскошно обставленные комнаты, убранные персидскими коврами. Здесь решались торговые вопросы, обсуждалась конъюнктура рынка и пр. В 1864 г. в Тифлисе насчитывалось четырнадцать караван-сарая. Однако, со временем они потеряли прежнее значение и число их резко сократилось.

Вообще, многие путешественники, побывавшие на восточном базаре, несмотря на антисанитарию, были приятно удивлены особым духом, царившим здесь. Атмосфера восточного рынка была великолепно передана поэтом Осипом Мандельштамом, оставившим свои описания от первой поездки в Грузию в августе 1920 г.: “Самое приятное в торговом Батуме – это именно торговые дома. В них есть благообразие и культура, которых нет в скороспелых итальянских и прочих европейских торговых фирмах, где царствует суэта и нехороший хищный дух. Есть один пункт, где торговля Востока не чета европейской – именно: торговля не только аппарат распределения, но социальное явление, и в привычках торгующего Востока чувствуешь уважение к человеку, которого нельзя просто обобрать и с кашей съесть” (Нерлер 2005). Сказанное, в не меньшей степени может быть отнесено к любому из тифлиских караван-сарая.

Одним из колоритнейших мест Тифлиса, жившего по своим, веками выработанным, законам и обычаям, был Татарский Майдан – второй по значимости центр торговой жизни Тифлиса. В отличие от Армянского базара, где доминировали армяне, Майдан был в этническом отношении более разношерстным.⁷ Другим отличием

⁷ Необыкновенно тонко и живописно суть майдана передала коренная тифлиска Изабелла Урекян, еще заставшая подлинный Майдан, ныне ставший лишь частью истории старого города: “...Майдан – это, прежде всего разноязычная толпа на пяточке площади, заполняющая и узкие проходы в соседних закоулочках-переулочках. Рядом с вонючими лужами, над которыми висят только что

его от Армянского базара было то, что здесь торговали всякой всячиной или, как тогда говорилось, занимались “мелочной торговлей”. Татарский Майдан был гораздо меньше и теснее (на самом деле, это был всего лишь небольшой пятачок земли, куда сходились улицы и переулки от Авлабара, Банных ворот, Старого города, Навтлуги и Гаретубани). Невысокие, громоздящиеся друг над другом и теснящие друг дружку двухэтажные дома “нависали” над, и без того небольшим круглым пятачком земли (“майдан”, “мейдан” – площадь округлой формы). Нетрудно представить, как сложно было торговцу, в особенности приезжему крестьянину, даже на один день занять здесь удобное для торговли место. По-видимому, так же не просто приходилось и посетителям: с одной стороны, их внимание настойчиво привлекали торговцы, во всю глотку расхваливавшие свой товар и наперебой зазывавшие клиентов, с другой – было крайне трудно протиснуться в снующей толпе. Кроме того, если на Армянском базаре расположение тех или иных мастерских, торговых рядов и самого товара поддавалось хоть какой-то логике, то здесь наспех сколоченные из подручного материала лавки теснились совершенно бессистемно и хаотично. Если на Армянском базаре, особенно в ремесленных рядах, поддерживалась относительная чистота, то здесь это мало волновало продавцов, большинству из которых нужно было побыстрее продать товар и пуститься в путь (иначе пришлось бы платить за постой в караван-сараях или спать под открытым небом). Может поэтому им приходилось с особой настойчивостью, если не сказать назойливостью зазывать покупателей, не щадя своего горла и ушей окружающих.⁸

освежавные бараны, рядом с лужей крови с них стекающей, на засыпанных солью и специями больших пнях мелко рубят ножами баранину для люля-кебаба, обильно осыпая куски парного мяса перцем и барбарисом. Здесь торгуют всем. И повсюду снуют мальчишки. Тут я увидела и медников, и жестянщиков, и парикмахеров, бредущих своих клиентов под открытым небом. Здесь же закипают кофейники с длинными носами. Рядом с ними продают разноцветные шерстяные носки. Неподалеку расположились персы из Ирана со своим разнообразным рисом, очищенными солеными ядрышками абрикосовых косточек и горочками разноцветных сухих фруктов, полупрозрачных, сладких и ароматных. Неподалеку расположились гордые кабардинцы со своей чеканкой, здесь же можно было встретить и кубанцев, армян, грузин, осетин, греков и азербайджанцев. Всё, чем каждый из них торговал, лежало на земле в больших деревянных плоских бадейках. Чем только там не пахло (а порой воняло!) Боже мой! ... на майдане лудили огромные котлы, и ноги лудильщиков (всегда лезгинов!) топорщились в громадных черных чувыках...” (И.А. Уркелян, *О Тифлисе (из письма к внучке Тане)*, <http://www.mecenat-and-world.ru/aragast/3-aragast/uraklyan.htm> (дата обращения 28.11.2019)).

⁸ Вообще надо сказать, что в отличие от коробейников и лоточников, которые разгуливали по рынку и были вынуждены зазывать покупателей, лавочники были более сдержанны. Вот как описывает эту ситуацию А. Дюма: “В отличие от бродячих торговцев, униженно предлагающих свои товары, лавочники, чем бы они ни торговали, важно сидят и ожидают покупателей, нисколько не заботясь о том, чтобы привлечь или удержать их. – “Вот мой товар, возьмите его, заплатите за него и берите, если он вам нравится; в противном случае проходите мимо, я могу совершенно обойтись без вас, и если я открываю лавку на улице, то это для того, чтобы побыть на воздухе и солнце и спокойно курить свою трубку, разглядывая прохожих”. Хотя вслух эти мысли и не высказываются, но они слово в слово написаны на их физиономиях”. (Дюма 1988: 147). Удивительно, но и сегодня в Грузии, в частности в Тбилиси нравы почти не изменились. В условиях рыночных отношений хозяева небольших магазинов, а также продавцы ведут себя крайне независимо и не суетятся, когда в магазин заходит клиент.

Как известно, чистоту наводить на Армянском базаре входило в обязанности учеников ремесленников или метельщиков-езидов, которых ранним утром можно было встретить здесь. Их, за небольшую плату, вскладчину или поодиночке нанимали владельцы рядов. Такая забота о чистоте и порядке своего постоянного рабочего места была естественной, так как для большинства из торговцев и ремесленников базар был вторым, а иной раз первым домом. Каждый из них, перефразируя известную фразу, мог сказать: “Мой духан – мой дом”. Вне базара они проводили только праздники, да и то праздновали не поодиночке, в кругу семьи, а чаще всего со своими сотоварищами по ремеслу.

На Татарском майдане жизнь и торговля носили более хаотичный, неорганизованный характер. Здесь продавали всякую всячину, без разбора: можно было купить платье, чуваки, головной убор на любой вкус, керосиновую лампу, полный комплект оружия, недорогие украшения, посуду, ковры, паласы и всевозможные продукты из окрестностей Тифлиса, а иногда из отдаленных уездов Тифлисской и Елизаветпольской губерний. Европейцы, попавшие в Тифлис и бродившие по тесным изгибам базаров или под темными сводами караван-сараев и еще не успевшие почувствовать и понять азиатский город, бывали ошеломлены выставленной напоказ народной жизнью: “...всякий ремесленник, в открытой лавке, занимается спокойно своим ремеслом, не обращая внимания на мимо текущую толпу и на караваны верблюдов и лошаков, вьюками своими задевающими за его лавку” (*Грузия и Армения* 1848: 11).

Кроме того, на Майдане продавали всякую живность. Грузия славилась своими охотничьими угодами, и охотники со всей страны свозили сюда всевозможную дичь (фазанов, турачей, джейранов, диких коз, баранов). Их доставляли из Сванетии или Хевсурии и сдавали розничным торговцам, которые, в свою очередь, сбывали ее хозяевам дорогих и не очень дорогих ресторанов и духанов, личным поварам русских вельможных чиновников, представителям грузинской знати и армянским богатыям. Здесь же можно было встретить рыбные ряды. Рыболовство, игравшее значительную роль в хозяйстве города, являлось одной из подсобных отраслей хозяйства. В Грузии рыболовством промышляли многие: как горожане, так и казенные крестьяне. Самая популярная у тифлисцев рыба *храмули* вылавливалась в реке Храми, протекавшей в Борчалинской области, но основная масса потребляемой рыбы, как и сегодня, доставлялась из Бакинской и Елизаветпольской губерний. В рыбных рядах царило изобилие. Здесь можно было встретить самые разнообразные сорта рыбы: дорогих осетров, балык, красную рыбу и недорогую рыбешку, доступную всем слоям населения города. Здесь же ее свеживали, жарили и парили на вкус посетителей майдана.

Вместе с тем, Майдан был своеобразной биржей труда. Ранним утром, еще затемно, рынок “открывали” сезонные рабочие и поденщики, нанимавшиеся на строительные и другие работы, следом подтягивался деревенский люд с ослами, навьюченными корзинами с зеленью, фруктами, овощами, вслед за ними на арбах, запряженных буйволами, ввозились бруски соли, мешки с рисом, сыром и прочим съестным това-

ром.⁹ Ранним утром в этой толчее можно было встретить плотно сбитого армянского базаза (торговец мануфактурой), который шел, заткнув руки за дорогой пояс, придерживая толстыми, цепкими пальцами туго набитый кошель, который у него не смог бы срезать даже самый ловкий карманник. Впереди него с корзиной шел его слуга, либо же самый расторопный из его учеников или подмастерьев. Тот бесцеремонно расталкивал снующую толпу, расчищая путь дородному телу своего хозяина. Купца встречали громкими приветствиями и предлагали ему самые качественные продукты. Не поворачивая головы, из-под полуприкрытых тяжелых век базаз тем не менее все подмечал и безошибочно останавливался у нужного лотка. Выбрав товар самой первой свежести, он расплачивался не торопясь, вынимая из кошелька деньги, как бы нехотя расставаясь с каждой монетой. Хозяин лавки раскланивался, провожая уважаемого покупателя. Позже за покупками приходили слуги русских чиновников и грузинской знати. Оставшиеся висеть после полудня тушки гнили в горячем воздухе, и на мух, облепивших их, ленивые помахивания веточкой татарина-продавца не производили никакого впечатления. Нетрудно догадаться, что к концу дня, особенно в жаркое время года, на Майдане стояло невыносимое зловоние, и только оно могло прогнать людей в более прохладные места. Селяне уезжали к себе домой, а горожане устремлялись к Куре или другим водным источникам.

В Тифлисе были и другие рынки, своего рода торговые центры, которые так же играли важную роль в экономической жизни города. Впрочем, на базарах совершались не только всевозможные торговые операции, базары были также общественными и культурными центрами города. Здесь можно было встретить произведения искусства местных и приезжих умельцев (ковры, музыкальные инструменты, серебряные, золотые изделия и пр.) Особое место в жизни города и тифлисцев занимали яркие, колоритные вывески, изготавливаемые местными художниками-самоучками.¹⁰

Несмотря на толчею и гвалт, царившие на тифлиских рынках, жители и гости города стремились именно сюда, в самую престижную и прибыльную часть города, где можно было не только продать или отовариться, но на и людей посмотреть, себя показать, узнать новости, посплетничать, найти сваху, извозчика, работу или работника (в конце XIX века один из рынков стал называться модным тогда словечком *биржа*). К примеру, на базаре с утра можно было встретить *мушей* – людей нанимавшихся для переноски тяжестей, которые, иной раз, будучи выходцами

⁹ “Из Шоргилы, Марнеули, Дарнаки привозили купцы муку и зерно; из Караяз и Адаши – рис и арбузы; из Шхлои, Карабаха и Ламбалу – сыр, шерсть, сливочное и топленое масло; из Хамамлы, Кульфы, Агзевана и Борчало - яйца, соль, овощи; из Закатал – груши; из Душети пригоняли овец... Мерно ступают верблюды, малиновым чистым звоном звенят колокольцы на их узелках, пронзительно кричат погонщики, скрипят арбы, перекрытые мохнатыми коврами, мычат буйволы. Шумно и тесно у Гянджинских ворот, суетятся муши (таскальщики), сгружают товары. И чего только нет в огромных тюках: кожа, парча и атлас, кашемировые шали, шелка, пряности – богатства земли грузинской, армянской, персидской, турецкой, индийской. В караван-сараях дорожают постой и ночлеги” (Гришашвили 1977: 11).

¹⁰ Как известно, с вывесок начал свой творческий путь Пиросмани.

из одного села (чаще это были грузины) (см.: Анчабадзе/Волкова 1990: 65), составляли своеобразные товарищества, во главе которых стояли люди, пользовавшиеся наибольшим авторитетом в этой среде. Каждый вечер зарабатываемая сумма денег отдавалась ему, а тот делил ее поровну между всеми. Инструментами мушей были две-три веревки, широкий кожаный ремень и набитая сеном подушка *куртани* (еще в 70-80-х годах прошлого столетия в Тбилиси можно было нанять грузчика, который в состоянии был один поднять на пятый этаж холодильник, шкаф и даже пианино). Тут же, на базаре можно было нанять пилельщиков, занимавшихся распиловкой дров. Они весьма недурно зарабатывали, если удавалось найти клиента, а где его можно было найти если не здесь, на базаре.

Особую прослойку среди торговцев составляли *кинто* (*барышники, скупавшие товар у сельчан и сбывавшие его по повышенным ценам*). Они носили черный архалук или ситцевую, в белый горошек, рубаху с высоким, почти никогда не застегнутым воротником, подпоясывались узким наборным ремешком (иногда с серебряной инкрустацией), носили широкие сатиновые шаровары, заправленные в носки или сапоги “гармошкой”, московский картуз, лихо заломленный набок (иногда со специально сломанным козырьком). Как правило, картуз был на пару размеров меньше размера головы и, тем не менее, невероятным образом удерживался на макушке, а то и на затылке, даже тогда, когда подвыпивший хозяин делал резкие телодвижения или мотал головой. Из нагрудного кармана кинто выпирали часы на длинной цепочке. Чоху кинто не носили вообще. Несмотря на то, что некоторые из них были владельцами небольших продуктовых лавок или духанов, главный доход им приносила торговля в разнос продуктами питания. Эти ловкие на руку, словоохотливые и остроумные коробейники часто надували покупателей, однако доставка товара на дом все же привлекала богатых мокалаков (правда кинто побаиваясь жульничать с мужчинами, особенно с карачохели, ненароком можно было схлопотать по шапке). Кинто были преимущественно армянами, реже грузинами или езидами. Но городская жизнь стирала национальные черты, это была совершенно особая прослойка мужчин с характерным наречием, стилем одежды и поведения. Кинто был порождением Тифлиса, его детищем со своими достоинствами и недостатками, горожане же любили его, прощая ему мелкие грешки и мифологизируя их достоинства. Он был одним из главных героев тифлисского городского фольклора, и ни одно народное гулянье, потасовка или иное событие, собравшее толпу зевак, не обходилось без кинто, который вырастал как из-под земли и устраивал “*тамашу*”, импровизированное театральное действие, призванное развлечь публику и покрасоваться перед дамами. Тифлиscopy любили подолгу наблюдать за тем, как кинто подтрунивает над каким-нибудь деревенским увальнем, привезшим в город на продажу бочку кахетинского вина или топленое масло. Это было захватывающее театрализованное действие (хотя, наверняка, были и домашние заготовки), о котором, затем, могли вспоминать неделями. Характерные примеры подобного городского фольклора являют в своих пьесах Г. Сундукян, А. Цагарели и др. авторы. Яркие образчики колоритного майдановского языка приводит Николай Вержбицкий: “...мы

спустились по ломкой тропинке к рынку на Майдане. Здесь со всех сторон раздавались голоса продавцов:

– Мадам!.. Душка!.. Сестра!.. Вернись!.. Послушай, что я тебе скажу: ты думаешь, это – сыр? Нет, это не сыр, это – песня! Клянусь богом! Такой сыр ест сам председатель совнаркома!.. Попробуй, дорогая, покушай, не стесняйся, – будешь танцевать от удовольствия!

– Живой сазан! Совсем живой сазан! Посмотри – смеется на тебя, зачем ты его не купишь?

– Даром! Даром отдаю! Пусть я буду бедный, пусть ты будешь богатый! Бери товар, плати деньги! О чем задумался, генацвале? Что – у тебя скорпион в кармане – боишься туда руку сунуть?!

– Вы говорите: тухлые яйца?! Вва-х! Как мне хочется вас зарезать, так мне нужно, чтобы вы кушали тухлые яйца!

– Я тебе по-человечески говорю: ни одной копейки меньше! Клянусь моим солнцем – я сам купил два абаза фунт! Чтоб душа моего отца попала в ад, чтобы Бог оскрамил мою семью, если я тебя обманываю!..” (Вержбицкий 1964: 54). За подобный артистизм и своеобразный юмор кинто прощалось любое жульничество.

Другим героем городского фольклора были так называемые *карачохели* – своего рода “рыцари” базара (см. Гришашвили 1977: 13). Карачохели означает “облаченный в черную чоху”. В городском фольклоре Тифлиса также сформировался его устойчивый образ. Это, как правило, мужчина средних лет, крупного телосложения. Непременным атрибутом карачохели была густая борода, подстриженная наискосок, усы – закрученные на концах. Одевались они опрятно: носили просторные брюки с алым кушаком в складках, разрисованный тончайшим орнаментом серебряный пояс с бляхами, покрытыми чернью и сканью, атласный архалук, огромный шелковый платок, закинутый за плечи и еще, в чем главное внешнее отличие карачохели от кинто, он был всегда облачен в черную шерстяную чоху (непреренно узкую в плечах и без пуговиц, чтобы была видна бахрома архалучного пояса). На голове наш герой носил островерхую меховую папаху, реже войлочную или барашковую шапку “перцем”, обут был в десятивершковые сапоги в складку, а пальцы были украшены тяжелыми золотыми перстнями. Карачохели тоже торговец, но какой-то “странный”. Он не многословен как кинто, не любит торговаться; уступает быстро, без сожаления и, что самое главное, он не фальшивит. Таков его образ мыслей и чувств. Он искренен, не выносит обмана и непорядочности, поэтому вспыльчив и требователен не только к себе, но и к окружающим. Его слово – слово мужчины, он не юлит, не заискивает, а значит, верит людям. К счастью этот тип городского человека еще не стал легендой; их хоть все реже, но можно встретить на улицах и в духанах Тифлиса. Чаще всего карачохели были грузины, но, как и кинто, они, прежде всего, являются порождением Тифлиса, “...он тбилисец, в котором перемешалась кровь народов, многих и многих, и, если ты станешь его убеждать в какой-либо национальной, расовой или религиозной принадлежности, – он недоуменно пожмет плечами, и только. Он – Тбилисец” (Гришашвили 1977: 14). Прекрас-

ным воплощением этого образа стал сундукьяновский Пепо – благородный герой, невольник чести, для которого *тасиб* (мужское достоинство) превыше богатства. А вот его друг, очень симпатичный персонаж Дарчи – типичный кинто.

Однако, рыцарство карачохели проявлялось не только и не столько в торговле, где, по сути, они отличались подчеркнутой галантностью, обходительностью в общении с женщинами (кстати, в отличие от кинто, нередко выбиравших в “жертвы” своего жульничества представительниц прекрасного пола), сколько в излюбленных ими кулачных боях, так называемых *криви* (арм. կռիվ). Устраивались они в пустынных окраинных местах города. Кстати, всевозможные бои всегда были излюбленным развлечением тифлисцев. Ни один праздник не обходился без боев петухов, баранов и даже верблюдов. Иной раз между владельцами животных вспыхивали ссоры и даже драки, но чаще все заканчивалось по-тифлисски – обильным застольем с искрящимся вином, с песнями и клятвенными уверениями в дружбе. В целом, подобные бои носили зрелищный, развлекательный характер, чего не скажешь о криви. Здесь на кону были мужская честь и отвага. Бой становился своеобразной инициацией мужчины, одним из способов самоутверждения. При каждом удобном случае вновь и вновь вступая в бой, карачохели демонстрировал другим, а в большей степени самому себе, доблесть, на которую он способен даже в достаточно зрелом возрасте. В криви участвовали два бойца, которые, сближаясь, били друг друга поочередно.¹¹ Прожженные в боях карачохели любили показать своеобразный “мастер класс” – покрасоваться перед публикой. Для этого они заворачивали кулачище в подол чохи и отбивались от противника, ни разу не ударив его. Такие бои часто носили характер дуэли, в которой оскорбленный карачохели, вместо перчатки выбрасывал вперед правую руку, а левую засовывал за пояс, тем самым, демонстрируя свое физическое и моральное превосходство над противником. Такая дуэль называлась *хридоли*, по сути все тот же Божий суд. Существовали давно выработанные правила ведения боя, поэтому, нарушившего их ожидало лишение прав для участия в бое и осуждение окружающих. А трофеи, добытые в бою (иногда на кон ставились пояса, инкрустированные серебром, кинжалы, шашки, ружья) становились законной собственностью победителя.¹²

На тифлисские рынки, кроме торговцев и покупателей, сходились и те, кто любил сорвать куш сразу – карманники и воры, о “высоком искусстве” которых, и по сей день, ходят легенды. Как известно, базар есть “клондайк” для “щипача”. Люди бродят здесь меж рядов, сосредоточившись на поиске нужного товара, и не обращают внимания на толкотню. Завидев зазевавшуюся жертву, в толпу втискивается “мастер”, в сопровождении “группы поддержки”. Опытный вор почти всегда знал, где и у

¹¹ “Говорят, у царя Ираклия были свои фавориты палаванов (богатырей), и он с царицею непременно жаловал на криви и следил за боем своих любимцев. А царские богатыри размахивали кулаками величиной с баранью голову, каждый удар в грудь противника эхом отдавался в горах...” (Гришашвили 1977: 22).

¹² Сравни с поединком Сиаоша Бараташвили и Байндур Туманишвили, описанного в “Истории Грузии” Парсадана Горгиджанидзе (Маргарян 2017-2018: 205-214).

кого можно стянуть кошелек. К примеру, “щипать” высокопоставленного русского чиновника не стоило, себе же дороже. Воровать на Армянском базаре, среди ремесленников, которые знали почти всех убанских воров в лицо, тоже не стоило, могли забить насмерть. Чаще “стригли” иностранцев, которые не имели местных покровителей,¹³ крестьян и просто зевак. Выслеживали жертву долго, ждали, пока труженик продаст весь товар, спрячет поглубже выручку, а потом попросту грабили несчастного. Иногда с жертвой предварительно заводили знакомство, спаивали, а уже затем обирали. Тифлиссские воры и карманники, подобно ремесленникам, объединялись в артели, своеобразные амкарства. У них были свои места для сходок, чаще всего – духаны, где кстати строго воспрещалось воровать, но можно было покуролесить. Здесь, за стаканом вина, можно было обменяться опытом (многие из них действительно были виртуозами своего дела), потравить байки, рассказать реальные события из своей практики. Кутили за счет “общака”, который находился в руках самого “честного” вора. Тот распоряжался воровским имуществом, но вместе с тем, был подотчетен “совету”. Сходки были большие и малые. В последних участвовали наиболее “уважаемые”, “маститые” воры – “аксакалы”. “Обшак” – это своеобразная касса взаимопомощи, откуда платились “налоги” городовым и судьям, выкупались попавшие в беду товарищи по ремеслу и т. д. Воры – карманники тоже порождение большого города (в небольшом селении им не развернуться).

Кроме городских воров, были и воры вне города, “вне закона” – это маргиналы, антисоциальные элементы; конные, вооруженные *качахи* (от тюркского “казах”, “казак”), промышляющие на больших дорогах. Эти робингуды были не раз воспеты классиками грузинской литературы и кинематографа. Качахи не признавали городских властей и городской образ жизни. По сути, этот криминальный элемент – пережиток феодального прошлого Грузии, не случайно горские бароны приписывали себе (хотя почти всегда необоснованно) знатное происхождение. Типичным примером благородного качаха является Дата Туташхия – грузинский Зорро, архетипический герой, рыцарь без страха и упрека. Качахи не платили ежемесячный “бакшиш” полиции, не договаривались с властьпридержащими и не возвращали украденного за выкуп. Важной отличительной особенностью качахов было то, что в отличие от городских социализированных воров, они были вооружены и очень опасны. Не случайно, борьба с ними велась жесточайшая. Если городские воры могли, заплатив полиции бакшиш избежать уголовного наказания или на худой конец, отсидев в тюрьме небольшой срок, выйти на свободу и возобновить свою деятельность, то

¹³ Иностранцы купцы и гости, прибывавшие в Тифлис, были самой вожделенной добычей для воров. Но чаще всего они понимали, что торговать здесь, не имея местного покровителя, очень опасно. Если приезжего купца обворовывали, он обращался либо к высокопоставленному лицу, либо к местному, дабу, авторитету в криминальном мире – главе воровской шайки, с просьбой о возврате утраченного товара или денег. Покровитель добивался возврата, украденного с условием, что купец заплатит одну треть от общей стоимости товара, т. е. несчастный выкупал свой же, нередко попорченный, товар. Кстати, до недавнего времени этот неписанный закон практиковался в Тбилиси в среде торговцев, хозяев больших и малых магазинов...

качахов русские власти истребляли беспощадно, устраивая на них облавы как на волков. Те же с отчаянием обреченных сопротивлялись до последнего.

Не в пример качахам, воры, будучи городскими жителями, жили по своим, городским воровским законам, так называемым “понятиям”. Сами они прекрасно были интегрированы в городскую жизнь и несмотря на свою формальную нелегитимность, часто, были весьма уважаемыми членами городского сообщества.¹⁴ В отличие от качахов, городские (убанские)¹⁵ воры отнюдь не были маргиналами, не носили огнестрельного оружия, лишь прятали за поясом или сапогом предметы, которые при необходимости, могли быть использованы как холодное оружие – ножи и пилки (опасная бритва), которые однако чаще использовались для того чтобы срезать сумочку, открыть щеколду окна или просто почистить персик. Запретить ношение такого профессионального инструмента было просто невозможно. Убанские воры были частью базара, который, в свою очередь, был главной составной частью города и “деятельность” их напрямую зависела от товароденежных отношений, которыми руководствовался базар. Благодаря социализированности и интегрированности в городскую жизнь убанских воров, в Тифлисе не было банд хулиганов и банд беспредельщиков по типу знаменитых питерских банд,¹⁶ хотя иногда встречались хулиганы одиночки – *авара*. Такое положение вполне устраивало власти, которые стремились не ликвидировать, а контролировать воровской мир, а тот в свою очередь ограждал городское пространство от асоциальных элементов и, вдобавок, приплачивал стражам закона за выполняемую ими грязную и непрестижную работу.

¹⁴ Городской фольклор их также романтизировал и даже героизировал.

¹⁵ Убан (син. *махалля, тух*) означает квартал, в более широком смысле – двор, улица как социальное пространство. Убан это мир, живущий по своим законам и правилам, имеющий свой кодекс чести и свою мораль.

¹⁶ “Что такое хулиган? Извольте, объясню вам. Ведь вы там, наверху, ничего не знаете. Поймаете новое слово, и пошли трепать его при всяком удобном и неудобном случае. Вот так, я помню, было со словом „интеллигент”. Ко всякому, кто носил пиджак и галстук, применяли этот термин. То же самое теперь происходит со словом „хулиган”. По вашим понятиям и вор, и демонстрант, и безработный – все хулиганы. Ошибаетесь: хулиган совсем не то. Это совершенно новый тип, народившийся недавно и размножающийся с быстротой микроба [...] Когда человек с заранее обдуманном намерением нападает на вас и грабит, или, когда человек ради известной цели произведет дебош на улице, в церкви или в ресторане, то знайте, что это – не хулиган. Такого человека можно назвать преступником, потому что в нем живет злая доля, он одержим известными желаниями. Ну, а у хулигана ничего подобного и в помине нет. Хулиган – человек безыдейный. Он ничего не хочет, ни к чему не стремится и в действиях своих не отдает себе никакого отчета. Хулиганы – это люди, потерявшие всякий вкус к жизни. Понимаете. Полнейшая апатия. – Однако они же действуют, – заметил я. – Бессознательно. Хулиган – инстинктивный анархист. Он разрушает ради разрушения, а не во имя определенной и заранее обдуманной цели. Нет, вы подумайте только, какой это ужас, когда теряют вкус к жизни. Попробуйте испугать человека, когда он ничего не боится, ничем не дорожит и ничего не желает. Ведь это духовные самоубийцы!” (см. Свирский 1914: 250–277).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Анчабадзе Ю. Д./Волкова Н. Г. (1990), *Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке*, Москва.
- Бакрадзе Д./Берзенов Н. (1870), *Тифлис в историческом и этнографическом отношениях*, СПб.
- Бродель Ф. (1988), *Материальная цивилизация, экономика и капитализм*, т. 2. *Игры обмена*, Москва.
- Вержбицкий Н. (1964), “Встречи с Есениным. Воспоминания”, *Заря Востока*, Тбилиси.
- Гевенян С. (2006), *Мой Тифлис*, Ереван.
- Гришашвили И. Г. (1977), *Литературная богема старого Тбилиси*, Тбилиси.
- Грузия и Армения*, часть III, (1848), СПб.
- Дюма А. (1988), *Кавказ*, Тбилиси.
- Куле К. (2004), “СМИ в древней Греции. Сочинения, речи, разыскания, путешествия”, *Новое литературное обозрение*. Москва: 48-77.
- Маргарян Е. Г. (2011), “Семантика моста в армянской и славянской мифопоэтической традиции”, *Критика и семиотика*, вып. 15, Институт филологии Сибирского отделения РАН, Новосибирский госуниверситет/РГГУ, Новосибирск–Москва: 5-24.
- (2017-2018), “Традиционное (обычное) право в средневековом Тифлисе. На основе описания божьего суда в “Истории Грузии” Парсадана Горгиджанидзе”, *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения РАН*, Ереван, том II-III: 205-214.
- Нерлер П. (2005), “Мне Тифлис горбатый снится... Осип Мандельштам и Грузия”, *Заметки по еврейской истории*, №12 (61).
- Свирский А. (1914), *Петербургские хулиганы. Петербург и его жизнь*, сборник статей под ред. В.А. Поссе, СПб.
- Асаіуан Н. (1979), *Hayeren armatakan bařaran*, 4 hator, Erevan.

БУРЖУАЗНЫЙ ТИФЛИС КАК АНТИТЕЗА ДВОРЯНСКОГО ПАРТИКУЛЯРИЗМА

Бениамин Маилян

Институт гуманитарных наук Российско-Армянского Университета, Ереван
Институт востоковедения НАН РА, Ереван

Abstract

The article refers to the period of the second half of the XIX-beginning of the XX century, when with the development of commodity-money relations in Georgia, cardinal changes took place not only in the socio-economic sphere, but also in interethnic relations. The reason was the new capitalist system that replaced the feudal order, which gradually began to undermine the old foundations. Prior to this, the positions of the Georgian nobility were quite strong. They were hereditary landowners and possessed estate privileges. The Armenian element in Tiflis formed a layer of wealthy citizens - the bourgeoisie, which was able to quickly master market mechanisms. A considerable part of the landlord class, on the contrary, was not able to transfer the economies belonging to them to the rails of the capitalist economy. There were sharp rebukes against compradors who were accused of economic bankruptcy of the local aristocracy. In addition, the course towards national revival declared by the Kartvelian intelligentsia came into irreconcilable conflict with the policy of Russification. As a counterweight to the commercial and industrial expansion of the Armenian bourgeois and the ambitions of the imperial bureaucracy was put forward a program for restoring Georgian sovereignty.

Keywords: *Georgian Bourgeoisie, Compradors, Aristocracy, Russification, Tiflis*

Аннотация

Статья обращается к периоду второй половины XIX–началу XX века, когда с развитием товарно-денежных отношений в Грузии, происходили кардинальные изменения не только в социально-экономической сфере, но и в межэтнических отношениях. Причиной был пришедший на смену феодальным порядкам новый капиталистический строй, который постепенно стал расшатывать прежние устои. До этого позиции грузинской знати были достаточно прочными. Они были наследственными владельцами земли и обладали сословными привилегиями. Армянский элемент в Тифлисе сформировал прослойку зажиточных горожан – буржуазию, которой удалось быстро освоить рыночные механизмы. Немалая часть помещичьего сословия, напротив, не смогла перевести принадлежащие им хозяйства на рельсы капиталистической экономики. Зазвучали резкие упреки в адрес компраторов, которых обвиняли в экономическом банкротстве местной аристократии. Кроме того, курс на национальное возрождение декларируемый картвельской интеллигенцией вошел в непримиримое противоречие с политикой русификации. В качестве противовеса торгово-промышленной экспансии армянских буржуа и амбициям имперской бюрократии была выдвинута программа восстановления суверенитета Грузии.

Ключевые слова: *Грузинская буржуазия, компраторы, аристократия, русификация, Тифлис*

После удельного распада Грузии в 1490 году, в эпоху Троецарствия эта кавказская страна испытала новые этапы смертельной борьбы с чужеземными захватчиками. Они

чередовались паузами, когда достигался определенный баланс сил между аппетитами иноземных гегемонов и интересами вассальных им грузинских правителей. Династия Багратидов в критической ситуации, что не маловажно, смогла сохранить под своим контролем большую часть своих фамильных доменов. Хотя их статус царей–“мепе” в глазах мусульманских сюзеренов имел лишь номинальный характер, тем не менее, с ними считались как с могущественными данниками. Эта позиция позволяла грузинам в перспективе ещё надеяться на реставрацию собственного суверенитета. В этих своих расчётах особую роль они отводили единой России, тесный союз с которой обещал, как надеялись грузины, избавление от деспотической власти шахского Ирана и султанской Турции. Самодержцы же России, напротив, сделали то, чего от них православные картвелы никак не ожидали. Они присвоили себе право единолично распоряжаться судьбой древней Иверии. Так, в Санкт-Петербурге в 1801 году, как известно, опрометчиво решили аннексировать Грузию.

Известный в своё время интеллектуал князь З. Д. Авалишвили, постарался особенно акцентировать внимание на том важном обстоятельстве, что: “договорное отношение, определявшееся началами [Георгиевского] трактата 1783 г., уступило место оккупации ... вот схема присоединения Грузии к России” (Авалов 1901: 243). Русскими администраторами были стёрты последние следы её феодальной государственности. Это больно ударило по самолюбию грузин, которые безнадежно ещё пытались оспорить навязанное им очередное иноземное владычество. Вспыхнула череда отчаянных мятежей местных своенравных сеньоров (Мельникова 2013: 106-116). Таким заключительным эпизодом был заговор князей 1832 года (“распоряжение первой ночи”), после чего наступил период относительного затишья.

Илья Чавчавадзе, патриарх грузинской литературы, тем не менее пишет, что оказавшись под властью единоверцев его “истерзанная страна обрела покой, избавилась от разорений и погромов” (Брегвадзе 1983: 149). Инкорпорация в пределы империи Романовых, как известно, устранила из грузинской жизни феодальную раздробленность — систему “сатавадо” и разрушительные иноземные нашествия, что в социально-экономической сфере несколько компенсировало утрату Грузией собственной монархической власти. По замечанию же З. Д. Авалишвили, она, однако, “переменила азиатское средневековье на российский казарменно-канцелярски-патриархальный строй” (Урушадзе 2015: 146). Хотя культурное сближение грузин с Россией казалось относительно прочным, однако политический альянс между ними оставался весьма зыбким.

Известно, что грузинская общественно-политическая мысль в период подчинения своей родины самодержавному скипетру дома Романовых, всерьез никогда не отказывалась от идеи восстановления своей государственности и постоянно грезила её “золотым веком” времён правления Давида Строителя и царицы царей Тамары. Поиски путей национального возрождения стали особенно актуальными для неё начиная с середины 1880-х годов, когда в державе Романовых царские власти избрали опрометчивый путь принудительной русификации покорённых народов, в том числе и грузинского. Характер этой ассимиляционной политики стал выражаться широко известной

фразой: “Что не сделал русский штык — доделает русский чиновник, русская школа и русский поп”.¹ Так, источником особой тревоги у образованных картвелов служила ничем неприкрытая дискриминация их языка, так как “никто не мог зарабатывать на жизнь знанием этого языка; он не имел никакого значения в администрации” (Жордания 1968: 6). Всё это не могло не вызвать в грузинском народе чувства возмущения и резкого протеста.

В числе свидетельств той эпохи есть сообщения о том, что в среде грузинской интеллигенции крайне усилились стремления, имеющие целью реставрацию собственного царства (Байков 1991: 192). Грузинское дворянство распространяло эти свои идеи среди простого народа и “уже добилось того, что [он] питает недоброжелательность ко всему русскому” (Дякин 1998: 682). Это и был печальный итог грубой русификации.

Мятежные настроения постепенно стали складываться в крайне многочисленной местной дворянской среде,² прежде всего, из-за негативного отношения к русской администрации. В лице пришлых бюрократов, не знающих Кавказа, не уважающих культуру его народов и их традиции, они неизменно видели незваных гостей. “Для этих чиновников, – говорит очевидец, – местное население представляло низшую расу, называли их “туземцами”, считали [их] необразованными и некультурными” (Уратадзе 1968: 24). Полагаем, что такое отношение властей к народам периферии несомненно являлось маркером колониализма.

Особое раздражение вызывал также тот факт, что администрация в своих официальных документах весьма последовательно игнорировала этнические категории, отдавая предпочтение традиционным конфессиональным критериям. Религия не могла иметь для грузинской идентичности дифференцирующего значения, так как она скорее объединяла русских и картвелов.³ Хотя православные грузины по факту считались естественной частью наднациональной системы выстроенной в империи Романовых, однако попытка самодержавного режима в период контрреформ 1880-1890-х гг. мобилизовать имперский шовинизм немедленно отозвалась резким ростом сепаратистских настроений в картвельской среде. Курс на национальное возрождение, декларированный местной интеллигенцией, оказался в непримиримом конфликте с политикой русификации. В грузинском истеблишменте возникла и стала распростра-

¹ Правда, достаточно громко уже звучали также голоса разумно мыслящей части русской интеллигенции, которая полагала, что “никакие драконовские меры насильственного обрусения не принесут пользы ни России, ни Закавказью” (Марков 1887: 217).

² По данным переписи 1897 г. картвелы составляли 23,7 % всего населения Закавказья, а именно 1341 тыс. из 5663 тыс. жителей. Феодальный же нобилитет в Грузии насчитывал 5,26 %, что укладывается в цифру более 70 тыс. человек (Кастелянский 1910: 473). Известно, что 56% княжеских фамилий всей Российской империи уже в конце XIX века имели грузинское происхождение (Соловьев 2000: 175).

³ Во владениях Романовых, тем не менее, существовала этническая иерархия, когда только население, чьим родным был великорусский язык, имело особую привилегию быть единственным титульным народом метрополии. “Грузины, хотя и православные, все же остаются инородцами. Основным признаком инородчества является язык. Ни раса, ни даже религия, ни политическая лояльность не играют определяющей роли” (Кастелянский 1910: 531).

няться с необычайной силой достаточно устойчивая аллергическая реакция в отношении амбиций русской бюрократии. Трения между этими двумя господствующими социальными группами не заставили себя долго ждать.

Планомерно подрывая политическое значение картвельского нобилитета, власти, тем не менее, долгое время не касались в такой же мере его социальных привилегий. Это положение вещей, однако, сохранялось лишь до 1901 года, когда поземельным налогом были обложены также имения знати (Воронцов-Дашков 1907: 88). Тем самым, в эпоху перемены курса от военно-политической экспансии в кавказском регионе на приоритет его экономического освоения, петербургская бюрократия продемонстрировала, что более не рассматривает картвельскую знать в качестве главной своей опоры на Южном Кавказе. Веками выстраивая свою жизнь в системе координат “сюзерен – вассал”, помещики-картвелы были глубоко уязвлены и крайне раздосадованы этой инициативой властей. Немецкий консул в Тифлисе граф Ф. В. Шуленбург тогда же остроумно заметил, что “грузины [аристократы] чувствуют себя как брошенная любовница, так как [русский наместник] Воронцов-Дашков теперь благосклонен к армянам [компрадорам]” (Рейфилд 2017). Следовательно, в сознании грузинского феодального сословия ещё раз была серьезно поколеблена уверенность в необходимости и далее сохранять верность трону Романовых, которые под напором капитализма уже не могли, как и прежде быть единственными гарантами их материального благосостояния. Российская монархия стала стремительно терять в глазах грузинской элиты харизму благосклонного патрона, способного защищать интересы своих клиентов-дворян. После катастрофического падения престижа династии Романовых периферийный дворянский партикуляризм строился прежде всего на ожидании крушения российского колониализма.

Шеф-редактор тифлисского официозного издания “Кавказ” В. Л. Величко, попытался обрисовать в общих чертах состояние современного ему картвельского феодального класса. Так он утверждал, что “представители выдающихся старинных родов, отличающиеся психологией маленьких *rois en éxil*; те из них, которые с новым положением своим не примирились, ни к какому делу не приспособились и склонны только к “эффектному” прожиганию жизни ... являются самыми яркими ненавистниками всего русского ... в их недовольстве звучит ... органическая скорбь об утраченном [своём всевластии] ... эти господа при случае являются истинным бедствием для кавказских русских властей, постоянно нуждаясь в деньгах для поддержания своего [статуса] ... В русском служилом классе [они] вызывают негодование, доходящее почти до ненависти, своей заносчивостью и снобизмом” (Величко 2003: 44). Нарисованный здесь карикатурный образ люмпенизированной знати, разумеется, едва ли можно было примерить ко всем представителям дворянского сословия. Этот публицистический пассаж, тем не менее, весьма наглядно демонстрирует градус неприязни, возникший между поставленным управлять Грузией чиновничьим классом и местным феодальным нобилитетом. Между тем, общая напряженность росла также из-за взятого Санкт-Петербургом курса на максимальную русификацию.

В контексте указанных тенденций в аристократических домах Грузии стало особенно модным вспоминать свои прошлые победы и недовольно рассуждать о нынешних судьбах своей родины. “Грузины, – по мнению американского автора, – обращались к своей древней истории, чтобы доказать своё преимущество по сравнению с российскими колонизаторами” (Jones 1994: 158). Таким образом, в конце 1880-х у дворянского общественного движения появилась вполне чёткая и конкретная политическая цель: “вернуть Грузию, которую мы потеряли”. Как следствие, грузинский нобилитет, который крайне болезненно реагировал на постепенную утрату своих привилегий и прежнего влияния, попытался шантажировать русские власти выдвижением на авансцену своего собственного “национального вопроса”.

Кроме того, подспудное усиление оппозиционных настроений в среде грузинских помещиков было обусловлено, прежде всего, стремлением сохранить элементы национальной идентичности в условиях усиливающейся имперской унификации. Как полагает специалист по исторической социологии, “фрондерство, перерастающее в диссидентство, есть также способ утверждения статуса, когда нет политических выходов для самовыражения” (Дерлугьян 2013: 189). Затем, на радикализации политической фронды картвельского дворянства не мог не сказаться фактор достаточно быстрого проникновения в их, веками устоявшийся феодальный мир, разрушительных для него буржуазных товарно-денежных отношений.

По мнению советского автора, капиталистическое развитие Грузии шло не через трансформации “внутри самого грузинского общества – капитализм был привнесён извне, и феодальная Грузия встала лицом к лицу с уже сложившейся иностранной буржуазией” (Драбкина 1928: 34).

Основными носителями этих совершенно новых для Грузии социально-экономических категорий выступали главным образом тифлисские армянские купцы, которые традиционно имели богатый опыт ростовщичества и торговли. Их присутствие здесь, несомненно, делало экономическое развитие страны более динамичным. Этнические армяне, составлявшие, по оценкам на 1916 г., 43 % населения Тифлиса (Кавказский календарь 1916: 206-207), занимали, однако, нечто вроде монопольного положения в экономике этого города. Они, например, основали и крепко держали в своих руках практически всю банковскую инфраструктуру в Тифлисе (Оганджян 1970: 229 – 230). В торговле и промышленности Тифлиса армянам принадлежало 62% всех предприятий, 73% оборота и 69% дохода (Даян 2008: 93). Были сферы производства, в которых армяне были монополистами, и одной из таких была табачная промышленность (Маркарян 2018: 63).

Стремительно богатееющие благодаря плодам “эпохи великих реформ”, эти весьма успешные культуртрегеры бизнеса вызвали к себе самое ревнивое отношение со стороны грузинского дворянского сообщества. Его особенно впечатлительным представителям стало казаться, что русская администрация “на фоне дискриминации грузин, старалась выдвинуть вперед другой этнический элемент, который был бы более верным России. Таким культурным элементом они [т. е. власти – Б.М.] сочли

армян⁴ (Кутателадзе 2010: 518). Или, говоря иными словами, армянский предпринимательский класс Тифлиса в картвельской интеллектуальной среде стал рассматриваться сквозь призму российского колониализма, как один из важных его инструментов в Грузии.

Можно с достаточной долей уверенности утверждать, что возникший тогда же дворянский партикуляризм в своей основе питался главным образом социально-экономическими мотивами. Тем не менее, проблематика межэтнических трений превратилась в абсолютно доминирующую тему местного политического дискурса. Как следствие, через нее стали выражаться все ключевые противоречия. Болезненное внимание к этнодемографическому балансу овладело умами и начало пронизывать идеологию самих кавказских элит, всё более осваивающих идеи освобождения именно в этнических терминах.

Русофильствующие армянские компрадоры Тифлиса, отнюдь не были органической частью своего этноса, а лишь превратились в некий суррогат местной буржуазии, который был замкнут на свои собственные, корпоративные интересы. Американский автор Ф. Каземзаде вполне справедливо отмечает, что “Грузия фактически не имела национальной буржуазии.⁵ Функции среднего класса выполняли армяне, которых ненавидели за их богатство и фактическую монополизацию всей коммерческой деятельности в этой стране” (Kazemzadeh 1951: 12).

Таким образом, капитализм в Грузии на рубеже XIX и XX веков персонифицировался в образе тифлисского армянского буржуа, который к тому же имел ярко выраженное лицо компрадора, обслуживающего интересы имперской бюрократии.

Эксперт Паата Бухрашвили фиксирует факт появления армянского торгово-ремесленного люда в своей стране как результат целенаправленной переселенческой

⁴ Цитируемый автор излагает далёкие от реального положения дел сведения. Напротив, князь Г. С. Голицын, назначенный в 1896 году главой кавказской администрации, решительно сменил прежний относительно благожелательный к армянам социально-политический курс. При его непосредственном участии подверглись полицейским преследованиям многие известные деятели армянской культуры и т. д. Апофеозом же тех репрессий стал закон от 12 июня 1903 года о полной конфискации доходного имущества, принадлежащего Армянской Апостольской Церкви. Эта практика встретила повсеместное и ожесточенное сопротивление в армянском народе, что заставило отдельных высших правительственных чиновников высказать некоторые сомнения в отношении наиболее грубых проявлений антиармянской политики. Наместник на Кавказе И. И. Воронцов-Дашков, который принадлежал к числу сторонников более гибкого курса в национальном вопросе и не приветствовал прямолинейное русификаторство, уже вскоре после своего вступления в должность в 1905 году, поспешил выступить с инициативой отмены ряда армянофобских актов. Обращаясь к царю, он обосновал свой демарш тем важным обстоятельством, что “русская политика непрестанно с Петра Великого базировалась на доброжелательном отношении к армянам... Покровительствуя армянам, мы приобретали верных союзников, всегда оказывавших нам большие услуги” (Воронцов-Дашков 1928: 118). Как можно было убедиться на практике, посреднические просьбы такого рода имели всего лишь утилитарный характер.

⁵ Национальная буржуазия, как правило, является продуктом антифеодальных революций. Её благополучие часто опирается на производство продукции отечественной промышленности, поэтому она последовательно выступает с позиций укрепления экономического суверенитета своей страны. Полагаем, что не следует отождествлять собственно этническую буржуазию с её креативной частью – национальной буржуазией, которая возникла как антипод компрадоров, богатейших лишь на экспорте сырья и импорте иностранных товаров.

политики грузинских монархов, которые видели в нём немаловажную опору для собственной государственности. Он резюмирует, что “одной из значительнейших форм экономических отношений грузинского и армянского народов можно считать привлечение армянского населения в Грузию и его активное включение в хозяйственно-экономическую жизнь грузинского государства” (Бухрашвили 2010а: 53).

Другие грузинские авторы, в свою очередь, также признают немаловажную роль армянского капитала в экономике своей страны. Однако рассматривают это явление в достаточно критическом ключе, вовсе не скрывая своего негативного отношения к указанному факту. “Армянские предприниматели захватили [sic!] в свои руки целый ряд отраслей промышленности, – сообщают они, – а также торговлю. Грузинская буржуазия только-только нарождалась и не в состоянии была соперничать с армянскими предпринимателями. Её роль в экономике Грузии была весьма незначительной. Серьезную конкуренцию армянским капиталистам смогли оказать лишь один-два грузинских предпринимателя” (Вачнадзе/Гурули/Бахтадзе 2008: 557).

Впрочем, здесь авторы цитаты всего лишь пытаются зафиксировать сформулированный ими же императив (“захватили”) и обходят своим вниманием истинные причины, которые способствовали успешному развитию собственно армянского предпринимательства в Тифлисе. Этот вопрос, мы полагаем, вполне можно разрешить при помощи авторов других публикаций. Так, грузинские историки сообщали, что “в Тифлисе армяне почти исключительно образовали особое городское сословие, нечто вроде почетных граждан, под названием мокалаков, что буквально значит “горожан”. Они вели свое начало от тех промышленных и торговых армян, которых царь Вахтанг Горгасал вызвал, говорят, во вновь устраиваемую им столицу и, чтобы привязать их к ней, предоставил им разные выгодные и почетные привилегии ... Нерасположение природных грузин к городской жизни, к торговой и промышленной деятельности, было так сильно, что, не смотря на все выгоды и преимущества, сословие мокалаков состояло почти из одних армян” (Бакрадзе/Берзенов 1870: 87-88).

Как можно убедиться, армяне не только не были чужды Грузии, но обосновавшись там с древнейших времен, ни в коей мере не являлись инородным элементом в столице этой страны.

Известная в свое время писательница Вера Желиховская, проведя многие годы в Тифлисе, пришла к заключению, что грузины якобы “не предприимчивы ... торговлю за стыд почитают”⁶ (Желиховская 1885: 44-45). Свои наблюдения она изложила лишь в самом начале развития капитализма в Грузии, но, тем не менее, сделала весьма смелый вывод, что “первое место [на экономическом поприще] без

⁶ Что касается общеизвестной праздности немалой части дворянской аристократии, то она, к примеру, весьма остро и с необычным юмором была высмеяна в произведениях самих классиков грузинской литературы И. Чавчавадзе (повесть “Человек ли он?”) и А. Цагарели (пьеса “Ханума”). Инертность же крестьянского сословия, к слову, “имела вполне рациональную мотивацию. Дополнительные усилия в натуральном хозяйстве, к тому же отягченном крепостничеством, ... добавок вполне могли побудить барина увеличить оброки. Куда безопаснее [было] слыть бедным” (Дерлугьян 2013: 177-178).

сомнения должно принадлежать армянам, как самому даровитому и деятельному населению края” (Желиховская 1885: 63).

Таким образом, успехи армянского элемента в сфере экономики, надо прямо признать, в то время были достаточно закономерными. Полагаем, что вопрос конкурентной несостоятельности феодального сообщества, также можно считать вполне объяснимым явлением. Он, напоминаем, был вызван аграрным характером грузинского социума, когда пути феодализма безнадежно сковывали творческую энергию этого всесторонне одаренного народа, не давая развиваться независимым производительным силам. Появление же свободного капитала, дало старт процессу неуклонной экономической деградации картвельского дворянства.

Немалая часть грузинского помещичьего сословия в силу своих характерных ментальных особенностей, по сути, не способна была перевести принадлежащие им хозяйства на рельсы капиталистической экономики. Причины этого явления были хорошо знакомы многим их современникам. “Присущая грузинскому дворянству страсть к широкой расточительности и богатой светской жизни создала для класса помещиков острую нужду в деньгах, которые неоткуда было им взять ... появились земельные банки разных наименований и грузинское дворянство широко воспользовалось их услугами, не осталось почти ни одного сколько-нибудь крупного имения, под обеспечение которого не были бы получены деньги ... Задолженность дворянства росла, но сельскохозяйственная культура, производительность сельского труда и доходность имений ничуть не изменилась к лучшему, – так констатировали общеизвестные факты в одной из публикаций своего времени. Началось обнищание и разорение помещиков, которые, не зная и не умея справиться с финансовыми затруднениями, с одной стороны из года в год возбуждают перед правительством ходатайства о сложении с них долгов, а с другой стороны, выжимают у крестьянской массы решительно всё, что только возможно” (Из грузинской жизни 1905: 78).

Сама же знать жаловалась, что находится в состоянии “экономического упадка и полного развала дворянского хозяйства, горше и хуже которого трудно себе представить” (Авалиани 1920: 90). Она ещё не осознавала истинных причин краха феодального режима, не понимала, что в эпоху модерна его основополагающие принципы уже превратились в анахронизм, и потому столкновение с новой реальностью было для неё столь мучительным.

Более того, враждебное западному рационализму крайне консервативно настроенное картвельское дворянство, стремилось вытравить в своей стране дух “торгашества”. Оно всячески третировало социальные группы занятые в сфере коммерции и мечтало вернуть грузинский социум к древним добродетелям, когда якобы царили простые благородные нравы, добрый монарх обеспечивал благополучие подданных, а церковь пеклась о высоких моральных ценностях. Эти обладатели достаточно уже поношенных аристократических титулов были убеждены, что единственным критерием сохранения в качестве господствующего сословия родной им знати, является принципиальная необходимость консервации в Грузии целого ряда важных элементов прежнего феодального устройства. Освещающие проблему авторы де-

лают вывод, что “проекты грузинского дворянства носили откровенно крепостнический характер” (Адиньяев 2017: 375).

Ныне же тбилисские авторы несколько иначе трактуют причины экономического банкротства своего аристократического класса. Они обходят своим вниманием системные изъяны присущие феодальному землевладению и пытаются объяснить суть явления обобщением имеющих лишь частный характер фактов, которые никак не раскрывают результаты хозяйственной деятельности помещиков. Так они пишут, что “для большинства грузинского дворянства единственным источником дохода была земля. И только небольшая часть грузинской аристократии жила на средства, получаемые на государственной службе. Наследственные земли дворян постепенно сокращались после ее раздела между членами семьи, соответственно сокращались и доходы, получаемые с этой земли. Грузинская аристократия, оставшись без средств, вынуждена была занимать деньги у армянских предпринимателей, пытаясь таким путем выйти из тяжелого положения. Однако многие дворяне не в состоянии были вернуть заём, поэтому они продавали свои земли и полученные деньги отдавали на покрытие долга. Покупателем земли была всё та же армянская буржуазия. Так, постепенно, грузинская земля переходила в руки армянских капиталистов” (Вачнадзе/Гурули/Бахтадзе 2008: 566-567).

Посетивший в своё время Грузию этнограф, напротив, оставил весьма интересные сведения об образе жизни местных феодалов. Так, “пирушки, кутежи, охота, переезды целым обществом друг к другу – составляют их главное занятие, при котором не приходится уделять много времени и забот своему хозяйству. Оттого-то большинство небогатых помещиков дошло теперь до жалкого положения” (Марков 1887: 343).

Таким образом, из-за нерационального ведения хозяйства дворяне не могли избавиться от перманентных долгов и были вынуждены закладывать свои родовые вотчины. Так, только в двух поземельных банках Тифлиса к 1903 году было заложено 30% поместий одноимённой губернии (Гогичайшвили 1910: XXVI). Из-за неуплаты своевременно причитающихся сумм кредиторам в их руки постепенно переходили помещичьи земли, которые затем продавались с публичных торгов.

Известно, что 40% дворян Грузии к 1905 году уже лишились всяких прав на свои фамильные владения (Драбкина 1928: 19), из-за чего “имеется значительное число совершенно необеспеченного мелкого дворянства, легко поддающегося смуте” (Воронцов-Дашков 1907: 28).

Таким образом, на примере Грузии можно было наблюдать предельно загнивший феодализм, исключавший возможность хоть какого-то поступательного развития без его решительной ликвидации. Однако в самом грузинском обществе тогда отсутствовали более-менее серьезные капиталистические элементы и, следовательно, роль могильщика местного феодализма, в силу создавшихся объективных обстоятельств, должна была выпасть на долю армянской буржуазии. Осознание столь опасной для их социальных интересов перспективы, вызвало бурю эмоций в среде дворянства. Со слов В. Л. Величко, который с завидным усердием и старанием ретранслировал

настроения картвельской аристократии, известна суть зазвучавших упреков, что, дескать, “армяне в самостоятельной Грузии не представляли для грузин такой роковой опасности, какую они представляют теперь” (Величко 2003: 30).

Действительно, как было уже сказано, в феодальной Грузии армянские поселения являлись ее органической частью. Так, при Давиде Строителе, объединителе грузинских земель, в целях развития экономики страны было организовано массовое переселение армян из Ани, главным образом ремесленников и купцов, в столицу Грузии. Они обосновались здесь в основанных ими же кварталах Авлабар и Сололаки, и вскоре стали играть все возрастающую роль в жизни города. Уже при царе Георгии III и его дочери Тамаре должность градоначальника Тбилиси становится, как правило, наследственной привилегией армянских княжеских фамилий. Об их влиянии и авторитете свидетельствует то, что грузинские монархи “считаясь с тбилиским армянским населением, составлявшим в городе большинство, назначали городским головой армянина” (Чхетия 1958: 161-162). По утверждению же французского путешественника XVII века Жана Шардена, “армян [в Тифлисе] так много, что они своей численностью превышают грузин, они также гораздо богаче последних, но занимают, по большей части, невысокое положение” (Шарден 1902: 182).

Полагаем, что читателю, пожалуй, стоит также обратить внимание на интересный комментарий грузинского эксперта. “В [феодальной] Грузии, – сообщает он, – этнически грузинское население [в своей основной массе] занималось земледелием ... города [же] в основном представляли административные центры, население которых, большей частью не грузинское, занималось торгово-производственной деятельностью. ... Капитал, который в основном находился в руках инородцев, никогда не представлял опасности для государственности грузин. ... Соответственно в Грузии не было ни антиеврейского движения (большинство купцов были евреи), ни антиармянских выступлений (большая часть ремесленников были армяне). Если [же] инородец желал осесть на грузинской земле, он должен был огрузиниться ..., после введения [же] русского правления обстановка радикально изменилась. На грузинских землях колониальное правительство стало массово расселять инородцев – армян, молочан, духоборов, мусульман, немцев, тем самым подрывая основы экономического могущества грузин [читай: аристократов – Б. М.]; ... что составляло одну из стратегических линий колониальной политики России” (Бухрашвили 2010б: 144).

Кроме того, особую аллергию у феодального класса, отметим, вызывало стремительное укрепление экономических позиций тифлисской буржуазии, что вошло в непосредственный диссонанс с прежним доминированием князей-“тавадов”.

Грузинская интеллигенция переломной эпохи, которая в значительной степени сформировалась из представителей дворянского сословия, крайне болезненно реагировала на рост инационального капитала в своей стране. О положении и настроениях грузинского дворянства красноречиво свидетельствовал известный поэт князь Григол Орбелиани: “Со всех сторон слышны стенания, лицо каждого дворянина нахмурено вследствие горьких мыслей о наступающей бедности; все наше общество завязло в неоплатных долгах, а избавителя нигде не видно. Вся Грузия продается, и

если покажется кто-либо с деньгами, тот, действительно, задёшево и по-настоящему станет господином Картли и Кахети” (Качарава 1973).

В эмоциональных обсуждениях грузинской общественности тот, в общем-то, обычный экономический процесс, приобрел зловещий смысл, и молва уже сводила продажу фамильных усадеб нерадивыми помещиками чуть ли не к потере исторической родины всем грузинским народом (Ишханян 1914: 43).

Дворянская публика, которая не понимала, либо не желала осознать истинных причин своего упадка, напротив, жаждала простого и сильного объяснения внезапного крушения традиционного уклада. Оно было вскоре найдено путем тиражирования мифа о кознях армянской буржуазии. “Главными вдохновителями антиармянской, доходившей порой до армянофобства, кампании, – вспоминал очевидец, – были видные представители грузинской литературы, как князь И. Чавчавадзе, князь Ак. Церетели и др. Кампания эта была чисто дворянская” (Кастелянский 1910: 519). С точки зрения аристократов их разорение было делом рук ушлых инородцев, которые, якобы злоупотребили грузинским гостеприимством и использовали его в своих корыстных целях.⁷ Этот тезис со всей тщательностью был отшлифован и изложен в известной программной работе-памфлете “Армянские ученые и вопиющие камни” (Чавчавадзе 1902).

Знать, в поисках национального консенсуса, с помощью разных ухищрений стремилась отвлечь внимание от внутренних социальных проблем и, возбуждая ксенофобские страсти, добивалась, таким образом, сплоченности своей этнической группы вокруг лидеров дворянства. Им необходимо было срочно спустить пар, направить недовольство простых людей на кого-то другого. Более того, для местных фундаментальных традиционалистов даже справедливая критика компрадорского капитализма, как правило, была внешним признаком армянофобии, так как являлась лишь её цивилизной упаковкой.

Уже в позднем средневековье сложился известный, чисто дворянский взгляд местной знати на эмигрантов-армян “как на людей низшей породы, самой природой созданных для того, чтобы рабелепствовать перед [иноземными] господами, вносить оброк, сносить побои...”. В новое же время “из бесправной массы армянское городское сословие поднялось до положения сильного и опасного соперника феодального класса” (Кастелянский 1910: 510-514). Аграрные сообщества, как известно, строго иерархизированы. В случае нарушения традиционной субординации,

⁷ Этнокультурные стереотипы, возникшие в дворянской среде, затем были ею же навязаны остальной части своего народа. В грузинском социуме, особенно на бытовом уровне, сформировались установки с клишированными и упрощенными представлениями, которые, по сути, не преодолены и поныне. Их рецидивы, время от времени, ещё напоминают о себе в общественном дискурсе. Настороженное отношение к этническим армянам, продолжает являться, увы, одним из компонентов массового сознания современного грузинского общества. Хотя, как пишет политолог Тенгиз Аблотия, “сегодняшняя армянофобия, которая все еще существует в Грузии, не имеет никаких логических причин, [так как] старые комплексы совершенно лишены почвы” (Аблотия 2011) Более того, Илья Чавчавадзе фактически сам дезавуировал свои колкие замечания в адрес давних соседей словами: “Мы все хорошо знаем, что бессилие прежней Грузии началось с того несчастного дня, когда пала Армения – наша прежняя южная твердыня” (Давлианидзе 2009: 20).

неизбежно возникает конфликтная ситуация. Сословная гегемония дворянства в Грузии к 1890-м гг. сильно расшаталась, снижение же прежних его статусных позиций вело дело к острым социальным трениям. Они были отчасти выражены также в форме межэтнического антагонизма. Князь А. И. Сумбаташвили (более известен как актёр Сумбатов-Южин) верно заметил, что эти противоречия “не есть рознь национальностей, а одна из бесчисленных форм классовой борьбы на чисто экономической почве” (Сумбатов 1919: 6).

Ещё слабое развитие промышленности в кавказском регионе серьёзно ограничивало спрос на техническую интеллигенцию. Область административного управления оставалась чуть ли не единственной сферой, где многочисленные молодые представители интеллигенции, порожденной быстрым распадом мелкопоместного дворянства в Грузии, надеялись выстроить свое будущее благополучие. Однако поддерживавшая засилье русских бюрократов в государственной администрации русификаторская политика официального Санкт-Петербурга, за редким исключением, лишала многих из них карьерного продвижения по службе и доступа к большинству доходных должностей.⁸ Кроме того, крупная буржуазия, фактически управлявшая Тифлисом, сплотилась в группу, именуемую “сололакской партией” (Сололаки — городской квартал, застроенный фешенебельными особняками), которая состояла из купцов и промышленников армянского происхождения. С ней и вели напряженную электоральную борьбу грузинские традиционалисты. Главные баталии, конечно же, разгорались в Тифлисе, где в городской думе и в её муниципальной управе лидирующее положение занимала креатура армянского капитала (Карапетян 2003: 18-22). Это, безусловно, не могло не раздражать слабо представленную в городском самоуправлении грузинскую сторону и наиболее важных её представителей (Николадзе 1920: 108).

Со страниц главного рупора картвельских традиционалистов постоянным рефреном звучали слова о том, что “мы грузины, всей душой сочувствуем армянскому народу и желаем его стране возрождения, но мы не можем держать в доме гостя, который не только надолго задержался, но и вознамерился стать его хозяином”.⁹

В обществе, где были сбиты все прежние вехи и ориентиры, ксенофобия многое непонятное делала вполне объяснимым. Причины фрустрации своего сословия дворянские интеллигенты ошибочно искали вовсе не в экономической сфере, а в межэтнических отношениях, перекладывая вину за незавидное положение аристократии с нерадивых помещиков на предприимчивых армянских буржуа, все сводя к их “злым” намерениям. То, что армянофобия и антикапитализм в Грузии восходили к одному, общему корню, — факт исключительно важный для понимания событий, происходивших в этой стране в эпоху модерна. И этого, как правило, не замечают поверхностные комментаторы.

⁸ На отчете тифлисского губернатора, сообщавшего, что он старается более не допускать грузин и армян к занятию должностей в администрации, а замещать вакансии “преимущественно русским элементом”, Николай II оставил многозначительную резолюцию: “Так и следует” (Дякин 1998: 28).

⁹ “Иверия” (газета, Тифлис) 23 августа 1902 (на груз. яз.).

Угроза в будущем вообще остаться без многочисленного класса крупных собственников сформировала в среде картвельских интеллектуалов устойчивое мнение о том, что их народ в жестких условиях рыночной формации якобы будет полностью подчинён армянскому капиталу. Вслед за ними В. Л. Величко повторяет, что “насуточно необходим такой класс людей с промышленной энергией, который бы пополнялся не только снизу, но и сверху, то есть представителями [грузинского] дворянства, приспособляющимися к новым условиям; в противном случае разоряющиеся дворяне будут падать прямо “на дно”, а народная масса будет в кабале у инородных эксплуататоров” (Величко 2003: 31). Таким образом, практическое отсутствие своей этнической буржуазии грузинская политическая мысль стала приравнивать к общенациональной проблеме (Ишханян 1914: 35-39).

Перед дворянским сословием стояли весьма конкретные социально-политические задачи – во-первых, выжить, а во-вторых, вернуть утраченные позиции. Их расчеты опирались на традиционную социальную структуру, которая избежала буржуазной модернизации и законсервировала в себе многие дремучие пережитки крепостничества.

Оскудение помещиков под мощным напором товарно-денежных отношений было вполне очевидным, и они заматались в поисках собственного социального спасения от неотвратимо наступающего, правда, периферийного, но всё же капитализма. В качестве радикального средства избавления от этой, как им казалось, иностранной напасти, была выдвинута программа восстановления самостоятельности Грузии. Эта исподволь вынашиваемая идея приобрела свою актуальность в тот момент, когда на фоне полной дискредитации российского самодержавия, грузинский национализм в своём развитии достиг зрелой политической фазы. Князь Д. А. Микеладзе был первым, кто в 1900 г. осмелился поднять тему политического самоопределения Грузии, после чего эта идея стала активно обсуждаться в среде грузинской интеллигенции (Островский 2004: 535). Она объединила все общественные течения, несмотря на периодические словесные раздоры между консерваторами, либералами и социалистами. Наместник Кавказа И. И. Воронцов-Дашков с нескрываемой тревогой отмечал, что уже в период первой русской революции “дворянские собрания Кутаисской и Тифлисской губерний возбудили петиции об автономии Грузии, и умы поместного дворянства были, казалось, исключительно заняты мыслью о совершенно обособленном от [русской] империи управлении” (Воронцов-Дашков 1907: 6-7). Они рассматривали Георгиевский трактат 1783 года как наиболее приемлемую для своего истеблишмента модель взаимоотношений Грузии и России. “Грузинские феодалы полагали, – сообщает В. Л. Величко, – что Грузия должна была бы присоединиться к России не по манифесту [1801 года], а по двухстороннему договору, т. е. на началах особой автономии” (Величко 2003: 24).

Вместе с тем надо признать, что тренд национального самоопределения, впервые выдвинутый представителями дворянского политического класса, характеризуется, прежде всего, поисками его собственной формулы выживания. Крупная фигура в истории страны Ной Жордания социально-экономическую первопричину

этого явления ясно видел именно в уже начавшейся агонии феодальной матрицы. “Новое экономическое развитие, — говорил он, — идет в ущерб дворянству: оно постоянно теряет все экономические и политические преимущества, какими владела раньше, и движется к упадку. ... Национальное правительство ... необходимо ... дворянству ... для восстановления старых отживших устоев” (Жордания 1919: 25). Таким образом, аристократия нуждалась в надежных механизмах для поддержания своего прежнего элитного статуса.

Посетивший тогда же кавказский регион итальянский публицист Луиджи Виллари оказался достаточно осведомленным, чтобы сделать пронизательные для европейца выводы. Он пишет, что грузинские дворяне, мало того, что надеялись на возвращение к старым временам, когда их аристократический класс правил страной, но и ратовали “за возрождение самостоятельной Грузии, управляемой олигархией” (Villari 1906: 75). Естественным продолжением этой идеи стала, предсказуемо, теория о некогда существовавшей “идеальной Грузии от Никопсии до Дарубанда” (Чедия 2011: 43). Исходя из чего, единственной стратегической целью становился курс на возвращение к “старым добрым временам”. Это был отчаянный ответ на кризисную ситуацию, который возник как импульсивная реакция архаичных феодальных институтов, внезапно оказавшихся перед лицом смертельной для них угрозы капиталистических преобразований.

Таким образом, вдохновение для возведения своих политических конструкций дворянские идеологи черпали в уже отжившем прошлом своей страны, которое они преднамеренно романтизировали. Однако ими двигали не только ностальгические чувства, но и, по всей видимости, обычные меркантильные интересы. И. И. Воронцов-Дашков не обошел вниманием также тот важный аспект, что “распространение среди грузинского дворянства автономистских тенденций, обещает им впоследствии возможность поставить местных крестьян ещё в более зависимое положение” (Авалиани 1920: 31). Можно смело констатировать, что наряду с чувством патриотизма другим побудительным мотивом для возникшего на рубеже XIX и XX веков движения за самоопределение Грузии были сословные интересы дворянства и тесно связанных с ним некоторых кругов интеллигенции.

Как видим, интересы аристократии имели регрессивный характер и объективно не могли способствовать бесконфликтному развитию Грузии. Восстановление же политического господства дворянского сословия грозило стране консервацией самых архаичных форм в социально-экономических отношениях, и, как следствие, полной стагнацией в её общественном развитии. Иными словами, осуществление политической программы дворянского истеблишмента должно было неотвратимо завести страну в безнадежный социальный тупик.

Не имея реальной возможности противопоставить компрадорам-армянам какие-либо серьёзные методы конкурентной экономической борьбы, формируемая дворянской интеллигенцией социально-политическая мысль априори стала уповать на властные рычаги. Они не скрывали, что восстановление грузинской государственности, безусловно, будет “означать смерть армянской плутократии” (Ишханян 1914: 73).

Нельзя, однако, не напомнить, что намерение уничтожить ещё очень слабые ростки капиталистических отношений, генератором которых являлась буржуазия Тифлиса, с неизбежностью привело бы страну к феодальной реакции.

Подводя итоги, можно констатировать, что это, собственно, произошло уже после возобновления картвельской государственности в 1918 году, когда имущества армянской буржуазии стали предметом широких конфискаций. Власти страны лишь с большой долей условности признавали частную собственность армян и при каждом удобном случае, под надуманным предлогом старались отобрать у них недвижимость.¹⁰ А. Д. Джамалян¹¹ свидетельствует, что “притеснения выступали не под национальной личиной, а как обязывающие всех законы либо правила для граждан занимающихся торгово-промышленными делами, но ни для кого не было секретом, что их главными жертвами должны были быть армяне, так как эти занятия находились главным образом в их руках “...” С одной стороны, тяжёлым налогам подвергали торгово-промышленные предприятия армян, всячески затрудняли им создание новых, по обвинению в злоупотреблениях на них налагались тяжёлые штрафы, с другой же стороны, оказывалась всяческая поддержка проявляющим деловые экономические наклонности грузинам, дабы они стали способны конкурировать с армянами” (Джамалян 1929: 119). Феодальная же аристократия, напротив, была избавлена от своих долгов кредитным учреждениям, которые были обнулены по решению новых властей. Кроме того, было подтверждено право дворянства на владение его фамильными уделами, благодаря чему нобилитет вновь стал доминантной социальной группой в стране (Маилаян 2014: 50-61). Он занял командные позиции в Грузинской демократической республике, которая, во многом, пожалуй, приобрела очертания банальной реплики феодального государства.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аблотия Т. (2011), “Армянофобия по привычке”, *Эхо Кавказа*, <https://www.ekhokavkaza.com/a/24285393.html> (дата обращения: 7. 07. 2019).
- Авалиани С. Л. (1920), *Крестьянский вопрос в Закавказье*, т. IV, Тифлис.
- Авалов З. Д. (1901), *Присоединение Грузии к России*, СПб.
- Адиньяев С. И. и др. (2017), “Аристократические общества на Кавказе в XVIII–XIX вв. и крепостная зависимость (на материалах Сборника законов грузинского царя Вахтанга VI)”, *Vylve Gody*, vol. 44, is. 2, Вашингтон-Братислава: 370-377.
- Байков Б. (1991), “Воспоминания о революции в Закавказье (1917–1920 гг.)”, *Архив русской революции*, т. 9, Москва: 91-194.
- Бакрадзе Д./Берзенов Н. (1870), *Тифлис в историческом и этнографическом отношениях*, СПб.
- Брегвадзе А. И. (1983), *Славная страница истории: Добровольное присоединение Грузии к России и его социально-экономические последствия*, Москва.

¹⁰ “Слово” (газета, Тифлис), 26 февраля 1920.

¹¹ Первый дипломатический представитель Республики Армения в Грузии (1918 г.).

- Бухрашвили П. (2010а), “Для переосмысления грузино-армянских отношений”, *История и идентичность: Южный Кавказ и другие регионы, находящиеся в переходном периоде. Статьи ученых-историков и экспертов из Азербайджана, Армении и Грузии*, Ереван: 39-57.
- (2010б), “Русское колониальное сознание и закавказская этнополитическая реальность” *История и идентичность: Южный Кавказ и другие регионы, находящиеся в переходном периоде. Статьи ученых-историков и экспертов из Азербайджана, Армении и Грузии*, Ереван: 137-150.
- Вачнадзе М./Гурули В./Бахтадзе М. (2008), *История Грузии (с древнейших времён до наших дней)*, Тбилиси, http://www.nplg.gov.ge/ic/DGL/work/History_of_Georgia/index.htm (дата обращения: 20. 05. 2018).
- Величко В.Л. (2003), *Кавказ: Русское дело и междуплеменные вопросы*, Москва.
- Воронцов-Дашков И. И. (1907), *Верноподданнейшая записка по управлению Кавказским краем*, СПб-Тифлис.
- (1928), “Письма И. И. Воронцова-Дашкова Николаю Романову (1905-1915 гг.)”, *Красный архив*, т. 26, № 1, Москва: 97-126.
- Гогичайшвили Ф. (ред.) (1910), *Сборник статистических сведений о частном землевладении в Тифлисской и Кутаисской губерниях*, Тифлис.
- Давлианидзе Л. (2009), “Из истории армяно-грузинских взаимоотношений”, *Положительные примеры из истории сосуществования народов и стран Южного Кавказа. Статьи ученых-историков и экспертов из Азербайджана, Армении и Грузии*, Ереван: 76-93.
- Дадаян Х. (2008), “Армянское торгово-экономическое присутствие в Тифлисе (позднее средневековье – 1918 г.)”, *21-й Век*, № 1, Ереван: 81-104.
- Дерлугьян Г. М. (2013), *Как устроен этот мир. Наброски на макросоциологические темы*, Москва.
- Драбкина Е. (1928), *Грузинская контрреволюция*, Ленинград.
- Дякин В. С. (1998), *Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX - начало XX вв.)*, СПб.
- Желиховская В. П. (1885), *Кавказ и Закавказье*, СПб.
- Жордания Н. Н. (1919), *За два года: доклады и речи (1917-1919)*, Тифлис.
- (1968), *Моя жизнь*, Стэнфорд.
- “Из грузинской жизни” (1905), *Кавказский Вестник* (ежемесячный научно-литературный журнал), № 2 (октябрь), Тифлис: 77-82.
- Ишханян Б. З. (1914), *Экономические и общественные основы армяно-грузинского антагонизма (критический анализ)*, Тифлис.
- Кавказский календарь на 1917 год*, Тифлис: 206-207.
- Карапетян С. (2003), *Мэры Тифлиса (Тбилиси)*, Ереван.
- Кастелянский А. И. (ред.) (1910), *Формы национального движения в современных государствах: Австро-Венгрия. Россия. Германия*, СПб.
- Качаравя Ю. (ред.) (1973), *История Грузии*, Тбилиси, <http://ikalto.com/librarium/History-1973.pdf> (дата обращения: 7. 09. 2014).
- Кутателадзе К. (2010), “Об арменизации грузин согласно грузинской периодике на рубеже XIX-XX вв.”, *Кавказоведческие разыскания*, Тбилиси: 519-529.
- Маилаян Б. В. (2014), “К проблеме актуализации вопроса самоопределения Грузии на рубеже XIX и XX веков”, *Историческое пространство. Проблемы истории стран СНГ*, Москва: 33-61.
- Маркарян С. (2018), “Армянская буржуазия Тифлиса в XIX веке”, *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-Армянского (Славянского) университета*, Ереван: 259-275.

- Марков Е. Л. (1887), *Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории*, СПб-Москва.
- Мельникова И. Е. (2013), “Из истории заговора в Кахетии грузинских князей и дворян 1811–1812 гг.”, *XXIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы*, том I, Москва: 106-11.
- Николадзе Н. Я. (1920), *Армяно-грузинские отношения в 1893-1898 гг.* (Старые статьи с новым вступлением), Тифлис.
- Оганджян А. А. (1970), “Банки Закавказья до установления советской власти и идея создания “Армянского банка”, *Историко-Филологический Журнал*, № 1, Ереван: 227-232.
- Островский А. В. (2004), *Кто стоял за спиной Сталина?* Москва.
- Рейфилд Д. (2017), *Грузия. Перекресток империй. История длиной в три тысячи лет*, Москва, <https://ru.scribd.com/document/342998377/pdf> [дата обращения: 20. 05. 2018].
- Соловьев Б. И. (2000), *Русское дворянство и его выдающиеся представители*, Ростов-на-Дону.
- Сумбатов А. (1919), *В мощных объятиях: общие очертания 117 лет русско-грузинского объединения*, Петроград.
- Уратадзе Г. И. (1968), *Воспоминания грузинского социал-демократа*, Стенфорд.
- Урушадзе А. Т. (2015), “Кавказ в конце XIX – начале XX в.”, *Quaestio Rossica*, № 2. Екатеринбург: 144-157.
- Чавчавадзе И. Г. (1902), *Армянские ученые и вопиющие камни/ перевод с грузинского Н. И. Алексеева-Месхиева*, Тифлис, <http://www.amsi.ge/istoria/somx/kamni.pdf/> (дата обращения: 7. 09. 2017).
- Чедия Б. (2011), “Современный грузинский национализм перед вызовами нового тысячелетия”, *Кавказ и глобализация*, т. 5, вып. 1-2, Баку: 42-51.
- Чхетия Ш. (1958), “Армяне в Тбилиси в шестидесятых годах XIX века”, *Историко-Филологический Журнал*, № 3, Ереван: 161-167.
- Шарден Ж. (1902), *Путешествие Шардена по Закавказью в 1672-1673 гг.*, Тифлис.
- Jamalyan A. (1929) “*Нау-врач’akan kncirə*”, *Најrenik’*, Mart, Boston.
- Jones S. F. (1994), “Old Ghosts and New Chains. Ethnicity and memory in the Georgian Republic”, *Memory, History and Opposition under State Socialism*, R. S. Watson (ed.), Sante Fe: 149–165.
- Kazemzadeh F. (1951), *The Struggle for Transcaucasia (1917-1921)*, New York-Oxford, 1951.
- Villari L. (1906), *Fire and Sword in the Caucasus*, London.

ОБ ОДНОМ СОЦИАЛЬНОМ ТЕРМИНЕ В НОВОИРАНСКОМ:

خĒL (X^vĒL) “РОД, КЛАН, ПЛЕМЯ”

Гарник Асапрян

Институт востоковедения Российско-Армянского университета, Ереван

Abstract

The article traces the historical background and origin of the enigmatic term خیل [xĒl/xayl/xeyl] with a wide range of meanings (“family, clan, household, tribe, etc.”), which is attested in classical New Persian, Pashto, Kurmanji, and in Talishi (as خویل [x^vĒl]), being at the same time a stable toponymic formant in the place-names of the South Caspian region, predominantly of Mazadaran.

Keywords: *Social Terminology in Iranian, Persian xĒl/xayl/xeyl, Pashto xĒl, Iranian Etymology, South Caspian Toponymy*

Аннотация

Данная статья – попытка исторического анализа загадочного термина, встречающегося в форме خیل [xĒl/xayl/xeyl] в ряде иранских языков – в классическом персидском, афганском, курманджи и талышском (в форме خویل [x^vĒl]) – с широким спектром значений (“семья, клан, род, племя и т.д.”), выступая также в роли топоформанта в названиях населенных мест в южнокаспийском регионе, преимущественно в Мазадаране.

Ключевые слова: *Социальная терминология в иранском, персидское xĒl/xayl/xeyl, пашто xĒl, иранская этимология, южнокаспийская топонимия*

1. В вышедшем сравнительно недавно в Иране “Словаре иранских диалектов”, который включает разрозненный лексический материал из иранских диалектов и наречий в арабо-персидской графике и с латинской транскрипцией, приводится слово *xovīl* из талышского говора деревни Лавандавил (на севере провинции Гилян в Тавалеше, южнее Астары) со значением *dūd mān*, т.е. “семья, семейство, род” (Aḡarī 2008: 167). Язык талышей этого ареала, включая также Анбаран, Намин, Астару и сопредельные районы, принадлежит к северному диалекту и, за исключением отдельных отличий в вокализме, почти идентичен языку их сородичей в Республике Азербайджан. Слово взято из некоего печатного источника, изданного в Иране, который, к сожалению, не указан.

В поисках новых свидетельств этой несомненно важной лексемы, мною были просмотрены все имеющиеся в моем распоряжении иранские публикации по талышским диалектам, включая южные (Фуман и т.д.). Увы, данного слова в них не нашлось. Более того, и в языке азербайджанских талышей оно, судя по всему, не имеет хождения – во всяком случае, такой незаурядный знаток североталышской словесности, автор фундаментальных работ по талышской лексикографии, как Фахраддин Абсозода, вовсе не слышал о нем. Дальнейшие изыскания непосредственно на месте, как и у выходцев из региона, также не дали результата. Оставалось предположить случай-

ную запись неким местным пандитом редкого слова, утерянного в языке, хотя мне порою казалось, что мы имеем дело, скорее, с неким *ghost-word* и не более; к тому же, вокализация формы на основе персидского написания виделась мне сомнительной.

К счастью, вскоре в прилегающем к Масале населенном пункте мне все же удалось записать исконное слово у пожилого талыша и уточнить его произношение. Кстати, он объяснял его по-персидски как *tabār, xāndān, tāyefe, qabīle* и утверждал, что “ныне это слово никто не помнит”. В устах информанта оно звучало как *x^vēl* или *xūēl* – так, как я и предполагал. Ясно, что *xovīl* – чисто персидская интерпретация, навеянная письменной фиксацией формы в арабской графике, *خویل*, которая допускает, наряду с *x^vēl*, множество вариантов чтений, а именно: *xovīl*, а также *xovēl, xavīl, xevīl, xavēl* и т.д. Таким образом, подтвердилось наличие в талышском вышедшей из употребления лексемы *x^vēl* в значении “семья, клан, семейство; племя”.

Далее следовало определить родословную этого загадочного слова, некогда выступавшего в качестве социального термина в талышском. Напрашивается параллель, прежде всего, с перс. *xvēš* с допущением **-š->-l-* в новозападноиранском (см. Asatrian/Наkobian 2018: 302-305; Asatrian 2019). Однако исконное соответствие этой формы имеется в талышском, и оно выглядит иначе (см. ниже). И еще, **хү-(*һү-)* в этом языке, по сути, всегда теряет лабиальный элемент, либо совсем пропадает – в зависимости от места ударения. Когда ударение падает на непосредственно следующую гласную, мы имеем *х-* или *h-*: *hōva/xōva* “сестра” < *xvāhar, xaš*, “здравие; хороший” (*xašajōnī* “здоровье тела”) < *xvāš* (*xoš* “приятный” — явный персизм), *hašī/xašī* “солнце” < *xvārs(ēd)*, *hōna* “оклик, призыв, зов” < *xvān-*, *hōn* “сон” < др. иран. **xūāfnīa-* (перс. *xvāb* < **xūāpa-*), *hōr* “корыто для кормления животных” < **xūārija-*, и т.д. Когда же ударение падает на второй слог в двусложном слове, то группа теряется: *aštan/ašdan* “свой, свое, своя; сам, сами” < *xvēš(tán)*.

Таким образом, тал. *x^vēl* не может быть вариантом *xvēš*, но это социальный термин, бесспорно соотносящийся с *xēl/xayl/xeyl* в ряде иранских языков, в том числе восточных, — в персидском, курдском и афганском (пашто) — и с *xeyl*, распространённым формантом в мазандаранской топонимии, образующим этнонимы типа *Gāleš-xeyl* (букв. “деревня галешей”), *Kord-xeyl* (букв. “деревня курдов”), *‘Arab-xeyl* (букв. “деревня арабов”), *Šīraj-xeyl* (дсл. “деревня семьи/клана Ширадж”) и т.д. Та же лексема в качестве коллективного множественного показателя (суффикса) выступает и в некоторых памирских диалектах (например, в сариколи), а также и в западных иранских наречиях — в сангесари (Семнан) и в керманшахи (в форме *-eyl*).

2. Перс. *xēl (xayl/xeyl)* значит “племя, клан, семья; народ; множество; собрание /скопление людей; свита; процессия”. Дехода (Dehrodā 1993: 8964-8965) и Steingass (2008: 493) переводят его как “всадники, кавалерия, войско; лошадь”, вероятно, под влиянием араб. *خيل [xayl]* (мн. ч. *xuyūl/axyāl*) в значениях “лошади (коллективное обозначение); всадники, кавалерия”, между тем как базовые значения перс. лексемы, т.е. “клан, племя и т.д.”, упоминаются ими, как, впрочем, и большинством персидских лексикографов, лишь вскольз.

А ВQ (*Burhān-i qāṭi*'), пожалуй, наиболее, надежный из классических персидских *фархангов*, вообще считает *xēl* арабским заимствованием, заодно приписывая слову значения "сообщество, клан/племя", которые на самом деле чужды арабскому *xayl* (s. v.).

В современном персидском *خیل*, конечно же, читается как *хеул*, но в классический период оно звучало с *yāy-i tajhūl* как *xēl*, а в редких случаях—под влиянием арабского—*xayl*. Это ясно видно в языке классической поэзии, в частности в "Шахнамэ", где *خیل* часто рифмуется с *اردبیل*, названием города Ардабиль, несомненно, артикулировавшемся тогда (в X веке) с *-ē*- маджхулом, т.е. *Ardabēl*. Например:

بزرگان که از بردع و اردبیل
به پیش جهاندار بودند خیل

"Великие (мужи), которые были из (городов) Барда и Ардабэль,/ Столпились (составили группу) перед царем (букв. "хозяином мира")" (*Šāhnāma*, ed. Xāleqī-Moṭlaq, vol. 4: 179). Или еще:

سپاهی که از بردع و اردبیل
بیامد بفرمود تا خیل خیل
بیایند و در پیش او بگنزند
رد و موید و مرزبان بشمرند

"Войско, которое пришло из (городов) Барда и Ардабэль,/ (Царь) велел по группам,/ Пройти и маршировать перед ним, / (Дабы дать ему возможность) сосчитать героев, духовенство и правителей провинций" (там же: 229). А также:

دو فرزند ما را کنون با دو خیل
بباید شدن تا در اردبیل

"А теперь двум нашим сыновьям следует двумя свитами/ Поехать до ворот Ардабэла" (там же, vol. 2: 461).

Что касается семантического спектра рассматриваемой лексемы, то в классическом новоперсидском она обозначала именно общность людей, социальную группу, преимущественно клан/племя и семью. Ср. у Низами Ганджави (XII в.):

نه چندان دوستی دارم دلایز
که گر روزی بیافتم گویدم خیز
نه چندانم کسی در خیل پیدااست
که گر میرم کند بالین من راست

"Нет у меня сколь-нибудь сердечных друзей, / Чтобы сказать мне: "Встань!", если я упаду в один день; / (И) не видно сколь-нибудь (близких) людей в (моем собственном) клане, /Чтобы поправить мою постель, когда я умру".

Или в *Muṣībat-nāma* Аттара Нейшабури (XII-XIII вв.):

میان خیل خود آن عالم افروز
عروسی کرد و عشرت چل شبانروز

"Среди своего клана (семьи/племени) тот Освещающий вселенную/Устроил свадьбу и кутёж сорок дней и ночей" ('Aṭṭār Neyšābūrī, apud Šafī'ī-Kadkanī 2009: 173).

Значение "племя" для *xēl* хорошо просматривается в гибридном персидско-тюркском термине *خیل تاش* [xēl-tāš], встречающийся в *Tāgīx-i Bayhaqī* (XI в.) (apud

Ḡanī/Fayāz 1983: 6 et passim; также BQ: s. v.), который переводится как *ham-qabīla*, *ham-ṭāifa*, т.е. “соплеменник, вышедший из одной и той же общности”.

Показательный пример словоупотребления *xēl* отмечен в многократно встречающемся в “Шахнамэ” парном сочетании *خیل و سپاه* [*xēl-ū-sipāh*], которое следует понимать, как “народ и войско (армия)”.

А созданный с *xēl* композит *خیل خانه* [*xēl-xāna*] (с *خانه* [*xāna*] “дом”) в значении “семья, клан, род” представляет интересный пример, когда слово “дом, помещение” выступает в роли форманта, обозначающего абстрактное понятие общности: подобно тому, как название езидской этно-религиозной общины, *Ezdī-xāna*, букв. означает “езидская общность (“езидская обитель”), *xēl-xāna*—букв. “обиталище семьи/клана/племени”. Такая же семантическая модель лежит в основе образования термина *Yāres(t)ān*—названия крайнешиитской секты в Иране (также называемой Ахл-и-хакк или Али-иллахи), буквально означающее “местопребывание/дом возлюбленных (братьев)” (см. Аракелова 2013).

Сложное слово *xēl-xāna* часто встречается в классической поэзии. Ср. у Саади (XIIIв.):

آنکه را پادشاه بیاندازد
کسش از خیل خانه ننوازد

“Если низвергнет кого-либо царь, /(Он) не поддержит (не приблизит к себе) никого из (его) семьи”.

Или у Хакани Ширвани (XIIв.):

چون سخن گو سخن به آخر برد
در زد آتش به خیل خانه ی کرد

“Когда говорящий закончил свою речь, /Семья курда растерялась (букв. “семью курда обьял огонь”).

Интересно, что в топонимии Армении и юго-восточного Кавказа несколько населенных пунктов и горная вершина носят название *Iuḥiḥuš* [*Xil-xana*] (см. Ališan 1890: 277).

Кстати, произношение *خیل* в классическом персидском с *uāy-i majhūl* подтверждается и фиксацией этого слова в *Истории* армянского автора XIII в. Киракоса Гандзакеци (*Ganjakes‘i*, apud Hovhannisyan 2010: 136): *երկու եղբայրք, [...] ր հաւսնիւծէալ ի քրդաց ի բարհրաշախ իւելէն*—“Два брата, которые были отделены от курдов племени Бабир (*babirakan xelen*)”.

И, наконец, в новозападноиранском слово *xēl* в значении “племя, клан, семья” засвидетельствовано и в части северокурдских диалектов, в курманджи. А в восточноиранском *xēl* как устойчивый социальный термин употребляется в тех же значениях в афганском (пашто).

На основе именно *xēl* возникло в новоперсидском весьма употребляемое ныне наречие *خیلی* [*xēlī/xeulī*] “много”, по аналогии с более ранними формами *بسی* [*basē/basī*] “тж.” и *دیری* [*dērē/dīrī*] “долго; много”. Суффикс *-ē*, квалифицируемый персидской грамматической традицией как *uāy-e keθrat*, восходит, несомненно, к *-ēv* (<**aiḡa-*).

Одно из первых свидетельств خلی в персидском отмечено в поэме *Вис и Рамин* поэта ХІв. Фахраддина Гургани:

بسی گاه است دیری (خیلی) روزگار است
که نادانیت بر ما آشکار است

“(Вот уже) много времени/, Как невежество твое очевидно для нас” (apud Todūā/Gvāxāryā 1970: 57, N119).

Кстати, в “Шахнамэ”, например, خلی [xēlē/xeylī] ни разу не встречается.

3. Итак, очевидно, что перед нами слово, воплощающее в себе две разные формы с близкой семантикой и почти одинаковым фонетическим обликом: 1) арабское *hayl* “лошади (коллективно); кавалерия, всадники” и персидское/ новоиранское *xēl* “социальная единица, племя, клан, семья, народ; свита, процессия и т.д.”. Контаминация этих двух лексем произошла на иранской почве в процессе распространения арабского языка на ираноязычных территориях. Этому способствовало их формально-семантическое сходство. Араб. *hayl*—исконное слово и имеет семитскую этимологию (см. Murtonen 1990: 180), происхождение же новоиран./перс. *xēl* остается доселе спорным, а, вернее, оспаривается само его существование.

Иранская этимология Ф. Андреаса для афг. *xēl* (apud Morgenstierne 1927: 96), из др.-иран. **xuai-tu-* (ср. авест. *xuuaētu-* “соплеменник, принадлежащий одному и тому же клану/семье, член *ntāna-*”), поддержанная В. Айлерсом (Eilers 1954: 346), была удалена редакторами второго посмертного издания книги Г. Моргенштерне (Morgenstierne 2003: 95) на том основании, что иран. начальная группа **xu-* должна была остаться неизменной в афганском, в то время как тут губной компонент отсутствует.

Действительно, как для афганского, так и для курдского, потеря лабиального элемента в указанной группе вызывает серьезные сомнения в исконности *xēl* в этих языках, хотя *-l-* из **-t-* (через **-δ-*, то есть **xvēδ*)—явление вполне закономерное в афганском, отмеченное и в западноиранских диалектах (см. Asatrian/Hakobian 2018).

В пашто *xēl* обозначает преимущественно клан, большую семью, мелкие племенные подразделения, например, *Ismā'il-xēl*, *Mūsā-xēl*, *Ahmad-xēl* и т.д. Главы этих кровно-родственных групп называются *sardār-xēl*. Большие же племена или племенные конфедерации обозначаются формантом *-zāy* (<**zāta-*), как *Barak-zāy*, *Hasan-zāy*, и т.д. В пашто *xēl* употребляется и в параллельном персидскому قوم و خوش [qauṃ-u-x'ēš] сочетании قوم و خیل [qauṃ-u-xēl] в значении “близкие родственники, семья”.

Как бы то ни было, вероятность того, что довольно устойчивый социальный термин, функционирующий и поныне среди обитателей двух крайних ареалов иранской ойкумены (среди афганцев на востоке и курдов на западе), оставляя в стороне даже тальшское *x'ēl* и случаи грамматикализации в отдельных диалектах в качестве суффикса коллективной (абстрактной) множественности, является простым заимствованием из маргинальной арабской лексемы, слишком мала.

Таким образом, потеря лабиального компонента в группе **xu-* могла произойти под влиянием араб. *hayl*, а, следовательно, иран. *xēl* не может быть объяснено

иначе как из др.-иран. *xuai-tu- (через ступень $x^v\bar{e}l < *x^v\bar{e}d$, прослеживаемая в талышском) как пережиток древнеиранского социального термина, засвидетельствованного в авестийском *xuuaētu-* (см. Bartholomae 1904: 1858-1859; Benveniste 1932: 121-130).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аракелова В. (2013), “О термине *yāresān*”, *Караван: Памяти Ю.А. Рубинчика* (специальный выпуск под редакцией В.Б. Иванова): 43-48.
- Ađarlī G. (1387/2008), *Farhang-e vāžegān-e gūyešha-ye Irān*, Tehran.
- Ališan L. (1890), “Uti”, *Bazmavēp*, Venetik.
- Asatrian G. (2019), “Frog in Persian and *-š- > -l- Change in Western New Iranian”, *Studia Litteraria Jagellonicae Cracoviensis*, vol. 14 (Special Issue): 33-37.
- /Hakobian (2018), “On -d- > -l- and -š- > -l- in Western New Iranian”, *Iran and the Caucasus*, vol. 22 (3): 297-307.
- Benveniste E. (1932), “Les classes sociales dans la tradition avestique” *Journal Asiatique*, vol. XXII: 117-134.
- Bartholomae Ch. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- Dehxodā A. (1993), *Loyatnāme*, Tehran.
- Eilers W. (1954), “Der Name Demawend”, *Arch. Or.* XXII.
- Ганї/ Fayāz ‘A. -A. (eds.) (1362/1983), *Tārīx-i Bayhaqī*, Tehran.
- Hovhannisyān L. (2010), *Grabari baṛaran: Nor Haykazeān baṛaranum č ‘vkayvac baṛer*, Erevan.
- Morgenstierne G. (1927), *Etymological Vocabulary of Pashto*, Oslo.
- (2003), *New Etymological Dictionary of Pashto*, Wiesbaden.
- Murtonen A. (1990), *Hebrew in its West Semitic Setting: A Comparative Survey of Non-Masoretic Hebrew Dialects, and Tradition*, Leiden-Boston.
- Steingass F. (2008), *Persian-English Dictionary*, New Delhi.
- Šafī‘ī-Kodkanī M.-R. (ed.) (1388/2009), *Mošibat-nāme-ye ‘Aṭṭār-e Neyšabūrī*, Tehran.
- Todūā M./Gvaxaryā A. (eds.) (1970), *Faxraddīn Gurgānī, Vīs u Rāmīn*, Tehran, 1349.

ОБРАЗОВАНИЯ С СУФФИКСАЛЬНЫМ ЭЛЕМЕНТОМ *-l-* В НОВОИРАНСКОМ

Гарник Асатрян

Институт востоковедения Российско-Армянского Университета, Ереван

Abstract

This article includes the most illustrative examples of the suffixal lexemes with the sound symbolic element *-l-* from the Western New Iranian vocabulary. The suffixes containing this element, judging by the material, form diminutives, adjectives and substantives from predominantly ideophonic bases.

Keywords: *Iranian Lexicology, Sound Symbolism in Iranian, Iranian Etymology, Iranian Suffixes*

Аннотация

Статья включает наиболее показательные примеры суффиксальных образований с идеофоническим элементом *-l-* в новозападноиранских диалектах. Судя по материалу, суффиксальные форманты, содержащие *-l-*, образуют имена с диминутивным значением, а также адъективы и субстантивы, чаще всего от идеофонических основ.

Ключевые слова: *Иранская лексикология, звукосимволика в иранском, иранская этимология, иранские суффиксы*

0.1. В ново(западно)иранских диалектах и в армянском языке широкое распространение имеют суффиксальные форманты с элементом *-l-* (с различной огласовкой - см. 3.1), образующие преимущественно диминутивы. Как показало проведенное нами исследование (см. Асатрян 1988), элемент *-l-* в указанных суффиксах, выступающих как новообразования, по происхождению является идеофоническим показателем и не может быть возведен к и.-е. **-lo-* (как утверждается, например, в Horn 1898-1901: 183; Абаев 1965: 80-81; Цаболов 1976: 75; Дадашев 1984: 51-53). Что же касается новоиранских форм с так называемым *l*, уцелевшим якобы от арийского ротацизма (см. Darmesteter 1883: 72; Geiger 1891: 19-20; Hübschman 1895: 263-264; Socin 1898-1901: 257; Hoffmann 1958: 2; Morgenstierne 1958: 159; Цаболов 1976: 74-75), то, скорее всего, в данном случае также мы имеем дело с инновационной фонетической чертой, а не с древним наследием (подробно: Asatrian/Livshits 1994: 103, fn. 50).

При сборе материала мы постарались исключить, наряду с сомнительными случаями, образования с *-l-* из *-rd-*, из *r*, а также с корневым *-l-* в таких звукоподражательных словах как, например, *bulbul* “соловей” (Hoffmann 1952, Anm. 3) и т.д.

0.2. Новоиранские образования с *-l-* имеют в целом сходную с армянскими формами семантическую структуру. Следует при этом отметить, что в некоторых случаях субстантивирующее значение суффикса достигается через степень диминутивности или адъективации.

0.3. Весь корпус приведенного ниже материала, кроме примеров из осетинского и татского языков, взят из собственных записей автора. Конечно, при желании, объем данных можно было бы увеличить в разы, но мы ограничились лишь наиболее показательными случаями с суффиксальным элементом *-l-*.

1.1 Диминутивные образования

bāb-īla (южно-курдский; впредь - ю.-к.) “папочка, отче”. – Из *bāb* “отец”. Принадлежит к разряду “детских” слов, широко представленных в иранских языках для обозначения понятий “отец, мать, дядя, брат, сестра” и т.д. (с чередованием смычных *b/d/t/g/k*). Ср. перс. *bāb* “отец”, лури *didū, dede, dada, dudū* “сестра”, талыши *dodo* “тж.”, гурани *tāā* “отец”, лури *tāā* “дядя”, заза *dāt, dadō* “тж.”, лури *ga(g)ū*, перс. *kākā* “брат” и т.д. Ср. также перс. *mām*, сои *māmā* “бабушка”, лури *mūmī* “сестра”, курм. *mām* “дядя по отцу”, ю.-к. *mām* “дед”, перс. *nane*, ю.-к. *nan-ik* “бабушка” и т.д. (см. подробно Vahman/Asatrian 1987: s.v. *didū*).

bāb-ūl (осет.) “птенец, детеныш” (ИЭСОЯ I: 244; Абаев 1965: 40), *barx-ōla* (ю.-к.) “ягненок”. – Из *barx* “баран” <**uarn-aka-*, ср.-перс. *varrak*, перс. *barra*.

bāz-ala (лури) “птичка”. – Из *bāz* “коршун”, ср. перс. *bāz* “тж.”.

bēčū-la (ю.-к.) “детеныш”. – Из *bēčū* “ребенок”, ср. перс. *bač(č)a* “тж.”.

bisk-ul (курм.) “хохол, пучок (волос)”. – Из *bisk* “пучок (волос); локон на виске”; ср. авест. *pusā-*, парф. *pwsq*, арм. (<иран.) *psak* (Rossi 1977: 33).

biz-la, biz-ala (гурани), ***boz-īla*** (дизфули), ***buz-la*** (тати) “козленок”. – Из **buz-al* “козел”. Форма *bi/o/uz* “тж.” <др.-иран. **buzā-*. Что же касается перс. *buz-yāla*, то оно, вероятно, из **buzak-āla* (см. 2.3, s.v. *dastk/q/xāla*).

bīž-la (тати) “маленький (ребенок)” (Миллер 1907: 60). – Образование от *bīj* “незаконнорожденный” (Миллер 1905: 36). Ср. также курм. *bīj, bīž, pīč, p’īnj* “незаконнорожденный; хитрый”, заза *bīnj* (Hadank 1932: 281), хунсари *bīj*. Маловероятно предположение В. Айлерса о связи данной лексемы с др.-инд. *bīja-* “семя” (WIM I: 345); ср. также белудж *bīj* “тж.” (Morgenstierne 1973: 152), заимствованного, по всей вероятности, из хинди (KEWA II: 434). Ср. также арм. диал. *bīj/č, pič, biž* “незаконнорожденный ребенок”. Армянское слово, однако, является, по-видимому, заимствованием из кавказских языков: ср. груз. *bič-i* “неродной ребенок; мальчик, парень; слуга”, которое восходит к общекартвелтскому корню **bič-* “разламывать, крошить” (ср. груз. *bič-* “крошить”, сван. *bičkw-* “разламывать (хлеб, яблоко)”). С семантической точки зрения переход “крошка” → “мальчик” вполне оправдан (Климов 1964: 52). Из армянского заимствованно осм.-турецк. *pič* “незаконнорожденный, убудок, выродок” (Будагов 1869: 324). Обратный ход заимствования маловероятен (НАВ I: 451): этому противоречит прежде всего невозможность перехода турецк. *p* в арм. *b*, в то время как арм. *b* закономерно дает в турецком *p*. Кроме того, турецк. *p/bič* не имеет тюркской этимологии и засвидетельствовано лишь в осм.-турецком (ср. Радлов 1911: 1347). По мнению В. Абаева (ИЭСОЯ I: 260), мы имеем дело с широко представленным в различных языках культурным словом; сюда он относит и перс. *bač(č)a* (см. выше, *bēčū-la*)

Не исключено, однако, что иранские формы (во всяком случае, татские и курдские примеры) заимствованы из армянского.

bror-la (тати) “братец, братишка” (Миллер 1907: 60), **birā-la** (ю.-к.) “тж.” – Из *bror* “брат” (с переходом *-d->-r-*, свойственным татскому); ю.-к. *birā* “тж.” < др. иран. **brātar-*.

čīnč-ōla-k (курм.) “маленькие качели” (см.1.3).

das-la (тати) “ручка ручонка” (Миллер 1907: 60). – Из *das* “рука”.

gō-l-ik (заза), **gū-l-ik/k'**, **gū-l-īk** (курм.), **gō-lō** (белудж.), **gū-lo** (талыши) “теленочек” (Hadank 1932: 214; Elfenbein 1963: 36; Nawata 1982: 111). – Из *gō* “корова” (подробно: Christensen/Barr 1939: 348, Anm. 1). Сюда же арм. диал. *guli* “тж.” как заимствование из иранского.

gō-za-le (гурани), **gōza-la** (ю.-к.), **kūze-la(k)** (лури) “кувшинчик” (Mackenzie 1961: 146; idem 1966: 96; Unvala 1959: 9). – Из *gōza*, *kūza* “кувшин” (ср. также арм. *kuž*) (подробно: Bailey 1979: 62).

jäk'-ūl, jäk'-ol (осет.) “мешочек, котомка” (см.1.3).

jānū-la (ю.-к.) “жеребеночек”. – Из *jānū* “жеребенок”.

jāš-ūla, jāš-ūl-ka (ю.-к.) “ослик” (Mackenzie 1961: 146). – Форма *jāš(ik)* “осел”, из араб. *jaḥš*.

jeγ-el(e) (перс.) “мальчик; заморыш; мальчик с пальчик”. – Идеофон из категории “детских” слов.

jū-ja-la, jūj-īla (гурани, ю.-к.) “цыпленок”. – Из *jūja* (*žūž-ik*) “еж” <др. иран. **jūja-ka-* (Benveniste 1931: 221, 222). По форме звукоизобразительное слово.

k'āb-ila, k'āb-ula, k'āb-yla (осет.) “щеночек”. – Происхождение основы *k'āb-*, *qāb-*, а также *qāb-ūl*, *qib-il* (см. ниже), неизвестно (подробно: ИЭСОЯ I: 621-622; II: 279).

qāb-ūl (осет.) “дитя, дитяток (ласкательно о детях)”. – См. выше. *k'āb-ila*.

kāk-ul(i) (перс.) “хохолочек”. – Ср. арм. диал. *k'ak'-ul*.

kār-īla (ю.-к.) “козленочек” (Mackenzie 1961: 146). – Из *kār(ik)* “козел”, имеющего общеиранский характер (подробно: Christensen/Barr 1939: 350). Не из армянского диал. *gar* (как в НАВ I: 520).

qib-il, qyb-yl (осет.) “детеныш у некоторых животных”. – См. выше *k'āb-ila*.

kič-ōla (ю.-к.) “девочка, девчонка, девушка”. – Формы *kič* (ю.-к.) и *kač/č-ik* “девушка, дева” в курманджи, возможно, восходят к др. иран. **kaničī-* (ср. также гиляки *kīj*).

kī-la (тати) “девушка, дочь” (Миллер 1905: 53). – По-видимому, из **kīn-la*; **kīn* “женщина” <**kanja-*.

kūk-la (тати) “сынчик” (Миллер 1905: 54; idem 1907: 60). – Из *kūk* “сын” <**kur(k)?* <**kura-*, ср. курд. *kuṛ* “сын”.

kūt-ūl-ū, kūč-īlū (перс., хунсари) “коротыш” (WIM I: 366). – Возможно, из **k(a)ut-ūl-ū* (*-ū <ūk*; **kau-* “маленький”). Нельзя исключить и возможность идеофонического происхождения основы *kūt/č-*.

māk'-ūl-äg (осет.) “ящерица” (ИЭСОЯ II: 84-85). – Происхождение неясно (Абаев 1965: 80).

mām-īla (ю.-к.) “дедушка”. – Из *mām* “дед” (см. выше, s.v. *bāb-īla*).

mard-la (перс., тати) “человечек” (Darmesteter 1883: 298; Миллер 1907: 60) – Из *mard* “человек, мужчина”.

mašk-ūl (перс.) “мешочек, бурдючок”, а также кабули *mašk-ōla* “грелка” (Фархади 1974: 165). – Ср. перс. *mašk* “бурдюк”, др.-перс. *maškā-* (из арамейского).

mēš-ūla (ю.-к.) “комар” (см. 1.3).

must-ōl-äg, myst-ūl-äg (осет.) “ласка (животное)” (Абаев 1965: 80, 130). – Производное от *myst* “мышь” с двумя диминутивными формантами *-ā/ūl* и *-äg* (ИЭСОЯ II: 143). Форма *mu/yust*, из др.-иран **mūš-*; суффикс *-äg* < **-aka* (Hübschmann 1887: 326-328).

nank-ōla (ю.-к.) “бабушка”. – Из *nan-ik* “бабушка”, перс. *nane* (см. выше, s.v. *bāb-īla*).

pišt-l, pišt-la (ю.-к., гурани) “кошечка, котик” (Mackenzie 1966: 105). – Из *pištī*, курм. *p'ištī(k)*, ср. также заза *pišingē* “кошка, кот” – звукоподражательное слово; ср. также арм. *p'isik, p'iši, p'əši* “тж.”.

pūr-īla (ю.-к.) “тетушка”. – Ср. ю.-к. *pūr* “тетя по отцу” (Hansen 1961: 116). В северокурдском не отмечено.

rū-la (курм., лури, гурани), **rō-la** (ю.-к.) “дитя, ребеночек” (Christensen/Barr 1939: 930; Hadank 1930: 278; Hasūri 1964: 36). – Из **rō/ūd-la*, ср. класс. перс. *rōd* “ребенок” < др.-иран. **fra-hūta-*, ср. скр. *pra-sūta-* (Morgenstierne 1973: 167). Слово зафиксировано также (возможно, как заимствование из лурских диалектов, вероятно из бахтиари) в речи фрейданских армян в Иране (Исфахан) в форме *ru-la* “ребенок” (подробно: Vahman/Asatrian 1987: s.v. *rū*).

sag-la (тати), **sag-ūl** (лури), **sēw-al** (курм.) “собачка, щенок” (Миллер 1905: 64; Unvala 1959: 9). – Ср. перс. *sag*, курм. *sa, sē* “собака”. Курманджийская форма, из **sē-al* с *-w-*, возникшим вторично во избежание зияния (ср. *sīār/sīwār* “всадник”, *p'īāz/p'ivāz* “лук”).

tās-īla (лури) “корытце”. – Из араб. *ṭās* “таз, лохань”, заимствованного в свою очередь из иранского.

tašt-ōla, tašt-ōl-ka (ю.-к.) “тазик”. – Ср. *tašt* “корыто, таз, лохань”.

tong-ala(k) (лури) “кувшинчик” (Unvala 1959: 9). – Ср. *tong* “кувшин”.

vala-la, varā-la (гурани) “ягненок” (Hadank 1930: 288). – Основ *val/ra-*, видимо, из **uarnaka-*, ср. перс. *barra*, курд. *barx* “баран”. Др.-иран. начальное **u-* в гурани и в заза остается неизменным, а в курдском и персидском оно отражается как *b-/g-* (подробно: Asatrian/Livshits 1994: § 3.2 ХУШ).

wad-ūl (осет.) “щека, щечка”. – Родственно нем. *Wade*, по Абаеву (1965: 80).

xar-olī (лури) “ослик”. – Из *xar* “осел”, ср. перс. *xar*, курд. *k'ar*, лури *har*.

xūk-al (гурани) “детеныш кабана” (Мокіі 1966: 131). – Из *xūk* “скинья, кабан”.

xūšk-ōla (ю.-к.) “сестрица”. – Из *xūšk* “сестра” – образование с суффиксом *-šk* от *xūh, xwah* “тж.” < *xwāh(ar)-*. Сюда же тати *xuvar-la* “тж.” (Миллер 1907: 60).

zang-il, *zing-il* (курм.), *zang-ōla* (кабули), *zang-ūla(k)* (перс.) “бубенчик, колокольчик” (Фархади 1974: 165). – Образование с *zang-*, универсальным звукоизобразительным обозначением звона (наряду с *da/ing*, например, в перс. и курманджи) в иранских языках; ср. также арм. *zang* “колокол, звонок” (о принципах образования слов такого типа, см. Газов-Гинзберг 1965: 71-72).

zan-la (тати) “женушка” (Миллер 1905: 50; idem 1907: 60). – Из *zan* “женщина” <**ǰani-*.

zārō-ū-la (курм., ю.-к., гурани) “ребеночек” (Christersen/Barr 1939: 330; Mackenzie 1966: 144). – Форма *zārō-ū* “ребенок” (-*ō-ū* диминутивный суффикс из *-ūk*), возможно, заимствовано из араб. *zurruyat* “потомство, потомок”, хотя доглая корневая гласная, последовательно сохраняющаяся во всех диалектах, в данном случае остается необъяснимой. Маловероятна и возможность возведения к др.-иран. **zāta-* (с *-r-* < **-t-*), как предполагал В. Ф. Минорский (1963: 110).

1.2 Адъективные образования с *-l*

bičk-ōla (ю.-к.), *wučk-l* (гурани) “маленький” (Mackenzie 1966: 112). – Идеофоническое образование; ср. также курм. *bič-ūk*, *čuk*, “тж.”, *čūk-al(ik)* “птенчик”, тал. *čūk* “маленький” (1.3).

būč-lū (перс.) “тщетный, пустой” (Ivanow 1923: 367). – Из *pūč* “пустой” < и.-е. **pū-* (Bailey 1979: 243). Ср. также арм. *p'ūč'*, *p'uk'* “тж.”.

čap-lī (курм.) “левша”. – Из **čap-ilīk* (*čap* “левый”, **čap-il* “левая (рука)”, перс. *čap* “левый”; ср. арм. диал. *jax-lik* “тж.”).

day-al (перс.) “нечестный, плут, обманщик”. – Ср. перс. *daya* “тж.”.

gerd-el (лури) “круглый” (Izadpanāh 1964: 121). – Ср. перс. *gird* “тж.”.

gicc-il, *gycc-yl*, *čys-yl*, *jycc-yl* (осет.) “маленький” (ИЭСОЯ I: 528; Абаев 1965: 80). – “Детское” слово.

gil-ōl, *gul-ōl* (курм.) “круглый, шарообразный” (перс. *gul-ō/ūl(a)* “шарик”). – Форма *gi/ul*— другое отражение **grta-*? (см. выше *gerd-el*). Сюда же курд. *g/k'u/il-ō/ūr* “круглый”, *gil-ur* “горох” (Adjarian 1910/11: 355). Нельзя исключить, однако, возможность идеофонического происхождения данной лексемы (ср. формы с начальным *gl-* в словах, обозначающих скольжение, гладкость в Газов-Гинзберг 1965: 63). Возможно, сюда относятся и арм. диал. *gl-or*, *gul-or* и т.д., а также *gl-ul* “горох” (Adjarian 1910/11: ibid.), если не выводить их от др.-арм. *gil* “камень” (ср. НАВ I: 556). Сюда можно отнести и курм. *ki/ul-ōr* “круглый (хлеб)”, засвидетельствованное у курдов Сирии.

gomb-elī (перс., Исфахан) “круглый как шарик”. – Идеофон, образованный по модели *g/dVm(n)b-* (ср. арм. диал. *gomb-ol* “толстый”, *damb-ul* “вид сливы”). Сюда же *γomb-ol* (см. ниже).

γomb-ol (перс., Тегеран) “круглый; торчащий, оттопыренный (о заде)”. – См. выше, s.v *gomb-elī*.

qand-ōl (кабули) “маленький; сладенький” (Фархади 1974: 165). – Из араб.-перс. *qand* “сахар”.

quz-ul-ī (перс., Исфахан) “маленький, с наперсток”. Основа *quz* —идеофон.

mang-ul (см. ниже, *šang-ul*).

narm-īla, narm-ōla (ю.-к.) “мягонький”. – Форма *narm* “мягкий”, из др.-иран. **namra-*.

nazk-ōla (ю.-к.) “неженский”. – Ср. курд. *nāzik*, перс. *nāzuk* “нежный”.

sō/ūt-āl (курм.) “поджигающий, поджигатель” (Justi 1880: 115), также имя собств. (муж.). – Основа *sō/ūt-* < **s(a)uxta-* (**sauk-*).

šang-ūl (перс.) “веселый, подвыпивший”, также *šang-ūl-o-mang-ūl* “тж.”. – Из разг. *šang* “красивый, изящный”, *šangīdan* “радоваться, веселиться”; вероятно, идеофонического происхождения; *mang-* же, скорее, слово-эхо к *šang-* (вряд ли из *bang* “опьяняющий напиток”).

tamb-al (перс.) “ленивый”. – Идеофон. Ср. осет. *tumb-ul* “круглый” (см. ниже), арм. диал. *t'mp'lik* “пухлый”, *dmbul* “круглый, дородный” *dambul* “вид сливы” и т.д. Путь развития семантики таков: “круглый, рыхлый” → “ленивый”.

tīl-ōl, tīl-ōr (курм.) “покатый, шарообразный”. – Если *tīl* – идеофон, то оно может быть вариантом (с начальным зубным) формы *g/k'il* (с начальным гуттуральным), ср. выше *gil-ōl* (о чередованиях по месту образования в звуко-символических словах, см. Скаличка 1967: 300-301).

tīr-āl (курм.) “пердун, ленивый”. – Из *tīr(-īn)* “пускать ветры” (Justi 1880: 115); ср. также арм. диал. *trān* “пердун; трус”, форма *tīr-* (арм. *ter'*) – несомненный ономастопоеон. Фонетический облик таких слов в армянском и в курманджи довольно схожи; ср. также *fis*, арм. *t'is* (однако, перс. *čus*).

tīt-āl (курм.) “гладкий, стройный”, также имя собств. (муж.). – Идеофон, образованный по модели *tVt-* (ср. подробно Асатрян 1988: s.v. *kukul*). Сюда же *tot-ol* (см. ниже), а также *tī/ū-la* (< **tī/ūt-la*), *tut-ulī* (см. 1.3.).

tot-ol (перс.) “пухленький, кругленький”, также (со словом-эхо) *total-motol* “тж.” (см. выше, s. v. *tīt-āl*).

tumb-ul, tymb-yl (осет.) “круглый” (Абаев 1965: 80). – Идеофон (подробно: ИЭСОЯ III: 330-335); ср. также арм. *t'mp'lik* “пухлый”, перс. *tamb-al* (см. выше).

xep-el (перс.) “тучный, толстый”, *xep-le* “коротышка”. – Идеофон.

zirt'-ōla (курм.) “хвастун, фанфарон”, также *zirt'-ōnak* (Bedir/Khan/Lescot 1970: 289). – Идеофон. Ср. также арм. диал. *zirt'* “выражение удивления, досады, недовольства”, перс. *zekkī* “тж.”.

1.3. Образование субстантивов

ang-ūl (перс.), *eng-ūl* (наини) “палец пальчик”, также курм. *hing-il* “вымя”. – Из **ang-/ank-* “сгиб, изгиб”, ср. др.-инд. *aṅguli-*, *aṅguri-* (подробно: KEWA I: 21-22; Bailey 1979: 442). В значении “палец” в курманджи имеется только *t'īl*.

āšy-āl (перс.) “мусор”. – Из **āšak-āl-ak*; вряд ли соотносимо с перс. *āxāl* “мусор, отбросы, остатки”, которое имеет стройную этимологию (см. 2.1.). Возможно, из *āš* “еда”.

āvlik (< **āv-il-k*) (курм.) “волдырь, водянка”, также *āvīl-dāng* “мочевой (букв. “водяной”) пузырь”. – Из *āv* “вода” < **āp-*, перс. *āb*.

amust-īla (ю.-к.) “кольцо, колечко” (Mackenzie 1961: 146).- Из *angust-īla*, ср. *angust* “палец”.

bay-al (перс., лури, гази), **bāx-ala** (гурани) “грудь, пазуха, объятие” (Logimer 1922: 116; Mackenzie 1966: 91; WIM II: 640). – В. Айлерс считает, что *bay* со значением “ров, канал” в данной словоформе восходит к и.-е. **bhe(n)g-* “разламывать, разбивать” (Eilers 1953: 40-42; idem 1954: 362-363).

bal-āl (перс.) “жаренный початок кукурузы”. – Форма *bal-* идеофон со значением округлого, показателем чего может служить инициальный либиальный звук /b/, ср. англ. *ball* “шар, мяч”, *bale* “кипа, тюк”, *pill* “пилюля” и т.д. (подробно: Воронин 1982: 98-102), ср. также арм. диал. *bulul(ik)* “круглый” (см. Асатрян 1988: s. v.).

band-īl (перс.), **bind-al** (хунсары) “тюк”, также перс. **bār-o-bandīl** “тж.”. – Из *band* “связка”.

čam-il (курм.) “ручка (у посуды); рычаг, кольцо”. – Из др.-иран. **kamb-* “сгибать” (*-m-* сохранилось в группе *-mb-*); трудно объяснить, однако, начальное *č-* из **k-*, которое в курдском в анлауте закономерно сохраняется (см. Asatrian/Livshits 1994: 89, § XI).

čang-āl (перс., лури) “когти; крюк крючок; вилка”, **č/čang-il** (курм.) “ручка”, **čang-ul** (белудж.) “палец”, **čang-il** (заза) “плечо”, **čang-al** (афг.) “рука от локтя до запястья”. – Ср. перс. *čang* “лапа, когти”, белудж. *čang-ak* “крючок”, осет. *cong* “рука; ветвь”, афг. *cāng* “бок; крыло”, также арм. (<иран.) *čang* “лапа”. Все эти формы восходят к др.-иран. **čanga-* (и.-е. **kengo-*) “изогнутый, крючковидный” (Bailey 1979: 97; Thordarson 1984: 188).

čank-al (заза) “летучая мышь” (Justi 1880: 115). – По всей вероятности, образование от *čang* (см. предыд. пример).

čāp-ūl (гази) “лапа” (WIM II: 647), **č/čap-il** (курм.) “рука, ручонка”, **čap-āl** (лури) “лапа” (Izadpanāh 1964: 40), **čāp-ūl** (перс., Исфахан) “хлопать в ладоши” (с глаголом *zadan*) (Смирнова 1978: 70). – Ономастопоеон (ср. Асатрян 1988: s.v. *cap'-ul*). Ср. также курм. *šap'*, лури *čap* (с *zaidan*) “аплодировать”, также арм. *čap'* (подробно: Vahman/Asatrian 1987: s.v. *čap*). Сюда же брауи (из белуджского) *cāp* “clapping of hands” (Rossi 1979: 8).

čīč-ōl (курм.) “вид сыра”. – Ср. также арм. *č'eč-il* “тж.”.

čīnč-ōl-a(k) (курм.) “маленькие качели” (Bedr/Khan/Lescot 1970: 289). Основа *čīnč-*, вероятно, идеофон.

čiq-il (курм.) “сук, сучок, ветка”. – Ср. *čiq* “тж.”, заимствование из арм. диал. **čəy* (др.-арм. *čiwł*) “тж.” (см. Асатрян 1988, s.v. *čak'-ul*)? Сюда же гурани *čok-la* “сухой сук, сучок” (Mackenzie 1966: 91).

čūk-al(ik) (курм.) “птица, птенчик, воробей”. – Ср. *čūk* “тж.”, *bičūk* “маленький” и т.д. (см. 1.2, s.v. *bičk-ōla*).

da-l (заза) “сука” (Hadank 1932: 284), **da-ll** (белудж.) “тж.” (Elfenbein 1963: 30), **dā/ē-l(ik)** (курм.) “самка”, **dā-l(ka)** (лури) “матушка” (Haşūī 1964: 58). – Ср. курд. *dā*, *dāyik*, лури *dā* “мать”, из др.-иран. **dā-* (и.-е. **dhē-*) “кормить (грудью)”. Суффикс *-l-* тут несет пейоративную нагрузку.

dān-āla (ю.-к.) “похлебка; зернышко” (Mackenzie 1961: 146). – Ср. перс., курд. *dān(a)* “зерно, зернышко” (Bailey 1979: 156).

dastk/q/x-āla (перс.), **dasx/q-āla**, **dizγ-āle** (хунсары) “серп” (Morgenstierne 1973: 15; WIM I: 348). – Можно возвести к праформе **dās-ak-āl-ak*, состоящей из *dās* “серп” (<**dā-θra-*) и *-āl* (со вторичным *-ak*), ср. *buzγāla* (см. 1.1, s.v. *biz-la*). Сокращение корневого гласного, а также интрузивное *-t-* в персидских формах – по аналогии с *dast* “рука”. Иначе см. Периханян 1982: 57.

dīk-a/il (курм.) “петух”. – Из араб. *dīk* “тж.”.

dih-ōl (курм.), **doh-ol** (перс.) “барабан”. – Субстантив от звукоподражания (ср. также Асатрян 1988, s.v. *dmb-al*).

dūk-al (курд.) “дым”. – Из *dū(k)* “дым”, перс. *dūd* “тж.”.

dom-al (перс.), **dom-el** (лури), **dum-al** (курм.) “чирей, фурункул, нарыв”. – Вероятно, из *dum(b)* “хвост” <**duma-*. Курдская форма заимствована из персидского (или лури) ввиду наличия в ней *-m-*, которое в этом языке в данной позиции переходит в *-v/-w-* (ср. *dūv* “хвост”).

domb-āl [دنبال] (перс.) “зад, тыл; хвост”. Из *dum(b)* “хвост” (см. предыд. пример).

gamb-ul (курм.), **gam-āl** (гурани, лури, ю.-к.) “овчарка, большая собака” (Hadank 1930: 248; Hašūṭī 1964: 53). – Возможно, изображение звука, издаваемого собакой, ср. арм. *gamp'ər* “тж.”. Предположение Р. Ачаряна (НАВ I: 510) о том, что курдское слово заимствовано из армянского, неверно.

gamčī-l (таги) “плеть, кнут” (Миллер 1905: 41). – Азерб. *gamčī* “тж.”.

γind-ōl (шугн.) “снежок, снежный ком” (Зарубин 1960: 150). Вероятно, заимствование из персидского, поскольку суффикс *-ōl-* не зафиксирован в шугнанском (см. Morgenstierne 1974: 36). Можно сопоставить с перс. *g/yunda* “шарик из теста; мужское яичко; круглый; большой”, афг. *γuṇḍa* “круглый камень”. Сюда же, возможно, перс. (Исфахан) *gond-elī* “круглый” (Смирнова 1978: 74). Не из **grnda-* (Morgenstierne, *ibid.*). Ср. также арм. формы (Асатрян 1988, s.v. *gund-ul*).

goud-āl (перс.) “яма”. – Ср. *goud* “тж.”, заимствование из сирийского *gubətā* – женский род от *gubbā* “яма” (Nöldeke 1892: 41); отсюда и др.-арм. *gub* “тж.” (НАВ I: 586).

gul-āl (лури) “петушиная борода” (Hašūṭī 1964: 53). – Из *gul* “цветок” <**γrda-*.

gumt-il (курм.) “шар, голова” (Blau 1975: 216). – Возможно, из *gumbat*, перс. *gumbad* “купол”.

gurč-īla (ю.-к.) “селезенка, почка” (Mackenzie 1961: 146). – Ср. курм. *gurč/č-ik* <**γrdka-* “тж.”; может быть адаптацией перс. *gurda* (<**gurd-čīk*); исконная курдская форма – *bulk*’. Сюда же перс. *gurda-la* “почка”.

gymb-yl, **gumb-ul** (осет.) “шаровидная масса свежего сыра”, также *qymb-ul* “шарик” (Абаев 1965: 80). – Идеофоническое образование, входящее в группу созвучных слов для круглых, шарообразных предметов (см. ИЭСОЯ I: 530); ср. *tumb-ul* (1.2.).

hē-l(ik) (курм.) “яйцо, яичко”. – Ср. *hēk* “тж.” <*āya(ka)- (и.-е. *ōjo-); ср. перс. *xāya, xā(g)*.-

hing-il (курм.) “вымя” (см выше s.v. *ang-ūl*).

jūk'-ūl, jāk'-ol (осет.) “котомка, мешочек” (ИЭСОЯ I: 395; Абаев 1965: 880). – По мнению В. И. Абаева, вариант общеевропейского **sak*- “мешок”.

janj-āl (перс.), **janj-ala/ī** (курм.) “скандал, дебош”. – Основа *janj*- идеофонического происхождения (см. арм. диал. *jonj-ol* в Асатрян 1988: s.v.),

kāk-il (курм.) “орех, орешек”. – Ср. арм. диал. *kak-al* (Асатрян 1988: s. v.).

kāk-ul (перс., Исфакан) “дикорастущая пшеница” (Смирнова 1978: 77). – Идеофон. См. *kāk-ul(i)* (1.1, s.v.).

kand-āl (курм.) “овраг, ров, канава” (Jardine 1922: 73). – Из основы *kand-*, ср. перс. *kandan* “копать” <**kan-*.

kavž-āl (курд.) “черепаха; рак; краб” (Makas 1924: 122). – Из **kašp-āl*, ср. перс. *kašaf* “черепаха” <**kasja(pa)*-. Сюда же *k'īs-al, k'ūs-al*, лури *kīs-al*, из той же др.-иран. формы; ср. заза *kasā*, курм. *k'usī* “тж.” (подробно: Christensen/Barг 1939: 335-336). Ср. также курм. (Сирия) *kēvč-āl* “рак, краб” (об обозначениях черепахи в целом в иранском см. Asatryan 2019).

k'irm-ala (курм.) “червь” (Justi 1880: 115). – От *kirm* тж. <**kṛmi-*.

qōč-ōl (курм.) “круглый камень, которым размельчают соль”. – Ср. курм. *qōč/č* “рог”.

kōm-ala (ю.-к.) “группа, общество”. – Ср. *kōm* “группа”, видимо, из араб. *qaum* (через турецк. посредство).

kond-ole (перс.) “комоч, кусок, клубок”. – Ср. перс. *konde, kund(a)* “пень, обрубок” (см. Асатрян 1988, s.v. *kond-al*; Asatryan/Arakelova 2001).

kōp-āl (перс.) “палка, дубинка”. – Из ср.-перс. **kōp-ār?* (см. Асатрян 1988, прим. 28). Форма *kōp-* основа наст. вр. глагола *kōftan* “бить, колотить” с незакономерным сохранением *-p-* (Horn 1898-1901: 75-76, § 34.3). Ср. арм. диал. *kor-al*, а также курм. *kōp-āl*, которое заимствовано из последней арм. формы (из-за сохранения *-p-* в интервокальной позиции, дающего обычно *-v/-w-*, и начального глухого *-k-*; при заимствовании из персидского оно имело бы форму **k'ōp'-āl*). К тому же, исконное курд. соответствие перс. *kōftan*—это *k'ut/t'-ān* (<**kufta-*), с упрощением **-ft-* > *t*, закономерным для курдского.

kurč-al (лури) “немолотые колосья пшеницы” (Logimer 1922: 107). – Основы *kurč-*, вероятнее всего, идеофон; ср. арм. *kr/rč-on* “отходы сена, остающиеся после кормления скота; объедки” *krč-el* “молоть (крупно), разбить на мелкие куски” (НАВ: 671-672). Сюда же курм. *krčōn/m* “объедки” (заимствование из армянского). Возможно, корень *kVrč-* звуко-символически изображает процесс резания посредством движения челюстей, что наблюдается и в других языках (со сходным инвентарем фонем и с близкими значениями); ср., например, араб. *qrṭ-* “крошить, резать на мелкие куски”, *qrqt-* “грызть, кусать”. К этой категории слов относится и арм. диал. *krč-t-ac'nel* “скрежетать зубами”.

kurt-āl (курм.) “куски, крошки (хлеба)”. – Ср. *kurt* “краткий” < **krtta-*; ср. в еврейско-персидских диалектах Кермана *kēta* “короткий” (Lazard 1981: 345).

gymb-yl (осет.) “шарик (на башлыке, на шнурке)” – Возможно, относится к основанным на звуко-символическим словам для обозначения кучи, выпуклости и проч. (ИЭСОЯ II: 85).

mērū-la (ю.-к.), **mōrj-ila** (заза) “муровой” (Mackenzie 1961: 145; Nadank 1932: 216). – Курд. *mērū*, также *mūrī* из **marūi-(ka-)*, заза *mōrj-* из **marūiça-(ka-)* (подробно об этой лексеме в и.-е. языках, см. НАВ III: 370-371; ИЭСОЯ II: 87-88; Bailey 1979: 334).

mēš-ūla (ю.-к.) “комар” (Mackenzie 1961: 146). – Из *mēš* “муха” < **maxši-*. Значение “комар” явно достигнуто посредством семантического развития диминутивности, передаваемой суффиксом: “маленькая муха (мошка)” → “комар”.

mi-la (гурани) “мышь” (Nadank 1932: 267; Mackenzie 1966: 101). – Из **mūš-la* (др.-иран. **mūš-*; ср. перс. *mūš*, курд. *mīš-k*) с отделением или переходом в *h* древнего **-š-*, черта, свойственная курдским диалектам (ср. Асатрян 1986, 171, прим. 15), хотя в собственно курдском засвидетельствована форма с *-š-*. Перед нами, вероятно, случай перекрестного моделирования фонетических свойств двух соседствующих диалектов.

mī-lī, mē-lī (хунсари) “кошка, кот” (Nadank 1926: 88; WIM II: 707). – Звукоподражательное образование по издаваемому данным животным звуку (мяуканью); ср. русск. *мурка* (ср. 1.2., s. v. *pišī-l*). Судя по всему, это позднее образование: вряд ли следует возводить к и.-е. **men-/mn-* “производить звук” (IEW: 751-752) или соотносить с хот.-с. *muvi*, согд. *муw* “тигр” (Bailey 1979: 335).

min(d)-āl (общекурдское слово) “сын, мальчик” (с указанием литературы: Christensen/Barr 1939: 330). – Возможно, как считал Ф. Юсти и вслед за ним Р. Ачарян (Adjarian 1910/1911: 406; НАВ III: 257), данное слово (*min(d)-*) заимствовано из арм. диал. *mandr* (< *manr*) “крохотный; малой” (ИЭСОЯ II: 122). Вряд ли из **manu-* “человек, мужчина, муж”, довольно расплывчато представленного в иранском.

mīz-al-dān (курм.) “мочевой пзырь”. – Образование с *-dān* (< **dāna-*) от **mīz-al* “моча”, ср. курм. *mēz* “моча” (*mīstin* “мочиться”) < **maiza-*.

mōz-al-ān (курм.) “хлев, загон для скота”. – Из **mōz-al-dān*, образование с *-dān* от **mōz-al* “(крупный) скот”; ср. *mōz(ik)* “годовалый теленок, бычок”, из арм. *mozi(k)* “тж.” (Hübschmann 1897: 475; НАВ III: 338; Джаукян 1967: 218).

naw/w-āl (курм.) “ущелье, лощина, долина”.¹ – Из др.-иран., **nāw-*, ср. перс. *nāv-dān* “жолоб”, ягн. *ноу* “жолоб; лощина, долина, ущелье”.

nih-āl (перс.) “саженец”. – Из *nih-*, основы наст. времени глагола *nihādan* “класть, ставить” (Horn 1898-1901: 176).

nik-il, nik-ūl, nuk-ul (курм.) “клюв”. – Ср. *nuk* “острие”, перс. *nōk* “острие, клюв”, согд. *nwk* (подробно: Henning 1939: 94-95).

¹ Ср. пословицу: *čīyāyē bilind bē bā nāvē/navālē k'ūr bē āv nāvē* - “Высокие горы не бывают без ветра, глубокие ущелья не бывают без воды” (Socin 1887-1890: 53).

panj-āl (перс.), **pang-āl** (лури) “лапа, когти, петерня” (Izadpanāh 1964: 22), **penj-āl** (махлллати) “палец” (Hadank 1926: 87); сюда же, по-видимому, лури **panj-al** — обозначение грязных и ленивых женщин (Izadpanāh, там же). — Из **panja** (<***pančaka-**), широко представленной в западноиранских диалектах лесемы со значением “петерня, лапа, когти”.

pāš-il (курм.) “внутренний карманчик в курдской одежде; задняя часть туши; огузок”. — Из предлога **pāš** “позади, за, вслед за” <***pas-ča-**.

p’āš-il (курм.) “пазуха, подмышка, пах”. — Форма **p’āš** восходит, по всей вероятности, к др.-иран. ***raχša-** (ср. др.-инд. **paχśá-** “бок, крыло, сторона, часть” — KEWA II: 184). Как же тогда объяснить параллельную курманджийскую форму **p’āx-il** с тем же значением? Как форму с отпадением **-š-** в группе ***-χš-**? Однако, случаев такого фонетического развития в курдском не зафиксировано. В группах ***-xt-**, ***-χš-**, ***χšn-**, ***-xm-** в курдском **-x-** отпало очень рано (подробно: Asatrian/Livshits 1994: 87-88, § X). Судя по всему, мы имеем дело с курдской адаптацией перс. **baγal** (см. выше, s.v. **baγ-al**).

p’ēš-il (курм.) “передняя часть туши”. — Из перс. **pēš** “перед” <***pasya-** (Gershevitch 1985: 188; Асатрян 1987: 165).

pišg-il, **pišk-el**, **pišk-il**, **pešk-el** (перс., лури, хунсари), **bišk-el** (курм.) “овечий помет”. — Основа **pišk/g-** (ср. также перс. **pušk** “тж.”) <***puškā-** (подробно: Bailey 1979: 246).

put-ul (лури) “жук” (Logimer 1922: 115). — Основа **put** — идеофон.

raš-ēla (**-ōla**, **-ōlī**, **-ūla**) (общекурдское слово) “вид птицы”, букв. “черненький”, перс. **syāhak** “тж.” (Mokri 1948: 73). — Образование от **raš** “черный” <***raχša-**.

raw-āl (курм.) “ходьба, хождение”. — Ср. ср.-перс. **rav-išn** (**raftan** “идти”). Основа **raw-** в данной форме, вероятно, восходит к др.-иран. ***ram-** “идти, двигаться”, с закономерным ***-m->-w-**.

rem-āl (лури) “грязь, нечистоты” (Izadpanāh 1964: 68). — Из ***raima-** (см. след. пример); ср. перс. **rēm** “тж.”.

rīt-āl (курм.) “кал, экскременты”. — Из ***rī-ta-**, причастия на **-ta** от ***rai-**, ***rī-** “сacare” (см. предыд. пример); ср. также курм. **rīt-ik** “тж.”, **rīn** (перс. **rīdan**) “испражняться” (подробно: Bailey 1979: 363-364).

rūt-ala (ю.-к.) “оборванец”. — Ср. **rūt** “голый”, перс. **luxt** “тж.”.

sē-l (курм.) “сковорода”. — Ф. Юсти производит от араб. **sāj+l** (Justi 1880: 94).

say-āl (курм.) “собака; свора собак”.² — Форма **say** из **sa** со вторичным **-y-** во избежание зияния (см. 1.1., s.v. **sag-la**).

sumb-ul (перс., курд.) “вид валерианы; колос”. — Возможно, из **sumb** “копыто” — по сходству формы цветка.

šir-ōla (ю.-к.) “оборванец”. — Ср. **šir** “рваный, потрепанный”. Идеофон.

tang-āl (курм.) “обрыв, теснина”. — Из **tang** “узкий, тесный”.

² Часто в парном сочетании **sa-sayāl**.

tap-āla (перс., курд.), **tap-ālī** (гурани) “высушенный в виде толстой лепешки навоз” (Hadank 1926: 35; idem 1930: 286). – Идеофоническое образование от *tap-*, имитирующее топтание, топание ногами, сжимание, биение (ср. перс. *tap-īdan* “с трудом протиснуться куда-либо”, *tap-eš* “втискиваться, биение”). Перед сушкой, жидкий набыоз, как правило, смешивают ногами.

t'ap-īl (курм.) “конечность”. – Ср. *t'ap* “ладонь”. Вероятно, такого же происхождения, что и предыд. слово.

t'ī-la (лури, хунсари), **t'ō/ū-la** (курм.), **tū-la** (перс., сои, белудж.), **tī-l** (лури), **t'ō-l-ag/γ** (белудж.) “детеныш животных; щенок; шакал” (Mann 1910: 192; Hadank 1926: 255; Lorimer 1922: 112; Christensen/Barr 1939: 341; Elfenbein 1963: 76; Rossi 1982: 179). – Из **tīt-la* (**tūt-la*), ср. гурани *tūta* “собака” (Hadank 1930: 287), также ю.-к. *tūta-la* “щенок”. Слово идеофонического происхождения (см. Асатрян 1988, s.v. *kuk-ul*). Вряд ли из перс. *tōra* (ср.-перс. *tōrak*) “шакал”.

tī-lī (перс.) “стеклянный шарик (для игры)”, **te-l-ag**, **t'e/i-lag/γ** (брауи, белудж.) “зрачок” (Rossi 1979: 54). – Из др.-иран. **tai-/*tī-* “смотреть, наблюдать” (подробно: Vahman/Asatryan 1987: s.v. *tē*).

t'rōng-al, **trōng-al** (белудж.) “град”. – Основа *t/t'rōng* из *trōg-* с назализацией – *ō-* (ср. курд. *tayrōk*, заза *trōga*, перс. *tagark*). В. Гайгер (Geiger 1891: 5) считал приведенную форму возникшей от **trōng-gal* (с коллективным суффиксом *-gal*), что, по-видимому, не верно.

tut-ulī (перс.) “бородавка”. – Идеофон (см. Асатрян 1988, s.v. *kuk-ul*).

wā-la (гурани) “сестра” (Hadank 1930: 290; idem 1932: 219; Mackenzie 1956: 435; idem 1966: 116). – Форма *wā- < *hūāh-*. Др.-иран. начальное **hū-* в горани, а также в заза (в отличие от курдского и персидского) отражается как *w-* (ср. I.1, s.v. *xūšk-ōla*).

xāš-īl (курм.) “похлебка” (Jaba/Justi 1879: 148). – Заимствовано из арм. *xaš-il* “тж.”.

zang-āl (перс., курм.) “гетры”, **zang-ōl** (ю.-к.) “колени”. – Из др.-иран. **zanga-*, ср. авест. *zanga-*, *zānga-* “лодыжка, щиколотка (ахуровских существ)” (Bartholomae 1904: 1660), др.-инд. *jānghā-* (KEWA I: 412), осет. *zāng(ä)* “голень” (Абаев 1949: 18).

žang-āl (лури) “медный купорос” (Izadpanāh 1963: 77). – Ср. перс. *zang*, арм. (<иран.) *žang* “ржавчина” (ср. Bailey 1979: 349).

2.1. Окончание *-al* в некоторых курдских словоформах (например, *havāl* “товарищ, друг”, *pūngāl* “насед”) не может быть рассмотрено как суффикс, содержащий *-l* (Bedr-Khan/Lescot 1970: 285; Цаболов 1976: 74), а восходит - в случае с *havāl* – к др.-иран. **ham-arθa-* (ср. ср.-перс. *hamahl*, евр.-перс. *'mhl*); *pūngāl* же (также *p'ūngāl*) заимствовано из армянского диал. *p/p'ūngāl* (восточноарм. *bnkal*) “тж.”, из диал. *b/p'pun* “курятник” и основы глагола *kalem* “хватать, держать”. Окончание *-āl* в перс. *āxāl* “мусор, отбросы, остатки” и *pīxāl* “навоз; птичий помет; выделение в уголках глаз” также не суффикс, а продукт развития **-ard-* из соответственно **ā-xard-* и **pati-xard-*.

3.1. Вокалическое оформление суффиксального элемента *-l-*, как явствует из материала, отличается большим многообразием. При этом, образования с *-l-* часто обрастают другими суффиксами: *-a* (<*-ak*), *-ī* (<*īk*), и *-ū* (<*ūk*).

В целом, отмечены следующие варианты огласовки форманта с *-l-* в новоиранском: *-l* (*-a*, *-ī*, *-ū*), *-al(a)*, *-āl*, *-el(ī)*, *-īl*, *-īl(a)*, *-ōl* (*-a*, *-ī*), *ūl* (*-a*, *-ī*), *-yl* (осет.). Объяснить такое многообразие (вариантность) огласовки (к тому же семантически не релевантной), исходя из просодической структуры основы, по-видимому, невозможно: во всяком случае, проследить какую-либо закономерность не удалось. Возможно, причина кроется в самой фонетической природе /l/ – в вариациях его артикуляции (по месту образования): наиболее продвинутое произношение порождает тембр *e*, *i*, отодвинутое (заднее) – *a*, *o*, *u* и т.д. (Essen 1957: 78).

3.2. Как можно заметить, основы рассмотренных лексем составляют в значительной степени звуко-символические либо онопатопические формы, хотя диминутивы, как правило, образуются от имен, адъективы — от прилагательных, субстантивы — в основном от имен, а также атрибутивных и служебных слов, причем через ступени уменьшительной или субъективной оценки, и даже от глагольных основ (см. *nih-āl*).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев В. И. (1949), *Осетинский язык и фольклор*, т. I, Москва-Ленинград.
 — (1958-1989), *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. I-IV, Москва.
 — (1965), *Скифо-европейские изогласы*, Москва.
 Асатрян Г. С. (1986), “О ранних арменизмах в курдском”, *ИФЖ*, N 2: 168-175.
 — (1987), “Язык заза и армянский”, *ИФЖ*, N 1: 159-171.
 — (1988), “Суффиксальный элемент *-l-* и некоторые вопросы фоносемантики в армянском языке”, *ИФЖ*, N 2:
 Будагов Л. (1869), *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий*, т. I, СПб.
 Воронин С. (1982), *Основы фоносемантики*, Ленинград.
 Газов-Гизенберг А. (1965), *Был ли язык изобразителен в своих истоках?*, Москва.
 Дадашев М. (1986), “О некоторых словообразовательных этимологических изоглоссах западноиранских и европейских языков”, *Этимология-1984*: 49-54.
 Джаукян Г. (1967), *Очерки по истории дописьменного периода армянского языка*, Ереван.
 Зарубин И. (1960), *Шуганские тексты и словарь*, Москва-Ленинград.
 ИЭСОЯ I-IV, – Абаев 1958-1989.
 Климов Г. (1964), *Этимологический словарь картвельских языков*, Москва.
 Миллер В. Ф. (1905), *Татские этюды*, ч. I, Москва.
 — (1907), *Татские этюды*, ч. II, Москва.
 Минорский В. (1963), *История Ширвана и Дербенда*, Москва.
 Периханян А. (1982), “Этимологические заметки I”, *ИФЖ*, N:1 55-62.
 Радлов В. (1911), *Опыт словаря тюркских наречий*, т. V/2, СПб.
 Скаличка В. (1967), “Исследование венгерских звукоподражательных выражений”, *Пражский лингвистический кружок*, Москва: 277-316.
 Смирнова Л. П. (1978), *Исфаханский говор. Материалы к изучению*, Москва.

- Фархади Р. (1974), *Разговорный фарси в Афганистане*, Москва.
- Цаболов Р. (1976), *Очерк исторической фонетики курдского языка*, Москва.
- Аҷаӣуан Н. (1971-1979), *Hayeren armatakan baʿaran*, ht. I-IV, Erevan.
- Adjarian H. (1910-1911), “Recueil de mots kurdes de dialecte de Novo-Bayazet”, *MSL*, v.16: 349-383.
- Asatrian G. S. (2019), “Frog in Persian and –š->-l- Change in Western New Iranian”, *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis. Volume in Honour of Anna Krasnowolska*, Kraków: 33-38.
- /Arakelova V. (2001), “Blunt, Bald and Wise: Iranian kund-”, *Iran and the Caucasus*, vol. 5: 201-206
- /Livshits V. (1994), “Origine de système consonantique de la langue kurde”, *Acta Kurdica*, vol. 1, London: 81-108.
- Bailey H. (1979), *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge.
- Bartholomae Ch. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.
- Bedirkhan K./Lescot R. (1970), *Grammaire kurde*, Paris.
- Benveniste E. (1931), “Une différenciation de vocabulaire dans l’Avesta”, *Indo-Iranica*, Leipzig: 219-226.
- Blau J. (1975), *Amādiya et de Djibal Sindjār. Analyse linguistique, texts folkloriques, glossaires*, Paris.
- Christersen A./ Barr K. (1939), *Iranische Dialektaufzeichnungen aus dem Nachlass von F. C. Andreas*, Berlin.
- Darmesteter J. (1883), *Études iraniennes*, Paris.
- Eilers W. (1953), *Der alte Name des persischen Neujahrfestes*, Wiesbaden.
- (1954), “Der Name Demawend”, *Arch Or* 22: 80-145.
- /Schapka U. (1976,1979), *Westiranische Mundarten*, Bd. 1. *Die Mundart von Chunsar*; Bd. 2. *Die Mundart von Gāz*, Weisbaden,
- Elfenbein A. (1963), *A Vocabulary of Marw Baluchi*, Naples.
- Essen O. (1957), *Allgemeine und angewandte Phonetik*, Berlin.
- Geiger W. (1891), *Lautlehre des Balūcī*, München.
- Gershevitch I. (1985), *Philologia Iranica*, Wiesbaden.
- HAB I-IV - Aҷaӣуан 1971-1979.
- Hadank K. (1926), *Die Mundarten von Khunsār, Mahallāt, Nātānz, Nāyin, Sāmnān, Sīvānd und Sō-Kohrūd*, Berlin-Leipzig.
- (1930), *Mundarten der Gūrān*, Berlin.
- (1932), *Mundarten der Zāzā, hauptsächlich aus Siwerek und Kor*, Berlin.
- Hansen H. (1961), *The Kurdish Woman’s life*, Copenhagen.
- Ḥaṣūrī A. (1964), *Gozāreš-e gūyeshāye lorī*, Tehran.
- Henning W. (1939), “Sogdian Loan-Words in New Persian”, *BSOS* 10/1:93-106.
- Hoffman K. (1952), “Weiderholende Onomatopoetika im Altindischen”, *IF* 60: 254-264.
- (1958), “Altiranisch”, *HbO* 4/1, Leiden: 1-19.
- Horn P. (1893), *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg.
- (1898-1901), “Neupersische Schriftsprache”, *GIPh* 1/2, Strassburg.
- Hübschmann H. (1887), “Ossetische Nominalbildung”, *ZDMG* 44: 319-346.
- (1895), *Persische Studien*, Strassburg.
- (1897), *Armenische Grammatik I*, Leipzig.
- IEW- Pokorny 1959.
- Ivanow W. (1923), “Tabaqāt of Ansari in the Old Language of Herat”, *JRAS*: 337-382.
- Izadpanāh H. (1964), *Farhang-e lorī*, Tehran.
- Jaba A./Justi F. (1879), *Dictionnaire kurde-français*, SPb.
- Jardine R. (1922), *Bahdīnan Kurmanji*, Baghdad.

- Justi F. (1880), *Kurdische Grammatik*, SPb.
 KEWA I-III – Mayrhofer 1953-1975.
 Lazard G. (1981), “La dilecte des juifs de Kerman”, *Acra-Iranica* 21, Leiden: 333-345.
 Lorimer D. (1922), *The Phonology of the Bakhtiari, Badakhshani and Madaglashti Dialects of Modern Persian*, London.
 Mackenzie D. (1956), “Bājalānī”, *BSOAS* 18/3:418-435.
 — (1961), *Kurdish Dialect Studies*, London.
 — (1966), *The Dialect of Awroman*, Copenhagen.
 Makas H. (1924), *Kurdische Texte im Kurmānjī-Dialecte aus der Gegeng von Mārdin*, Leningrad.
 Mann O. (1910), *Die Mundarten der Lur-Stämme im Südwestlichen Persien*, Berlin.
 Mayrhofer M. (1953-1975), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. I-III, Heidelberg.
 Mokri M. (1948), *Nāmhā-ye parandegān dar lahjehā-ye kordī*, Tehran.
 — (1966), *Dāstān-e Bīžan o Manīža be zabān-e gūrānī*, Paris.
 Morgenstierne G. (1927), *Etymological Vocabulary of Pashto*, Oslo.
 — (1958), “New-iranische Sprachen”, *HbO* 4/1, Leiden: 155-167.
 — (1973), *Irano-Dardica*, Wiesbaden.
 — (1974), *Etymological Vocabulary of the Shughni Group*, Wiesbaden.
 Nawata T. (1982), “The Masal Dialect of Talishi”, *Acta-Iranica* 22, Leiden: 93-117.
 Nöldeke Th. (1892), *Persische Studien* 2, Wien.
 Pokorny J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern.
 Rossi A. (1977), *Brāhūī and Western Iranian Clusters –šk, -sk*, Naples.
 — (1979), *Iranian Lexical Elements in Brāhūī*, Naples.
 — (1982), “Balōčī Miscellanea”, *Acta Iranica* 22, Leiden: 157-183.
 Socin A. (1887-1890), *Kurdische Sammlungen*, Abt. 1-2, SPb.
 — (1898-1901), “Die Sparche de Kurden”, *GIPh* 1/2, Strassburg: 249-287.
 Thordarson F. (1984), “Analecta Osica. A Lexical Miscellany”, *Riepmočála. Essays in Honour of K. Bergsland*, Oslo: 182-194.
 Unvala J. (1959), *Contribution to Modern Persian Dialectology. The Luri and Dizfuli Dialects*, Calcutta.
 Vahman F./Asatrian G. (1987), *West Iranian Dialects Materials from the Collection of D. L. Lorimer*, vol. 1, Copenhagen 1987.
 WIM I-II – Eilers/Schapka 1976-1979.

К ЭТИМОЛОГИИ ЭТНОНИМА *ОРОС*

Шахбан Хапизов

Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН, Махачкала*Abstract*

The subject of the study is the ethnonym *yarussa*, by which the Laks denote the Avars. The article focuses on its etymology, its use in various fields of onomastics, and other issues. The analysis reveals that the term was recorded in ancient sources as anthroponym. In mediaeval Dagestan historical writings, it occurred as an eponym of the Avar. Later, the term is used both as geographical name and an ethnonym.

Keywords: *Avars, Ethnonym, Yarussa, Oroys, Rosmosoks, Tobels*

Аннотация

Предметом исследования является этноним аварцев – ярусса, который был распространен среди лакцев. Рассмотрена его этимология, использование в различных сферах ономастики и другие вопросы. Выяснено, что впервые он был зафиксирован в виде антропонима еще в античных источниках, а позднее, в дагестанских средневековых исторических сочинениях – как эпоним аварских нуцалов. В дальнейшем термин стал как географическим названием, так и этнонимом.

Ключевые слова: *Аварцы, этноним, ярусса, Оройс, росмосоки, тобелы*

Лакское название аварцев – ярусса не раз становилось предметом научного интереса исследователей. Еще в XIX в. П.К. Услар писал: “Казикумухцы называют аварцев *ярусса*. Странное название, которого происхождение они мне не могли объяснить” (Услар 1890: 7).

Наиболее обстоятельное исследование данного названия принадлежит известному языковеду И.Х. Абдуллаеву, который в 1972 г. в статье, посвященной лакской этнонимии подробно разобрал наименование *ярусса* (Абдуллаев 1972: 158-179). Согласно И.Х. Абдуллаеву, в этом наименовании выявляются: а) формант собирательности, этникон – суффикс *-сса*; б) аффикс *-у*, образующий относительное прилагательное и в) корень *яр-* (там же: 161). Корень *яр-* выделяется и в древнем лакском наименовании для аварского аула Хунзах: *Яр-тта-ц-и*. Последнее состоит из следующих морфологически значимых элементов: а) *и-* – формант собирательности; б) *ц* (<хь) – формант локатива; в) *-тта* – морфема, образующая т. н. “вторую (косвенную) основу” и г) корень *яр* (там же: 163). Корень *яр* не является заимствованным из других языков. Поэтому вполне допустимы его объяснение на лакской почве и увязка с каким-нибудь нарицательным словом (срв. напр., *аннилсса* “кумыки” (уст.) образовано от нарицательного слова *ар* “равнина”), Ряд фонетических процессов в лакском языке, связанный с взаимозамещением звуков *л* и *р*, а также случай перехода *л* в *р* и наоборот, позволяет предположить связь корня *яр* с корнем *ял*, передающим значение

“верх, верхний”, срв. *ял-тту* “сверху”, *ял-ув* “наверху”, *ял-а* “потом” и др (там же: 171).

И.Х. Абдуллаев также считает возможным увязать появление собственно лакского названия (с понятием “верхний”) для Хунзаха к эпохе существования “царства Сарир”, столицей которого был “город” Хунзах (Лавров 1982: 195). Прочитируем отрывок из его статьи, посвященный данному вопросу: “Известно, что оно было крупным объединением, куда входили и некоторые дагестанские народы (Минорский 1963:218-219), а Хунзах был столицей этого объединения. И вполне естественно, что среди соседних народов были более известны Хунзах и хунзахцы. Последние могли ассоциироваться с понятием властителей, верховных, хакимов и для номинации их местопребывания и их самих мог появиться местный термин, в основе которого лежало понятие “верховный, верховные”. Видимо, отголоском этой эпохи и такого названия является и микротопоним в Лакском районе (напротив Кумуха) *Яртта ар* < *Яртта-л ар* “равнина *яр-ов*”. По преданиям здесь летом обычно останавливались шамхалы, когда они уже переехали на плоскость. Вполне возможно, ещё раньше до шамхалов здесь же могли останавливаться и люди из Сарира и местность получила название, связанное с их постоянным, местопребыванием – *Яр-тта-щ-и*. Известны также большие династические связи между аварскими и казикумухскими феодальными домами” (Абдуллаев 1972: 176-177).

Приводимые ниже результаты наших изысканий сделаны на основе выводов этого образцового этимологического исследования и являются, на наш взгляд, как бы его продолжением. Итак, изучение нами большого объема различного материала – устной традиции, письменных источников, а также ряда исследований показало, что лакское название Ярусса имеет аналогии и в аварском языке.

Прежде всего, они отразились, в топонимии. В целом ряде селений горной Аварии *верхние* кварталы носят названия с корнем *орос*, *орус*: *Орус* – название верхнего квартала в сел. Бацада (Гусейнов 1993: 30); *Оросануб* – название верхнего квартала в сел. Ритляб; *Орсануб* – название самого старого и верхнего квартала (*Орсал* – его жители) сел. Гиблиб; *Оросиб* – название верхнего и старого квартала, в котором находится джума-мечеть сел. Кудади (Магомедова/Газимагомедова 2008: 77); *Ороснуб* – верхний квартал в сел. Дусрах (Рисиб); *Ороснаб* – название укрепления в верхней части сел. Мукутль (Ичалов: 1975) и т.д.

На примере сел. Читаб Чародинского района, языковед К.Ш. Микаилов проанализировал это название: “*Орас* – название верхнего квартала. Связывать корень следует с диалектным аварским *ор-ада* / *ар-ада* – “вверху, верхний” (срв. Арада Чугли – “Верхний Чугли” в Левашинском районе” (Микаилов 1979: Л. 24) Также термины с подобным корнем сохранились и в живой диалектной речи южных районов Аварии. К примеру, слово *ориб* – “вершина, макушка” в говоре сел. Бацада и Куллаб Гунибского района (Саидова 2008: 270). Как в данном селении, так и в целом ряде других, в противоположность *Орос* существует другой термин – “*Рох-ас* (нижняя часть аула). От местного *рохи* – “низ”, *рохи-йаб* – “нижний” ... Суффиксальная часть – *ас* представляется реликтом общеаварского –*асса* наречного форманта со значением

“где”, “когда”. Срв. *радалисса/радал* – “утром”, “с утра”; *гьоркь-исса* – “в прошлом году”; *жани-сса* “изнутри” (Микаилов 1979: Л. 23). Аналогиями этой закономерности в аварской топонимии являются названия – *ГьаркIас*, *Макъас* и т.д. (там же: Л. 24). На данных примерах, мы убеждаемся в широком распространении в прошлом слова *орос* в значении “верхний, верховный”.

Помимо топонимии, слово *орос*, судя по всему, сохранилось и в этнонимии. В целом ряде источников XVIII–XIX вв. содержится информация о происхождении правителей иногда и всего населения от неких “русов” или “урусов”. К примеру, аварский правитель Умма-нуцал в 1727 г. в крепости Святой Крест на реке Сулак объявлял русским властям, что “могло быть, что он честь имел и сам себя от *российской* породы причесться, однако сие ему не подлинно известно” (Гербер 1728: 114). Исторический источник “Тарих Дагестан” также знает подобный этноним: “неверные Дагестана и воины негодных *урусов*” пытались отражать походы арабов на Чор, т.е. Дербент (Шихсаидов/Айтберов/Оразаев 1993: 101). В этом же сочинении указывается, что “султаны Авара” из “рода султанов *урус*” (там же: 105). В другом арабоязычном историческом источнике “История Ирхана” говорится о том, что жители “Авар – все чистые русы” (там же: 166).

Традиция сопоставления аварских нуцалов с некими ‘русамии’ была жива и в XIX в. Сподвижник имама Шамиля Хаджи-Али Чохский также передает, что после истребления аварских ханов в 1834 г. в ходе споров о том, кто должен занять их престол Аслан-хан Газикумухский заявил: “Знайте, что престол Аварии есть престол *русского* князя Сурака, так не простирайте ваших видов на него, потому, что вы не из его поколения” (Гаджи-Али 1995: 30). Упомянутый здесь Суракат – предпоследний христианский правитель Аварии (Айтберов:148), живший в XII–XIII вв.

Сам Хаджи-Али еще в нескольких местах обращается к этой теме. Во-первых, когда пишет, что “Дагестан составляет несколько племен... Они прежде исповедовали разные религии и управлялись князем Сурака из племени Русов, столицей которого было селение Танус, что в Аварии. Он был силен и могущественен...” (Гаджи-Али 1995: 24). Во-вторых, при обращении к вопросу о происхождении аварских правителей: “в Дагестане есть предание, что Марцабут (искаженное *нуцаби*, т.е. в переводе с аварского “правители” – прим. Ш.Х.), пришельцы с Севера из племени Русов, что они управлялись князьями из рода, именуемого Суррагат, который властвовал Аварией до смерти Омар хана Аварского в 1601 (правильнее – в 1801) году” (там же). В-третьих, при повторном обращении к генеалогии аварских нуцалов: “Со времен Абу-Муслим хана Шамского Дагестан большею частью управлялся потомками его под именами ханов и беков. Главнейшими из них были ханы аварские, избрание которых было совершено сходно с избранием русских царей. На троне аварском не восседал никто кроме ханов из рода Сурака до его пресечения в мужском и женском колене, как это известно и подтверждается сохранившимися рукописями и преданием. Если бы прекратился род Аварских ханов, то на престоле должен был быть избран Хан из русских, грузин или армян, вопреки другим ханствам Дагестана” (там же: 25).

Таким образом, совершенно очевидно, что для образованных дагестанцев XVIII-XIX вв. аварские нуцалы, да и в целом население центральной части Аварского нуцальства являлись некими “русами”, что на наш взгляд является переосмыслением аварского (*орос*) и лакского (*ярусса*) названия владетелей Хунзаха.

Характерно, что это название в некоторых случаях сохраняется за выходцами из нуцальского рода в Хунзахе, которые переселились в другие регионы. В сел. Гилив Чародинского района имеется тухум *ТирхЛалал*, который согласно устной традиции, считается “знатным” и “многочисленным”. В Гилибе также имелся единственный квартал, который был тухумным, т.е. здесь проживали представители только одного рода. Это квартал *Орсазул къватI* (авар. – “улица орсов”) или *Орсануб*, в котором проживали представители тухума Тирхалал (Ичалов 1975). В сел. Дусрах (Рисиб) Чародинского района сохраняются предания, согласно которым некогда (“во времена Абумуслима”) из Хунзаха на юго-восток вынуждены были переселиться 5 братьев, которые остановились в сел. Гецеб (ныне хутор на автодороге Гуниб-Цуриб, на границе Чародинского и Гунибского районов). Согласно рассказчику в дальнейшем эти 5 братьев расселились в различных селениях Гунибского, Чародинского и Кулинского районов и образовали там тухумы: *АмирЛалилал* в сел. Ругуджа; *ТерхЛалал* в сел. Гилив; *Амирлал* в сел. Дусрах (Рисиб); *Нахибашал* в сел. Чох и *ГъзагЛалилал* в сел. Вихли. Это предание мы записали в июле 2014 г. у Исы Хасбулатова, 1957 г.р., который при этом сослался на своего деда, от которого он и услышал это предание.¹

Прояснить время и обстоятельства переселения из Хунзаха представителей нуцальского рода нам позволяет прочтение и подробный анализ информации, полученной из ругуджинской надписи. Итак, в 1365 г. представитель нуцальского рода по имени Дахту (вариант – *Дадхъу*) построил в сел. Ругуджа церковь и оставил соответствующую запись. Учитывая вышеизложенные события, не исключено, что в 1364 г. или несколькими годами ранее из Хунзаха переселилась группа родственников – представителей нуцальского рода и обосновалась в ряде селений Гунибского, Чародинского и Кулинского районов. Одним из этих селений являлся Гилив, в котором потомство аварских нуцалов были известны как *Орсал*, т.е. в переводе с аварского языка – Орсы, что наверняка является усеченной формой названия Орос.

Необходимо отметить, что термин *Орос* (варианты: *орус*, *урус*) нашел отражение и в антропонимии (*Орусилав*, *Урусилав* и т.д.; где *-илав* является аналогом русского *-вич*) (Казиев/Ахмедзияутдинов 1976: 15; Магомедов 2000: 394). Вероятно, в этом ряду стоит и аварское диалектное слово “*ороз-ай*” (*-ай* – суффикс женского рода) – “властная, гордая женщина” (Гиабашилов 2007: 109). Возникает также вопрос о связи *Орос* с аварским *рос* – “муж”, поскольку для обозначения супруга в аварском языке используется два слова – *рос* и *бетЛергъанчи* (“хозяин, владелец”) (Климов/Халилов

¹ Ныне покойный Пайзула Хасбулатов, житель сел. Дусрах, известный в Чародинском районе знаток арабоязычного письменного наследия. В 1969 г. у него археографической экспедицией Отдела восточных рукописей ИЯЛИ была обнаружена богатая библиотека, в т.ч. рукопись адатов общества Карах, которая позднее была переведена Х.А. Омаровым (2002).

2003: 59). Для этого сопоставления имеется, по крайней мере, не только схожесть звучания обоих слов, но и идентичность их смысла.

Как мы уже писали выше, согласно дагестанским историческим сочинениям самым известным и могущественным аварским правителем был нуцал *Суракат* сын *Сиртана*, живший около тысячи лет назад и являвшийся предпоследним правителем доисламской Аварии (Айтберов: 148). Согласно историческому сочинению “Тарих Дагестан”, Суракат был сыном “Сиртана, сына Урус-хана, сына Умма-хана, сына Фируз-шаха, сына Бакира, сына Нимруда, сына Байара, сына Фарда, сына Тахмаза, сына Сайида, сына Амира, сына Фиравна, сына Ходжа, сына Сафи-шаха, сына Аббаса, сына Тарраза, сына Хидр-шаха, сына Арас-кана” (Шихсаидов/Айтберов/Оразаев 1993: 98). Согласно хунзахскому списку “Тарих Дагестан”, Суракат был “внуком Урус-хана”, далее названы следующие предки этого “Урус-хана”; “Умма, Фурдус-шах, Бакир, Нимрод, Баяр, Пард, Тогмас, Саид, Амир, Фараон, Новачи, Сафи-шах, Аббас, Тораз, Хидри-шах и Асрукани” (Алиханов 2005: 150).

Упомянутый в этой генеалогии аварский нуцал, дед Сураката имя которого в силу особенностей арабской письменности и фонетики, а также незнания старинной антропонимии было прочтено как “Урус-хан”, на самом деле носил имя Орос (“верховный, правитель”) и жил в XII в. Вместе с тем, на наш взгляд, то же имя Орос содержалось изначально в начале генеалогии правителей Сарира, которое в дальнейшем было искажено переписчиками в “Ар.с. кана” или “Арас-кана”. После него и до отца второго Ороса – Умма, данная генеалогия имеет вымышленный характер. Возможно, ее составители знали имя основателя династии правителей Сарира – Ороса и генеалогическую цепочку: Умма – Орос – Сиртан – Суракат – Сиртан, а остальную часть позаимствовали из других источников (Айтберов: 69).

Интересно, что исторический деятель с подобным именем (Оройс) упоминается в античных источниках, в связи с вероятно, первым знакомством, с аварским племенем лпинов (Хапизов 2011: 14-24), которое произошло в 65 г. до н.э., когда легионеры Помпея нанесли поражение многочисленному войску албанского царя *Оройса* (Гаджиев 1998: 7-41). Решающая битва между римлянами и “албанами”² произошла на левобережье Алазани у подножья Кавказского хребта (Гаджиев 1998: 7-41). Учитывая, что данная территория – традиционный ареал проживания аварского населения (Хапизов 2011: 14-24), известного как лпины, а также регион, примыкающий к горной Аварии, откуда вероятно и пришло войско “албанов”, сразившееся с римлянами, имя “Оройс”, как нам кажется уместно увязать с вышеуказанным “Орос”. Что интересно, один из античных авторов (Павел Оросий) говорит о “войске вождей (praefectosque) албанского царя Орода” (Hist., V, 4, 8). Оросий употребил термин “praefectos”, под которым могут скрываться не просто полководцы, а вожди – предводители различных племен, вошедших в Албанскую конфедерацию (Гаджиев 1998: 7-41).

2 По всей вероятности, здесь этот термин использован в качестве коллективного названия дагестаноязычных народов, также, как и более поздний этноним – “лезгины”.

В связи с вышеуказанными данными, как нам кажется, можно приступить к решению одной из задач, поставленных известным исследователем истории Кавказской Албании, а именно К. В. Тревер: “первые цари Албании несомненно являлись представителями местной албанской знати из числа наиболее выдвинувшихся племенных вождей. Об этом говорят и их неармянские и неиранские имена (Оройс, Косис, Зобер в греческой передаче; как они звучали по-албански, мы пока не знаем” (Тревер 1959: 145). Очевидно, имя “Оройс” античных авторов, “Урус”, “Ар.с. кани” (позднее осмысление – “Орос-хан”) средневековых дагестанских письменных источников в оригинале звучало в форме “Орос” и означало “верховный”, “правитель”.

При обращении к средневековым кавказским источникам, в “Истории Албании” Мовсеса Каланкатваца мы находим небезынтересный этноним (“росмосоки”), к объяснению которого хотелось бы обратиться в свете вышеуказанных данных.

Согласно Мовсесу Каланкатваца, некий “царь росмосоков, собрав свои войска, вместе с полком Тобельским, присоединив также войска гуннов, перешел реку Куру, развернулся в **гаваре** Ути и расположил свой лагерь близ города Халхал” (Мовсес Каланкатуаца 1984: 62). Согласно А.А. Акопяну (1987: 257), эти события произошли во времена учеников Месропа Маштоца, который, как считается, умер 17 февраля 440 г. (Корюн 1962: 49). Следовательно, описываемые события произошли во второй половине V в.

Здесь царь избрал трех полководцев и поставил их начальниками над большим войском и приказал вторгнуться в пределы Алуанка, Армении и Иверии и опустошить их. Третья группа войск вторглась в гавар Арцах в начале Пасхи и стала грабить Мец Куэнк. Здесь описывается история “чудесного” принятия христианства одним из трех полководцев, названный “великим полководцем гуннов”, “великим полководцем тобельцев”, а также “военачальником Тобельского полка”, который после этого акта, именуется автором “Истории Албании” князем Теофилом, а его войско – “христолюбивым Агистросским полком” (Мовсес Каланкатуаца 1984: 63). Термин “агистросский” следует понимать как “агиостратийский”, что в переводе с греческого языка означает “святое войско” (Акопян 1987: 198). Принятие христианства этим военачальником и его окружением, согласно Мовсесу Каланкатваца, вызвало гнев “великого царя росмосоков”, который к тому времени прибыл в область Ути и разбил свой лагерь на берегу Куры. Здесь украшенный полководец “Теофил” и полк тобелов совершили христианские жертвоприношения, а свои знамена украсили изображением креста. Царь росмосоков увещевает полководца “тобельцев”: “Был ты любим в нашем царстве и, побеждая доблестью своей, был весьма чтим мною, за что и предпочтен всем остальным и прославлен, имея начальство над третьей частью войска моего”. В итоге, после напрасных уговоров, этот военачальник и тридцать его приближенных были казнены (Каланкатуаца Мовсес 1984: 63-64).

К. В. Тревер усматривает в “росмосоках” и “тобелах” какие-то неизвестные “новые” племена, обитавшие на Северном Кавказе (Тревер 1959: 227). М.И. Артамонова это объяснение не удовлетворило, поскольку оно противоречило выстраиваемой им линии о гуннах как тюркоязычных племенах. В связи с этим он “отмахивается” от

этих этнонимов, заявляя, что они попали в “Историю Албании” как мифические названия северных племен, известных из Библии. По мнению М. И. Артамонова, под библейскими наименованиями скрываются подлинные имена кочевников, которыми якобы были хайландуры (Артамонов 1962: 72).

Между тем, на Северном Кавказе имелись реальное племя и населенный им регион, чье название и расположение вполне соответствуют упоминаемым в “Истории Албании” “тобелам”. Кахетинский царь Александр в своем письме от 1594 г. к Борису Годунову пишет, что “близ наши земли в горах есть земля невеликая, *Тебелская земля* словет; ино мощно будет, и яз пойду сам с своею ратью воевати их” (Белокуров 1578-1613: 263). Как следует из письма, жители этого региона беспокоили Кахети и близлежащие земли своими нападениями. Е.Г. Вейденбаум верно замечает, что “из этой выписки видно, что Тебелская земля находилась по соседству с Кахетией в нагорном Дагестане. Такому положению вполне соответствует аварское общество Тебель и Глебель, состоящее из 7 селений и расположенное близ границ Кахетии при р. Джурмут... В прежнее время Тебельское общество, вместе с другими шестью соседними обществами, составляло сильный Анкратльский союз... В Закатальском округе, часть которого занята выселенцами из нагорного Дагестана, тебельские выходцы вошли в состав селения Мухах...” (Вейденбаум 1894: 34-35). Таким образом, *тебелы* (авар. *лъебел* + *ал*, что есть суффикс множественного числа) являются жителями ныне Гляратинского района РД (аварцы других регионов и сейчас называют жителей района *лъебел-ал*), но вместе с тем стоит упомянуть, что вся пограничная с Кахети часть Цунтинского района также известна как *Лъибил* (сельские муниципалитеты Хутрах, Хупри, Шапих, Хибиятль, в которые входит 12 селений). Следовательно, большая часть приграничного с Кахети, т.е. Закавказьем, аварского горного региона в составе Дагестана, была известна в прошлом как “тебелы”.

Если же говорить о “росмосоках”, то благодаря данным византийского автора Менаандра (VI в.), мы имеем еще одно упоминание этого племени. В августе 569 г. византийское посольство направилось в Согдиану и после встречи там, с тюркским ханом Сизабулом, возвращается в Византию через низовья Волги и Кавказ. Племя огуров, которое жило близ Волги, будучи в хороших отношениях с Сизабулом, предупредило посольство о персидской засаде близ реки “Кофин” (Кума). Посольство добралось до этой реки, вернее “озер, смешиваясь с которыми, теряется река Кофин. Отсюда они послали лазутчиков проверить, в самом ли деле их поджидают персы; но, осмотрев ту округу, лазутчики донесли, что никого не видели. Тем не менее, в страхе и трепете прибыли они в Аланию, в особенности опасаясь племени оромусхов” (Алемань 2003: 251-252). Поскольку посольство имело своей целью заключение антииранского союза между Византией и тюрками, то логично предположить, что опасение византийцев встречи с “оромусхами” могло быть обусловлено влиянием персов на это племя. Также из сообщения Менаандра очевидно, что “оромусхи” жили южнее Кумы, но их военные отряды переходили реку и курсировали к северу от нее.

На наш взгляд “оромусхи” и “росмосоки”, упоминания о которых встречаются в V-VI вв., являются различными формами одного и того же этнонима. Более того, к

этому же ряду мы склонны относить “римосолов”, упоминаемых в античных источниках, как жителей гор Восточного Кавказа (Латышев 1904: 181). Их, известный исследователь кавказской этнонимии Н.Г. Волкова считает аварцами, живущими в долине реки Анди-ор (Андиийское Койсу) (Волкова 1985: 107).

На наш взгляд “росмосок”, “оромух” и “римосол” имеют в своем корне рассмотренный нами выше этноним “орос” к которому добавлено слово “мухъ”, имеющее в аварском языке два смысла: “край, сторона” и “линия, черта” (Саидов 1967: 350). Сейчас в авароязычных СМИ данное слово утвердилось в качестве обозначения административного района. Таким образом, *Оросмухъ* следует переводить с аварского языка как “край Орос” или “край оросов”. По схожему принципу (этноним + географический термин) сформировалось название восточной части Чечни – Нохчмохк (территория нынешних Веденского и Ножаюртовского районов ЧР). В этом названии вычлняются этноним *Нохчи* и термин *мохк* (в переводе с чеченского – “земля”).

Вероятно, название *Оросмухъ* являлось коренным, исконным названием части территории Восточного Кавказа, подвластной правителям, осевшим, по всей вероятности, в Хунзахе. Оно же в различных его формах (*оромух*, *росмосок*, *римосол*) нашло отражение в византийских, кавказско-албанских и античных источниках.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдуллаев И. (1972), “Опыт анализа лакской этнонимии”, *Вопросы дагестанского и вейнахского языкознания*, Махачкала: 158-179.
- Айтберов Т.М. (1986), “Материалы по хронологии и генеалогии правителей Аварии (VIII-XIX вв.)”, *Источниковедение средневекового Дагестана*, Махачкала: 147-158.
- Айтберов Т.М. (2013), “Вопросы датировки *Тарих Дагестан*”, *Актуальные проблемы развития государственности народов Кавказа: Материалы Всероссийской научной конференции 19 декабря 2012 г.*, Махачкала: 63-70.
- Акопян А.А. (1987), *Албания–Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ереван.
- Алемань А. (2003), *Алань в древних и средневековых письменных источниках*, Москва.
- Алиханов М. (2005), *В горах Дагестана. Путевые впечатления и рассказы горцев*, Махачкала.
- Артамонов М.И. (1962), *История хазар*, Ленинград.
- Белокуров С.А. (1889), *Сношения России с Кавказом 1578-1613 гг.*, вып. I, Москва.
- Вейденбаум Е.Г. (1894), “Материалы для историко-географического словаря Кавказа”, вып. I, СМОМПК, вып. XX, Тифлис.
- Волкова Н.Г. (1985), “Из кавказской этнонимии”, *Материалы по этнографии Грузии*, вып. XXII., Хелеури (Сборник), Тбилиси.
- Гаджи-Али (1995), *Сказание очевидца о Шамиле*, Махачкала.
- Гаджиев М.С. (1998), “Лпиния”, *Дагестан в эпоху Великого переселения народов* (Этногенетические исследования), Махачкала: 7-41.
- Гербер И.Г. (1728), *Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря*, ИГЭД.
- Габашилов П. (2007), *Сугъулдерил калам*, МахIачхъала (на авар. яз.).
- Гусейнов М.М. (1993), *История селения Бацада*, Махачкала.

- Ичалов Г.Х. (1975), *Полевой материал, собранный в Чародинском районе*, Научный архив ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 538 (6269).
- Казиев Г.К./Ахмедзияутдинов Т.Г. (1976), *Чиркей. Документально-историческая повесть*, Махачкала.
- Магомедов А. (2000), *Чародинцы: прошлое, настоящее, будущее*, Махачкала.
- Каланкатуаци Мовсес (1984), *История страны Алуанк* (пер. с древнеармянского, пред. и ком. Ш.В. Смбатяна), Ереван.
- Климов Г.А./Халилов М.Ш. (2003), *Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики*, Москва.
- Корюн (1962), *Житие Маитоца* (пер., пред и комм. Ш.В. Смбатяна, К.А. Мелик-Огаджаняна), Ереван.
- Лавров Л.И. (1966), *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. Ч. 1: Надписи X-XVII вв., Москва.
- Латышев В.В. (1904), *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе*, Т. II. СПб.
- Магомедова З.А./Газимагомедова С.Х. (2008), “Кудали: исторический очерк”, *Дагестанские святыни*, кн. 2. Махачкала.
- Микаилов К.Ш. (1979), *Аварская топонимия (часть за 1979 г.)*, Общеэтимологическая характеристика аварских топонимов, Рукописный фонд ИЯЛИ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 4. Д. 7085. Л. 24, Махачкала.
- Омаров Х.А. (2002), *Адаты общества Каралал* (пер. с арабского), Махачкала.
- Саидов М.С. (1967), *Аварско-русский словарь*, Москва.
- Саидова П.С. (2008), *Диалектологический словарь аварского языка*, Москва.
- Тревер К. В. (1959), *Очерки по истории и культуре кавказской Албании. IV в. до н. э. – VII в. н. э.*, М.-Л.
- Услар П. К. (1890), *Этнография Кавказа. IV. Лакский язык*, Отд. “Письма к А.А. Шифнеру”, Тифлис.
- Хапизов Ш.М. (2011), *Поселения Джарского общества (Историко-географическое и этнографическое описание микрорегиона в Восточном Закавказье)*, Махачкала: 14-24.
- Шихсаидов А.Р./Айтберов Т.М./Оразаев Г.М.-Р. (1993), *Дагестанские исторические сочинения*, Москва.

ОБ ОДНОМ АРМЕНИЗМЕ В ОГУЗСКИХ ДИАЛЕКТАХ

Геворг Галтакян

Институт востоковедения Российско-Армянского Университета, Ереван

Abstract

The article focuses on the study of a widespread cultural term, *pətək/x / petek*, meaning predominantly “beehive” in Azeri and Turkish dialects. The author gives a detailed picture of the dialectal varieties of this lexeme, which, along with “beehive”, covers a wide range of connected meanings. This is a conspicuous example of the influence of a local (sedentary) cultural ethnic milieu on the language of nomadic newcomers.

Keywords: *Armenian in Turkic, Beekeeping Terminology in Turkic, Armenian Loanwords in Oghuz Turkic*

Аннотация

В статье рассматривается отмеченный в азербайджанских и турецких диалектах пчеловодческий термин *pətək/x/petek* с основным значением “улей”, но обозначающий также целый ряд сопряженных предметов и понятий. Это один из показательных примеров влияния местной (оседлой) культурной среды на язык пришлого кочевого элемента.

Ключевые слова: *Армянское в тюркском, пчеловодческая терминология в тюркском, армянские заимствования в огузском диалектах*

Судя по всему, тюркские диалекты не отличаются богатой пчеловодческой номенклатурой терминов исконного происхождения. Нет данных о существовании специальной лексемы в древнетюркском языке для понятия “улей”, то есть помещения для обитания пчелиного роя, хотя и “пчела”, и связанные с этим понятием термины (мёд и т. д.) могут быть реконструированы на общетюркском уровне (см. Starostin et al. 2003: 898, 1136).

В узбекском языке, например, для “улья” употребляется слово *arixona*, композит, состоящий из исконного *ari* “пчела” и заимствованного из персидского *xona* – “дом”. В киргизском “улей” обозначается описательно, сочетанием *bal çekek*, что дословно значит “медовый склад” или “склад для меда” (см. Žumakunova 2005: 707). Также в туркменском “улей” обозначается описательно – *ballı arı öyüğü*, то есть “гнездо медоносной пчелы”. В уйгурском сочетание *hara kōznigi* в значении “улей” можно дословно перевести как “хлев пчелы”, а соты – как *hasal momi*, то есть “медовый воск”, оба составляющие которого являются заимствованиями из арабского (‘*asal* “мед”) и персидского (*mōm* “воск”). Также в казахском “улей” – это *arının uyası*, то есть “гнездо пчелы” идентично узбекскому *asaları uyası* с тем же значением.

В большинстве тюркских диалектов огузской группы засвидетельствована лексема *pətək/x/petek*, которая употребляется в значении “улей” и для обозначения целого ряда сопряженных понятий: “пчела, пчелка, соты, глиняный сосуд для хране-

ния зерна и т.д.” (DS IX: 3436; TS V 1996: 3192; Eyuboğlu 1998: 265; Quliyev 2017: 221; см. обобщенную семантическую картину данного термина в Dankoff 1995: 147).

В азербайджанском диалекте Шахбуза (Нахичеван) для обозначения “пчелы”, кроме *pətək/x* употребляется также слово *pəkəhkən* (*biz arıya pətəx də deyər ix, pəkəhkən də deyər ix* “мы называем пчелу и *pətəx* и *pəkəhkən*”¹). В этимологическом словаре Ахмадова (Əhmədov 2015: s.v.) *pətək* объясняется из тюркского глагола *betə* (*pətə*), якобы ставшего основой для рассматриваемого слова.

Курдское *pêtag* в значении “улей”, кстати, также является заимствованием из местных армянских диалектов.

Слово *pətək/x* / *petek* не имеет тюркской этимологии и не отмечается в тюркских диалектах Центральной Азии, Дальнего Востока и Сибири. Очевидно, что оно должно иметь местное малоазийско-кавказское происхождение. При ближайшем рассмотрении источник обнаруживается в армянском, в котором *p'ët'ák* широко распространенный термин для улья и всего семантического спектра значений, отмеченных в азербайджанских и турецких диалектах (см. Ačařyan 1979: 493-494; HLBB VI: 359).

В армянском языке лексема *p'ët'ák* засвидетельствована со среднеармянского периода, хотя, судя по всему, является наследием классического габара. По всей видимости, оно принадлежит к разряду среднеиранских заимствований в армянском языке, несмотря на то, что ни в одном имеющемся в нашем распоряжении тексте на среднеиранских языках это слово не засвидетельствовано. Тем не менее, оно не может иметь иранского происхождения, ибо не имеет объяснения на основе иранских языковых реалий. Как считает профессор Гарник Асатрян, источник армянского *p'ët'ák*, то есть, **pêtak*, вероятно - парфянский, хотя, как было отмечено, в имеющихся текстах подобная форма не найдена. Более того, как считает Г. С. Асатрян, и в парфянском это слово не может быть исконным, а, скорее, принадлежит к индийским лексическим элементам этого языка. Древнеиндийское *peṭa* “корзина” – наиболее подходящий антецедент для объяснения предполагаемого парфянского **pêtak*. Интересно, что само слово *peṭa* на санскрите тоже не исконно индийское, а принадлежит к т. н. “субстратному” слою этого языка (см. Kuiper 1948: 145ff.).

Наличие важного сельскохозяйственного армянского термина в огузских диалектах один из показательных примеров влияния культурной этнической среды на язык пришлого кочевого элемента.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ačařyan H. (1979), *Hayeren armatakan bařaran*, Erevan.
 Əhmədov B. (2015) *Etimologiya lüğəti. Araşdırmalar, mülahizələr*, Bakı.
 Dankoff R. (1995), *Armenian Loanwords in Turkish*, Wiesbaden.
 DS – *Derleme Sözlüğü IX* (1993), Ankara.
 Eren H. (1999), *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara.
 Eyuboğlu İ. Z. (1998), *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul.
 HLBB – *Hayots lezvi barbarayin bařaran*, hator VI, Erevan, 2001.

Kuiper F. B. J. (1978), *Proto-Munda Words in Sanskrit*, Amsterdam.

Quliyev Ə. et al. (2017), *Naxçıvan diyalekt və şivələrinin lüğəti*, Naxiçevan.

Starostin S.A. et al. (2003), *An Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Leiden-Boston.

TS – *Tarama Sözlüğü V* (1996), Ankara.

Žumakunova G. (2005) *Türkçe - Kırgızça Sözdik*, Bişkek.

СТРАНЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ПОЛИТИКЕ КНР:

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Ирина Кокушкина

Санкт-Петербургский государственный университет

Мария Солощева

Высшая школа экономики, Санкт-Петербург

Abstract

The idea of combining the efforts of Central Asian countries and China to develop trade and economic relations of the region with Western countries was announced by President XI Jinping in the capital of Kazakhstan Astana (modern Nur Sultan) September 7, 2013. Here for the first time was announced the name of the global project – "One belt – one road", which defined the foreign policy interests of China, primarily in the countries of Central Asia and Middle East, and concerned various areas of development of many countries and regions of the world: security, socio-cultural, political, diplomatic and civilizational aspects of their existence. Along with the obvious advantages of attracting Chinese investment, developing infrastructure and expanding cooperation in the Chinese market, the Central Asian countries faced a number of problems caused by this cooperation. Protests against the implementation of Chinese projects in Kazakhstan and Kyrgyzstan in 2016-2019 revealed the problem areas of cooperation between the countries within the framework of the Chinese initiative.

In this article, the authors analyse how the Central Asian countries benefit from large-scale cooperation with China and what explains the inner opposition to its development.

Keywords: *China, Central Asia, Trade and Economic Relations, One Belt — One Road, Belt and Road Initiative*

Аннотация

Идея объединения усилий стран Центральной Азии и Китая с целью развития торгово-экономических отношений региона с западными странами была озвучена председателем КНР Си Цзиньпином в столице Казахстана Астане (совр. Нур-Султан) 7 сентября 2013 года. Здесь же впервые прозвучало название глобального проекта – “Один пояс – один путь”, который определил внешнеполитические интересы Китая, в первую очередь в странах Центральной Азии и Ближнего Востока, а также затронул различные области развития многих государств и регионов мира: безопасность, социокультурные, политико-дипломатические и цивилизационные аспекты их существования. Наряду с очевидными преимуществами, заключающимися в привлечении китайских инвестиций, развитии инфраструктуры и расширении сотрудничества на китайском рынке, страны Центральной Азии сталкиваются с рядом проблем, вытекающих из сотрудничества с КНР в рамках “Одного пояса — одного пути”. Протесты против реализации китайских проектов в Казахстане и Киргизии в 2016-2019 гг. вскрыли проблемные зоны сотрудничества стран в рамках китайской инициативы.

В данной статье авторы анализируют, насколько странам Центральной Азии выгодно масштабное сотрудничество с КНР и чем объясняется противодействие его развитию.

Ключевые слова: *Китай, Центральная Азия, торгово-экономические отношения, Один*

Пояс — Один Путь, Инициатива Пояса и Пути

Введение. Китайский проект “Один пояс — один путь” (далее — ОПОП) призван возобновить экономическое, политическое и культурное значение Великого Шелкового пути (далее — ВШП) — одного из величайших торговых путей, игравшего важную роль в развитии многообразных связей между государствами на протяжении более полутора тысяч лет. Именно этот торговый маршрут в период с II в. до н. э. и по XVII в. способствовал развитию мировой торговли и экономики отдельных стран, а также процессам интернационализации и глобализации.

Страны Центральной Азии (далее — ЦА) на сегодняшний день являются главными внешними бенефициарами китайского проекта. Благодаря сотрудничеству с КНР, они вышли из-под влияния России, и получили новые возможности развития. В то же время, новое положение стран ЦА оценивается многими аналитиками как зависимость от Китая, который стал главным импортером газа из Туркмении, главным инвестором в нефтяную промышленность Казахстана, главным инвестором инфраструктурных проектов в ЦА (Shi 2016).

Выгоды от реализации проекта ОПОП на территории стран ЦА очевидны: это, в первую очередь, привлечение китайских инвестиций, развитие инфраструктуры, расширение сотрудничества на китайском и, в перспективе, на западном рынке. В то же время, страны ЦА столкнулись с противодействием со стороны своего населения. Так, волна протестов против реализации китайских проектов прокатилась по основному партнеру Китая — Казахстану в сентябре 2019 года. Высокая степень недовольства казахско-киргизскими проектами на протяжении 2016-2019 гг. высказывалась со стороны местных жителей Киргизии (Новая Газета 2019).

В данной статье авторы ставят своей **целью** определить перспективы участия стран ЦА в китайском проекте, формулируя следующие **задачи исследования**:

1. Определить, какими интересами руководствуются КНР и страны ЦА в развитии торговых отношений, и какие факторы влияют на их развитие.
2. Рассмотреть интересы каждой из пяти стран ЦА и выявить факторы, определяющие их заинтересованность в участии в ОПОП, проанализировав основные экономические показатели.
3. Определить причины антикитайских выступлений в странах ЦА и тенденции в развитии их двухсторонних торговых отношений.

Предпосылки возникновения и основные идеи концепции ОПОП. В конце XX – начале XXI в. Китай инициировал возрождение идеи ВШП, игравшего важнейшую роль в развитии многообразных связей между государствами на протяжении более полутора тысяч лет.

В процессе своего развития маршруты ВШП изменялись и расширялись. Можно выделить две основные трассы, соединявшие Восток и Запад: северная (от севера Китая через Центральную Азию, Памир и Приаралье к Нижней Волге и к бассейну Черного моря) и южная (от севера Китая через Центральную Азию к

Северной Индии и Ближнему Востоку) (Islam 2019: 5).

Сферы влияния торговли, осуществлявшейся по этим коридорам, включали: развитие экономик отдельных государств и целых регионов, появление системы денежных расчетов вместо обычного тогда бартера (Латов 2010: 132), развитие налоговой системы, развитие различных институтов мирового хозяйства, гуманитарные, межкультурные связи, межрегиональные отношения. В XVII в. Великий шёлковый путь прекратил свое существование.

В основу нового проекта—ОПОП, известного также как “Новый Шелковый путь” или “Инициатива Пояса и Пути”—легли идеи, которые в целом отвечают интересам большинства государств, которые могут принять участие в его реализации:

1. Возможность согласования планов, стратегий по политическому и экономическому развитию стран и создание программы для региональной экономической интеграции.

2. Реализация ОПОП должна способствовать росту взаимной торговли стран за счет снижения или ликвидации различного вида торговых барьеров.

3. Развитие и модернизация транспортного сообщения и инфраструктуры в регионах (Arvis/Rastogl 2014: 12).

4. Развитие денежных отношений между странами, а именно применение национальных валют при расчетах и создание региональных финансовых организаций для сокращения издержек и снижения рисков.

5. Активация гуманитарных контактов, содействие осуществлению межцивилизационного диалога, развитие дружественных отношений между людьми (Grieger 2016).

Создавая противовес стратегии США по организации Тихоокеанского партнерства в Юго-Восточной Азии, Китай подчеркивает важность учета исторических традиций и самоидентификации народов.

ОПОП включает в себя шесть наземных коридоров: Китай — Пакистан; Бангладеш — Китай — Индия — Мьянма; Китай — Центральная Азия — Западная Азия; Китай — Индокитай; Китай — Центральная Азия — Россия — Балтика; Китай — Монголия — Россия, а также три морских коридора (Zhao 2015).¹

Ключевую роль в проекте играют инвестиции в инфраструктуру: на основе уже проложенных железных дорог КНР создала динамичную систему регулярных грузовых поездов совместно с европейскими и центрально-азиатскими городами. Именно по ней начала действовать международная торговля, по традиционному маршруту Шелкового пути. Инфраструктурные объекты, созданные в рамках ОПОП, должны улучшить местную и региональную взаимосвязь принимающих инвестиции стран, и в сочетании с попытками местной индустриализации, подкрепленные новыми возможностями торговли и обмена, и финансируемыми Китаем или иным образом, помогут вывести местное население из ловушки изоляции, бедности и маргинального

¹ Liu M., [刘梦] “Liu da jingji zoulang, 六大经济走廊 [Six Economic Corridors, Belt and Road Portal]”, (2018), <https://www.yidaiyilu.gov.cn/zchj/rcjd/60644.htm>, (дата обращения 10. 05. 2019).

положения (Dong et al. 2019).

В 25-27 апреля 2019 г. в столице КНР состоялся второй Международный форум “Один пояс — один путь”. В Пекине собрались 37 глав государств и правительств. По данным агентства “Синьхуа” на апрель 2019 года, в рамках ОПОП было подписано суммарно 173 соглашения со 125 государствами и 29 международными организациями.² Историческая значимость и позитивная коннотация проекта прекрасно “продается” другим странам, которые в надежде на экономическое благополучие охотно вступают в китайскую инициативу.

Укрепляя обширные контакты со странами вдоль маршрута ОПОП, Китай стремится реализовать свои внешнеэкономические стратегии, в том числе повышение своей роли в региональной интеграции. Для поддержания динамики китайского рынка нужны новые инвестиционные программы, которые бы обеспечивали новые рынки сбыта и направления деятельности для компаний. Хотя у Китая достаточно большое количество партнеров, с помощью инициативы ОПОП открываются новые рынки евразийского пространства для экспорта китайских товаров.

С точки зрения внутреннего развития КНР, ОПОП является продолжением программы “Большого освоения Запада”. В Китае уровень бедности нарастает с востока на запад. Неблагоприятными регионами страны по экономическим показателям являются: Синьцзян-Уйгурский, Нинся-хуэйский, Тибетский и Гуанси-Чжуанский автономные районы, а также провинции Ганьсу и Юньнань. Ситуация усугубляется тем, что в этих регионах проживают этнические и религиозные меньшинства Китая, которые по историческим причинам негативно относятся к проводимой КНР политике (Jeong 2015: 4-7). Привлечение капитала в эти слаборазвитые регионы с помощью проектов ОПОП может обеспечить местное население работой и хорошим уровнем дохода, что снизит большую дифференциацию в уровнях жизни разных регионов страны. Появление рабочих мест в западных провинциях, также приведет к уменьшению потока мигрантов в перенаселенные мегаполисы Китая (Zhou 2014: 21). Общее благосостояние страны, в конечном итоге должно понизить социальную напряженность и решит вопросы безопасности и терроризма не только в Китае, но и за его пределами.

Внутренние проблемы КНР и стремление решить их за счет развития инициативы ОПОП очевидно и для стран-партнеров. И если правительства стран ЦА заключают договоры в рамках инициативы, взвешивая возможные издержки и преимущества, то местным жителям, которые проживают на территориях, где реализуются совместные проекты, больше видны проблемные зоны. Что же касается позитивных изменений в экономике страны, для населения они менее очевидны. Недопонимание перспективных целей сотрудничества с КНР и негативный информационный фон на современном этапе привели к антикитайским выступлениям во многих странах,

² “China Focus: Belt and Road Initiative Makes Solid Progress, Embraces Brighter Future: Report”, *Xinhua* (2019), http://www.xinhuanet.com/english/2019-04/23/c_137999264.htm, (дата обращения 10. 05. 2019).

включая страны ЦА.

Рассмотрим ниже экономические показатели и конкретные ситуации, сложившиеся в рамках двухстороннего сотрудничества Китаем с пятью странами ЦА.

Основные показатели торгово-экономических отношений стран ЦА и Китая. В соответствии с информацией из базы данных по торговле биржевыми товарами ООН, общий объем экспорта и импорта между ЦА и КНР увеличился с 81,02 млрд в 2007 году до 199,83 млрд долларов в 2017 году. Среднегодовой коэффициент роста составил 9,5%. Объем импорта из стран ЦА с 59,73 млрд долларов в 2007 году вырос до 100,32 млрд в 2017 году, среднегодовой коэффициент роста составил 5,3%. Объем экспорта увеличился за тот же период с 21,29 млрд до 99,51 млрд долларов, показав рост в 16,7%. Стабильный рост свидетельствует о постепенном взаимодополнении потребностей торговли между КНР и ЦА.³

Индекс схожести экспорта (ESI) демонстрирует, насколько сравниваемые страны и регионы совпадают по экспортируемой продукции. Чем ниже индекс, тем более совместимы экономики. КНР и ЦА, с 2007 по 2017 годы стабильно снижались, показав падение с 29 до 20 пунктов (из 100). Он мал сам по себе, что свидетельствует о низкой конкуренции сравниваемых экономик. Кроме того, он год от года уменьшается, что обозначает не только снижение областей конкуренции, но и расширение сферы возможного сотрудничества (Jiang/Wang 2018: 129-130).

В 2018 году китайскими учеными Цзян Юйнин и Ван Яли было проведено исследование индекса выявленных сравнительных преимуществ (RCA) с учетом системы классификации товаров и услуг Стандартной Международной Торговой Классификации в 3-й редакции 1985 года (SITC). Анализ тенденций за 2007-2017 годы подтверждает, что Китай доминирует в экспорте машинного и транспортного оборудования (капиталоемкие производства), в то время как основную долю экспорта стран ЦА составляет топливо и необработанное сырье (ресурсоемкое производство), что также свидетельствует о комплиментарности экономик (Jiang/Wang 2018: 133). Анализ учеными показателя степени торговой интеграции (TDC) показывает, что зависимость Китая от торговли с ЦА постепенно падает, а ЦА, наоборот, все больше зависит от Китая (Tang 2018: 19-20).

Казахстан и ОПОП. Казахстан — важный геостратегический партнер, с которым КНР активно развивает отношения. Китай постоянно наращивает инвестиции в Казахстан, а Казахстан экспортирует в КНР химические средства, нефть и другое сырье, продовольствие. Страна богата природными ресурсами, в которых нуждается КНР, так что существует значительный простор для развития двусторонней торговли. С 2005 года Китай является владельцем Петроказахстан – крупнейшей нефтяной компании бывшего СССР, в 2009 Китай приобрел долю в Мангистау-

³ UN Comtrade Database, (2017), <https://comtrade.un.org/>, (дата обращения 10. 05. 2019).

МунайГаз.⁴ Китай инвестирует в энергетические проекты и инфраструктуру, входит в тройку главных импортеров Казахстана.

Интерес Казахстана также довольно очевиден. Страна не имеет выхода к морю, и располагающийся на границе с ней Китай является не только рынком сбыта добываемого в Казахстане сырья, но и политическим союзником и источником инвестиций в инфраструктуру, которая в перспективе понизит стоимость доставки экспортной и импортной продукции из Китая и из множества других стран, расположенных вдоль ОПОП.

В 2012 году исполнилось 20 лет со дня официального установления отношений между КНР и Казахстаном. Начались масштабные совместные проекты в области культуры, расширились научные контакты, проекты по взаимодействию талантливой молодежи, а также в области СМИ, волонтерские программы и пр. мероприятия, года культуры, культурные фестивали, фестивали кино, недели популяризации туризма. Все это создало благоприятный фон для развития совместных проектов. Китай стал ежегодно выделять 10000 правительственных стипендий для студентов из стран ОПОП, облегчил получение визы, усилилась взаимопомощь при нейтрализации эпидемий, профилактике СПИДа, онкологических заболеваний, малярии (Tursynbayeva 2018). Нарастивая таким образом мягкую силу в Казахстане, Китай одновременно повышает зависимость его экономики и усиливает свое политическое влияние в регионе.

Ведущую роль Казахстана в центральноазиатской составляющей китайской Инициативы определяют следующие факторы:

1. Через Казахстан пролегает самый короткий транспортный коридор в Европу.
2. Казахстан обладает богатыми сырьевыми ресурсами и квалифицированными кадрами.
3. Казахстан — страна с устойчивым политическим климатом и благоприятным инвестиционным рынком. Для Казахстана Китай, в свою очередь, является главным экспортным рынком.
4. Сотрудничество с Казахстаном позволит Китаю наладить политические и экономические связи и с другими тюркоязычными странами.

Казахстан занимает ключевое место в проекте для КНР. На Казахстан приходится Более 50% совокупного ВВП ЦА (Изимов/Мураталиева 2018: 135). И именно на эту страну приходится 91,5% от общей суммы прямых инвестиций КНР в страны Евразийского союза (Arvis/Rastogl 2014). Поэтому особенно важным является понимание причин недовольств в Казахстане, которые вылились в сентябре 2019 года в массовые антикитайские выступления.

В Казахстане, также, как и на Дальнем Востоке России, население периодически выступает против реализации китайских проектов. Это связано с

⁴ Шибутов М., “Китай достиг критической доли в нефтегазовых активах Казахстана” (2012), <https://regnum.ru/news/1518544.html>, (дата обращения 10. 05. 2019).

опасениями за экологическую составляющую совместных проектов, нежеланием допустить предполагаемый перенос на территорию своей страны устаревших мощностей, массовую скупку китайцами казахских земель и с тем, что выгода от этих проектов для местного населения исключительно мала: застройщиками выступают китайские фирмы, которые нанимают китайских рабочих и используют китайские технологии. В отличие от нерегулярных митингов и выступлений на территории РФ, в Казахстане есть опыт реального влияния масштабных выступлений на судьбу проектов, как это было с внесением поправок в Земельный кодекс в 2016 году, когда власти отказались от упрощения передачи земли в аренду иностранцам. В 2019 году власти также пошли на диалог, дав пояснения для проявивших недовольство на пресс-конференциях. В частности, областное руководство заверяло протестовавших, что решения о строительстве китайских предприятий не будут приниматься без предварительных общественных слушаний. Впрочем, новый президент Казахстана Касым-Жомарт Токаев пока не продемонстрировал склонности идти на уступки: при активизации протестного движения начались аресты, а заметных изменений во внешней политике не последовало.⁵

Как китайское, так и казахстанское правительство объяснили волну протестов, охвативших Казахстан в сентябре 2019 года, провокацией “третьих сил”, что небезосновательно, ведь поводом для протестов послужило соглашение о совместных 55 проектах, подписанное за 4 года до протестов. Сроки проведения акций также вряд ли могли случайно совпасть с кануном визитов президента Казахстана в КНР и председателя Постоянного комитета ВСНП в Казахстан.⁶ Тем не менее, при весьма вероятной провокационной составляющей осенних выступлений, очевидным является высокий градус недовольства и опасения растущего в Казахстане китайского влияния.

Пересмотру позитивного отношения к участию в китайских проектах способствовали следующие факторы: снижение цены на нефть — главный предмет экспорта из Казахстана, расширение возможностей торговли с другими странами, связанное с развитием региональной инфраструктуры. Кроме того, беспрецедентный поток инвестиций, хлынувший из Китая в Центральную Азию в начале 2010-х гг. стал уменьшаться, а реализуемые проекты, напротив, стали приносить прибыль Китаю больше, чем странам, на территории которых были запущены проекты.

Киргизия и ОПОП. Отношения КНР с Киргизией всегда имели положительную динамику развития и характеризовались как торгово-экономическим, так и политическим диалогом в рамках международных организаций. КНР импортирует из

⁵ “Актуальны ли антикитайские протесты в Казахстане для российских интересов?” *РСМД* (2019), <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/antikitayskie-protesty-v-kazakhstane-dlya-rossiyskikh-interesov/>, (дата обращения 10. 05. 2019).

⁶ Умаров Т., “Антикитайская осень. Почему власти Казахстана не справляются с протестами против Китая”, (2019), <https://carnegie.ru/commentary/80155>, (дата обращения 10. 05. 2019).

Киргизии уголь и другие полезные ископаемые, являясь главным импортером страны. Совместные проекты в рамках ОПОП включают, в первую очередь, развитие инфраструктуры для удешевления поставки угля. Тем не менее, двусторонние отношения Китая и Киргизии сложно назвать сбалансированными: Экспорт в Киргизию в 500 раз превышает импорт, составляя 5,34 млрд по данным на 2017 год, при общем объеме торговли 5,42 млрд. Государственный долг страны Китаю составляет 1,8 млрд долларов (Jiang/Wang 2018: 129-130).

На этом фоне объяснимыми выглядят протестные выступления местного населения против реализации китайских проектов в 2018 и 2019 гг: поджог строящегося завода в Казармане, драка с китайскими рабочими в Солтон-Сары, митинги с требованиями депортации китайских нелегалов. Главным источником недовольства, наряду со стереотипными представлениями о том, что китайцы занимают рабочие места коренного населения, служит несоблюдение экологических норм при строительстве и работе китайских предприятий. В частности, жители обвиняют китайцев в отравлении рек и связанной с этим массовой гибели скота. Интересным является факт, что имели место компенсации китайской стороной потерь местного населения, однако реализация ряда проектов по-прежнему затруднено.⁷

Узбекистан и ОПОП. Узбекистан меньше своих соседей зависит от Китая и не граничит с Россией, поэтому не входит в региональные проекты РФ. Китай для Узбекистана является вторым по величине импортером. По данным за 2017 год, Китай экспортировал в Узбекистан продукции на 2,75 млрд долларов, стоимость импортированных товаров, главным образом, золота и энергоносителей, составила 1,47 млрд. Отношения между государствами динамично развиваются в духе стратегического партнерства, что подтверждается совместными договором о дружбе и сотрудничестве, декларацией о развитии и углублении двусторонних соглашений, в сентябре 2013 года. Из 582 совместных китайско-узбекских предприятий более 80 были созданы исключительно на базе китайских инвестиций (Kurbonov 2018).

Китай активно развивает свое присутствие на рынке Узбекистана, но не доминирует на нем. По оценкам исследователей, экономического влияния КНР в Узбекистане боятся не меньше, чем потенциального политического влияния стран Запада (Kuchins et al. 2015: 41)

Исследователи из Нью Дели предполагают возможной перспективу в развороте политики Узбекистана и государств Центральной Азии в сторону Индии, одним из немногих игроков на мировой арене, еще не заключивших с Китаем соглашений в рамках проекта ОПОП (Dwivedi 2006: 139-159).

⁷ “Они ушли—вода стала чище, и трава снова нормально растет” - как жители Кыргызстана взбунтовались против “китайской экспансии”, *Новая Газета* (2019), <https://www.novayagazeta.ru/articles/-2019/11/08/82632-strah-i-nenavist-na-solton-sary>, (дата обращения 10. 05. 2019).

Таджикистан и ОПОП. По состоянию на осень 2019 года между КНР и Таджикистаном подписано около 200 договоров в сфере торговли, экономики, здравоохранения, сельского хозяйства, образования и др. Общий объем торговли невелик, Таджикистан занимает последнее место в торговле Китая с ЦА, составляя 1,35 млрд долларов, причем, как и в случае с Киргизией, импорт из Китая значительно превышает экспорт: 1,3 млрд и 0,05 млрд соответственно. Таджикистан импортирует, главным образом, электротехнику, машины и другие предметы бытового потребления. Таджикистан, как и другие страны ЦА, экспортирует в Китай сырье: алюминий, хлопок, кожу и др. На 2018 год в стране осуществляется более 50 крупных и средних проектов, осуществляемых, главным образом, в сфере добычи и переработки полезных ископаемых и развития сельского хозяйства и инфраструктуры. Более половины внешнего долга страны (1,2 млрд) принадлежит Китаю. Эксперты отмечают, что значительные суммы многомиллионных инвестиций возвращаются в Китай уже на первых этапах их реализации, так как уходят на оплату труда китайских рабочих, привлечение которых оговаривают условия контрактов.⁸

Туркмения во внешней политике КНР. Отношения с Туркменией развиваются по иному сценарию. Доля Китая в экспорте из страны составляет 68% (6,6 млрд в денежном эквиваленте). Являясь главным поставщиком газа в Китай, Туркмения не входит в число стран, подписавших с КНР договоры о сотрудничестве в рамках ОПОП и почти не импортирует китайские товары. Из 6,94 млрд общего объема торговли импорт из КНР составляет всего 0,37 млрд. (Shi 2016).⁹

Вместе с тем, отметим, что переориентация на экспорт природного газа в Китай после запуска газовой трубы в 2010 году (который также стал итогом китайских многомиллиардных инвестиций) поставила Туркмению в экономическую зависимость от Китая (Stanojevic 2016: 150-151). По сути, Туркмения стала бенефициаром китайской инвестиционной политики за несколько лет до объявления о начале реализации ОПОП. Наличие необходимой для налаживания торговли с Китаем инфраструктуры к 2013 году определило отсутствие стремления со стороны Туркмении подключиться к китайскому проекту.

Подводя итог сказанному выше отметим, что в целом торговля со всеми пятью странами ЦА составляет весьма незначительную долю китайской экономики (всего около 0,87%). Это меньше, чем к примеру, объем торговли с Ираном, составляющим 0,9% торгового оборота КНР.¹⁰ В то же время, ЦА является важнейшим геостратегическим партнером, так как поставляет необходимое для развития отсталых западных регионов КНР сырье, является рынком сбыта для промышленной продукции и служит

⁸ Захватов А., “Сотрудничество Таджикистана и Китая развивается по китайскому сценарию”, (2014), <http://www.dialog.tj/news/news20614>, (дата обращения 10. 05. 2019).

⁹ UN Comtrade Database, (2017), <https://comtrade.un.org/>, (дата обращения 10. 05. 2019).

¹⁰ National Bureau of Statistics of China, (2018), <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2018/indexeh.htm>, (дата обращения 10. 05. 2019).

транзитной зоной для торговли со странами Ближнего Востока.

Выводы. Реализация китайской инициативы ОПОП нацелена, в первую очередь, на развитие экономик стран-участниц проекта. Китай, как инициатор проекта, является главным инвестором инфраструктурных проектов, в том числе в страны ЦА, без всестороннего взаимодействия с которыми мега-проект не был бы возможен.

Согласно экономическим показателям, сотрудничество и наращивание торговли выгодно как КНР, так и странам ЦА. Показатели конкуренции в области внешней торговли низкие и имеют тенденцию к уменьшению. В то же время индекс взаимодополняемости во внешней торговле высок и показывает потенциальный рост. Страны ЦА экспортируют, главным образом, ресурсоемкое производство, а импортируют — капиталоемкое и трудоемкое производство, на экспорте которого специализируется Китай.

Идея ОПОП предполагает, что этот китайский мега-проект станет двигателем развития торговых, экономических, культурных и других гуманитарных связей Китая и Европы и вовлечет в этот процесс все страны, расположенные вдоль ОПОП, как это произошло раньше на ВШП, но с новой силой нового тысячелетия.

Для китайской стороны наиболее важными факторами, определяющими стратегическую роль стран ЦА в ОПОП являются: необходимость развития инфраструктуры для удешевления транзита в страны Ближнего Востока и, в перспективе, в страны Европы; потребность в развитии граничащих с ЦА бедных западных районов КНР и обеспечение этих регионов сырьем и рынком сбыта; возможность экспорта рабочей силы в рамках проектов по развитию инфраструктуры; усиление политического влияния КНР на страны с тюркоязычным населением и их содействие антитеррористической политике КНР; возможность обеспечения стабильности и региональной безопасности посредством реализации проектов Инициативы; ускорение развития отсталых Западных регионов КНР.

Страны, вступающие в Инициативу, безусловно, получают определенные блага и выгоды от участия в проекте, но Китай, инвестируя в многомиллионные проекты, значительную часть средств возвращает за счет условий использования их технологий и их рабочей силы.

Негативным фоном для развития отношений КНР со странами ЦА служит активное освещение в СМИ внутренних китайских вопросов. Ряд резонансных проблем напрямую касается жителей стран ЦА, где проживает более 300 тысяч уйгуров. Кроме того, в Синьцзян-Уйгурском автономном районе проживают этнические казахи, киргизы, таджики и узбеки. Общение граждан Китая с родственниками за его пределами правительство полностью под контроль взять не может. Китайские “школы перевоспитания” признаются другими странами внутренними делами КНР, но родственники и друзья граждан КНР регулярно устраивают митинги и другие акции против Китая на территории своих стран.

Негативный фон обостряет восприятие населением ЦА проблем, связанных с

боязнью попадания в экономическую зависимость, превращения в сырьевой придаток КНР, усилением проблем с экологией и безработицей. Поэтому странам-необходимо принимать превентивные меры по предотвращению массовых протестов против реализации совместных с Китаем проектов. Антикитайские выступления в Казахстане и Киргизии в 2016-2019 гг. вскрыли ряд непосредственно связанных с проектами в рамках ОПОП проблемных зон, в которых необходимы изменения:

1. Строгий контроль за соблюдением экологических норм со стороны как Китая, так и стран ЦА, на территории которых планируется и осуществляется производство.

2. При подписании соглашений о совместных проектах необходимо распределять квоты для создания рабочих мест для обеих сторон.

3. Необходимо обеспечить информированность населения стран-бенефициаров о содержании подписанных договоров и преимуществ их реализации.

Трудности, с которыми столкнулся Китай на современном этапе реализации проекта ОПОП, свидетельствуют о необходимости наращивания Китаем мягкой силы для улучшения своего имиджа в странах ЦА. Проект ОПОП, постепенно переходящий от стадии инвестирования Китая в будущее к получению им прибыли, на современном этапе требует новых решений.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Изимов Р. Ю./З. Т. Мураталиева (2018), “Центральноазиатский трек инициативы ‘Пояс и Путь’: возможности и риски”, *Вестник международных организаций* 13/3: 128-142.
- Латов, Ю. В. (2010), “Великий шелковый путь — пролог мировой экономики и глобализации (к 2130-летию ‘открытия’)”, *Историко-экономические исследования* 11/1: 123-140.
- Чуфрин Г.И. (2012), “Инвестиционное наступление Китая в Центральную Азию”, *Экономическое обозрение* 4: 54-68.
- Arvis J.-F./C. Rastogl (2014), *The Eurasian Connection. Supply-Chain Efficiency along the Modern Silk Route through Central Asia*, Washington, D.C.
- Dong Quan-chao et al. 董全超 肖轶涛 储共强 (2019), “Yidai – Yilu” zhi heping fazhan: jiyu guojia neibu anquan yu waibu heping shijiao de fengxi pingjia “一带一路”之和平发展: 基于国家内部安全与外部和平视角的分析评价 [The Peaceful Development of “The Belt and Road” Initiative: Analysis and Evaluation Based on the Perspective of National Internal Security and External Peace], *Northeast Asia Economic Research*, 4: 14-31.
- Dwivedi R. (2006), “China’s Central Asia Policy in Recent Times”, *China and Eurasia Forum Quarterly* 4: 139-159.
- Grieger G. (2016), “One Belt, One Road (OBOR): China’s Regional Integration Initiative”, *Briefing European Parliament Research Service* (http://www.europarl.europa.eu/Reg/Data/etudes/BRIE/2016/586608/EPRS_BRI%282016%29586608_EN.pdf, consulted May 10, 2019).
- Islam N. (2019), *Silk Road to Belt Road. Reinventing the Past and Shaping the Future*, Singapore.

- Jeong J. (2015), “Ethnic Minorities in China’s Western Development Plan”, *Journal of International and Area Studies* 22/1: 4-7.
- Jiang Yu-ning/Ya-li Wang 蒋宇宁/王雅莉 (2018), “Yidai – Yilu” Changyi xia Zhongguo yu Zhongya diqu maoyi hezuo de jingzhengxing yu hubuxing yanjiu, “一带一路”倡议下中国与中亚地区贸易合作的竞争性与互补性研究 [Research of the Competitiveness and Complementarity of Trade Cooperation between China and Central Asia under the Initiative of Belt and Road], *Neimenggu shehui kexue* 内蒙古社会科学 Inner Mongolia social sciences 39/5: 128-135.
- Kuchins A.C. et al. (2015), *Central Asia in a Reconnecting Eurasia. Uzbekistan's Evolving Foreign Economic and Security Interests*, Rowman & Littlefield.
- Kurbonov I. 李韩 (2018), “Yidai – Yilu” beijing xia Wuzibiekeshan tianranqi dui Zhongguo de chukou maoyi yanjiu, “一带一路”背景下乌兹别克斯坦天然气对中国的出口贸易研究 [The Research on Export of Uzbekistan Natural Gaz within the “One Belt–One Road” Concept], Xi’an.
- Shi L. 诗琳 (2016), *Tukumansitan dui Zhongguo “Sichou zhilu jingjidai” changyi de renzhi yu yingdui*, 土库曼斯坦对中国丝绸之路经济带倡议的认知与应对 [Turkmenistan’s Perception and Response of China Silk Economic Belt], Tianjin.
- Stanojevic N. (2016), “The New Silkroad and Russian Interests in Central Asia”, *The Review of International Affairs*, 1161: 142-161.
- Tang L. 唐凌宇 (2018) “Yidai – Yilu” changyi xia Zhongguo yu Zhongya wuguo maoyi hezuo qianli yanjiu, “一带一路”倡议下中国与中亚五国贸易合作潜力研究 [The Research on Potential for Trade Cooperation of China And the Five Nations in Central].
- Tursynbayeva G. 美丽 (2018), “Yidai–Yilu” dui Hasakesidan de jingji yingxiang fenxi, “一带一路”对哈萨克斯坦的经济影响分析 [The Analysis on the Economic Impact of “One Belt and One Road” to Kazakhstan], Nanjing.
- Zhao H. (2015), *China’s New Maritime Silk Road: Implications and Opportunities for Southeast Asia*, Singapore.
- Zhou M. L. (2014), “Build Silk Road Economic Belt and Promote Regional Economic Correspond Development”, *China Nationality* 8: 20-23.

ПО ОБЕ СТОРОНЫ КОНФЛИКТА:
ИСМАИЛИТЫ В АФГАНСКОЙ ВОЙНЕ 1979-1989ГГ.¹

Виктория Аракелова
Нелли Хачатурян

Институт востоковедения Российско-Армянского Университета, Ереван

Abstract

For the Ismailis of Afghanistan, who had for almost two centuries subjected to constant repressions and persecutions in the conservative Sunni environment, the Afghan War of 1979-1989 turned to be another dramatic period. The Ismailis again became hostages of a situation, in which the very survival of the community was called into question.

This article is an attempt to state the problem of the participation of the Ismaili community in the Afghan war on the different sides of the conflict – the policy caused by the specifics of the community status in Afghanistan and peculiarities of the Ismaili doctrine.

Keywords: *Ismailis, Afghanistan, Badakhshan, Afghan War of 1979-1989, Mujahiddins, Hazaras*

Аннотация

Для исмаилитов Афганистана, на протяжении почти двух столетий, подвергавшихся постоянным репрессиям и притеснениям в консервативной суннитской среде, Афганская война 1979-1989 закономерно обернулась очередной драмой. Исмаилиты вновь стали заложниками ситуации, в которой под вопросом оказалось само выживание общины.

Данная статья – попытка постановки вопроса об участии исмаилитов в военном противостоянии на разных сторонах конфликта, политики, вызванной особенностями положения исмаилитской общины в Афганистане и спецификой исмаилитской доктрины.

Ключевые слова: *Исмаилиты, Афганистан, Бадахшан, Афганская война 1979-1989, моджахеды, хазарейцы*

Отправной точкой для нового периода истории исмаилитской общины Афганистана можно считать 1841 г., когда в результате конфликта с Каджарами большая часть исмаилитской общины Ирана во главе с имамом Хасан Али Шахом (Ага Ханом I) вынуждена была бежать в соседний Афганистан, а затем и в Индию (Edwards 1995: 19-23, Дафтари 2003: 201-202).

В Афганистане исмаилиты жили в условиях крайне жестоких, в консервативной суннитской среде. К примеру, в начале двадцатого века враждебное отношение местного суннитского населения по отношению к исмаилитам, населяющим провинцию Тахар в Афганистане, настолько усилилось, что вынудило последних удалиться в горные села Варсаджского района. Консервативные соседи принуждали исмаилитов

¹ Данная статья – русская версия доклада, представленного на Первой конференции CESAI по афганистике (26-28 июня 2019, Ереван, Институт востоковедения, Российско-Армянский Университет) – The First CESAI Conference on Afghan Studies, http://orient.rau.am/uploads/blocks/0/4/493/files/parskeren_cragirV.pdf.

строго следовать местным суннитским правовым традициям. В частности, выдвигались требования изолировать женщин, запретить им какое-либо общение с мужчинами, в том числе мужчинами-исмаилитами, и, что особенно противоречило порядкам и законам общины, исмаилитским женщинам запрещалось посещать школы и получать современное образование (Emadi 2009).

Крайне редко тайно посещающим Афганистан *вакилам* из Ирана удавалось передать афганским исмаилитам некоторые церемонии и ритуалы, которые впоследствии нередко получали местные интерпретации (Mumtaz Ali 2002a).

В силу политических и экономических особенностей страны, исмаилитская община Афганистана оставалась оторванной от основных исмаилитских общин мира. Взаимоотношения исмаилитских религиозных руководителей с официальными афганскими властями на протяжении всей истории исмаилизма в Афганистане были неоднозначными и всегда зависели от политики, проводимой в отношении религиозных, национальных и этнических меньшинств (Mumtaz Ali 2002b, Григорьев 1998: 242-251).

К примеру, в период после Второй мировой войны, несмотря на модернизационную политику Мухаммеда Захира (1933-1973), многие десятилетия районы заселения исмаилитов оставались без внимания и практически не развивались. Горные исмаилиты, помимо прочего, были изолированы от своих единоверцев из других частей Афганистана и под давлением суннитов были фактически вынуждены жить реалиями доминирующей консервативной суннитской социокультурной среды. Государство постоянно откладывало реализации проектов экономического развития преимущественно населенных исмаилитами городов и деревень (Emadi 2009).

После свержения монархии, в июле 1973 года, участь исмаилитов отнюдь не улучшилась. Мохаммад Дауд, лидер военного переворота, был занят укреплением своей власти и не предпринимал попыток по реализации проектов развития и улучшения экономического состояния районов компактного проживания исмаилитов. После убийства Мохаммада Дауда в 1978 году, при новом режиме во главе с Нуром Мохаммадом Тараки, были инициированы некоторые социальные, культурные и экономические реформы, однако это продлилось совсем недолго (там же). Уже в эпоху правления Хафизуллы Амина были арестованы и репрессированы сотни исмаилитов. Репрессиям подверглись, в частности, представители известного рода исмаилитских пиров Кайани. В тюрьмах были замучены и погибли ближайшие родственники пира Саййида Шаха Насера Кайани, в том числе два его брата (Mumtaz Ali 2002b, Григорьев 1998: 242-251).

В 1979 году Бабрак Кармаль пообещал, что его партия и правительство сделают все возможное для защиты прав общин меньшинств и приложил некоторые усилия в этом направлении (Emadi 2009). Однако разразившаяся Афганская война (1979-1989 гг., в западных источниках – *Soviet-Afghan war*, Советско-афганская война) стала подлинным испытанием для исмаилитов страны, обернулась качественными глубинными изменениями в общине и массовым исходом исмаилитской интеллигенции из страны.

Влияние Афганской войны 1979-1989 гг. на жизнь исмаилитской общины, в том числе, участие исмаилитов в боевых действиях, остается одной из наименее изученных тем в современной истории исмаилизма. Актуальность ее велика уже в силу того, что война и последующие глубинные изменения в регионе существенно повлияли на многие аспекты жизни афганских исмаилитов, привнесли качественные трансформации в менталитет, повлияли как на внутриобщинные отношения, так и на взаимоотношения с исмаилитскими общинами вне Афганистана.

В связи с ухудшившимся социально-экономическим положением населения Афганского Бадахшана, был поставлен на поток сбыт наркотических товаров (Емельянова 2002). Значительная часть исмаилитского населения левобережья Пянджа была вовлечена в деятельность по выращиванию, скупке, продаже и транспортировке наркотиков. Ни увещания местных *халифа*, ни специальные *фирманы*, поступавшие изредка от Ага-Хана IV, не могли изменить ситуации. Интеллигенция продолжала покидать страну. Одним из самых трагических моментов в жизни исмаилитов Афганистана явилась массовая эмиграция из страны наиболее образованной и активной части общества: врачей, учителей, инженеров и других специалистов, получивших образование на Западе, в бывшем Советском Союзе и в самом Афганистане. Этот процесс значительно ослабил интеллектуальный потенциал исмаилитской общины и послужил препятствием на пути реформирования афганского общества в целом. По ряду вызванных конфликтом причин районы проживания исмаилитов-низаритов афганского Бадахшана до сих пор полностью не входят в поле деятельности ни Фонда Ага Хана, ни международных благотворительных организаций. Лишь в наиболее драматичные моменты, когда жизни целого региона угрожал голод или инфекционные болезни, принимали эпидемический характер, населению оказывалась посильная помощь, главным образом через контрольно-пропускные пункты на границе с Горно-Бадахшанской Автономной Областью Республики Таджикистан. Исмаилитская община афганского Бадахшана оказалась в изоляции, де-факто оторванной в географическом, социально-экономическом и культурном отношении от своих более преуспевающих братьев по конфессии (см., в частности, Шохуморов 2000).

Относительно присутствия и участия исмаилитов в Афганской войне 1979-89гг., следует, прежде всего, отметить ограниченность достоверных источников и фактическое отсутствие исследований по данной теме. Но и обзор ограниченного материала указывает на то, что с самого начала происходящих в Афганистане волнений исмаилиты занимали кардинально разные позиции. В целом просоветская ориентация исмаилитов закономерно объяснялась и исторической враждебностью в отношении религиозных меньшинств со стороны консервативной суннитской среды, и наглядным примером динамики развития Горного Бадахшана. Советский Союз активно застраивал районы компактного проживания исмаилитов, в Таджикистане учились и работали и афганские исмаилиты. Последнее было особенно актуально для исповедующих исмаилизм женщин, не имевших такой возможности в Афганистане.

Однако, оказавшись между двумя противоборствующими силами – просоветским правительством и исламистскими ополченцами, - исмаилиты приняли двойную политику сотрудничества с обеими сторонами с целью защиты коллективных интересов. Подобная позиция является довольно типичной для исмаилитских общин, живших в контактных конфликтных зонах (Emadi 2009).

Не вызывает сомнения присутствие исмаилитов из северных районов Афганистана в рядах таджикских моджахедов, активно участвовавших в военных действиях под предводительством Ахмад-шаха Масуда (“Пандшерского льва”). Лидер таджикских моджахедов со своими отрядами принимал активное участие в сопротивлении властям просоветского Кабула. А впоследствии, уже после вывода советских войск, в результате чего талибы стремительно расширили контролируемое пространство, памирские исмаилиты присоединились к сформированному военному союзу с пестрым этническим составом (таджики, узбеки, хазарейцы), который успешно воевал против талибов на протяжении с 1996 по 2001 год (Шарковский 2015).

Интересные сведения об исмаилитах в Афганской войне представлены в мемуарах генерал-майора Артуша Арутюняна, служившего в Афганистане с января 1980 г. по ноябрь 1982 г., вначале на должности заместителя, а затем – командира 860-го отдельного мотострелкового полка. В своей книге “В горах Бадахшана. Воспоминания командира полка” Арутюнян описывает следующий эпизод: “Как нам впоследствии стало известно, Бабрак Кармаль лично обратился к Брежневу с просьбой освободить расположенные в районе Куран-о-Мунджан лазуритовые рудники, которые должны были стать источником дохода для афганского государства. Для выполнения поставленной командованием задачи нам предстояло, прежде всего, разгромить силы Гульдоды. Его “полк” считался одним из самых боеспособных вооруженных формирований, действовавших в провинции Бадахшан... В то время мы располагали не очень большими силами, чтобы провести рейд против сильной группировки душманов. Нам требовалось подкрепление... В этой ситуации я вспомнил об исмаилитах. В уезде Куран-о-Мунджан традиционно проживали исмаилиты... Примерно за 2 года до описываемых событий в район вошли пуштунские отряды. Исмаилиты оказали им сопротивление, но все же потерпели поражение и были вынуждены покинуть уезд Куран-о-Мунджан... В Файзабаде ко мне несколько раз обращались руководители общин исмаилитов с просьбой оказать им помощь в вопросе восстановления контроля над уездом. Лидеры исмаилитов даже составили список из нескольких сотен мужчин, готовых сразиться с пуштунскими отрядами, если мы поможем им с оружием и доставим вертолетами... Я обратился к командующему 40-й армии с просьбой доставить к нам на вертолетах 220 исмаилитов, желавших отбить у пуштунов район своего проживания. Предполагалось, что в дальнейшем они должны будут перекрыть проходящие через район Куран-о-Мунджана караванные пути, по которым из Пакистана в Бадахшан и Панджшерское ущелье шли боевики, оружие и боеприпасы. Получив разрешение командующего 40-й армией, губернатор Бадахшана собрал 220 исмаилитов, которые были доставлены вертолетами... Исмаилиты, узнав, что мы планируем рейд на крупный кишлак, в котором находился отряд Гульдоды, сразу

стали рваться в бой. Их рвение объяснялось тем фактом, что многие из прибывших исмаилитов были родом из того самого кишлака, в который мы собирались идти. Они были вооружены трофейным оружием, захваченным нами при зачистке кишлаков. При проведении рейда мы встретили в кишлаке, занимаемом силами Гульдоды, упорное сопротивление. Но здесь хорошо отработали минометчики, расчет нашей гаубицы и вызванные мною вертолеты, которые подавили сопротивление противника. После этого афганский батальон и исмаилиты вошли в кишлак. Гульдоду и на этот раз удалось скрыться. С остатками своего полка он ушел в Пакистан. ...Через пару дней командующий Туркестанским военным округом генерал-полковник Максимов лично поставил мне задачу – сформировать в уезде Куран-о-Мунджан из дружественных нам исмаилитов силы самообороны... Кроме того, выделил инструкторов из числа офицеров нашего полка и афганского батальона, которые проводили с исмаилитами занятия по огневой подготовке...” (Арутюнян 2012: 204-206).

В сборнике “Афганистан болит в моей душе”, составленном из 94 дневников советских воинов, воевавших в Афганистане нас заинтересовал “Дневник переводчика” - воспоминания Твилова Владимир Владимировича, студента пятого курса Института стран Азии и Африки. Владимир находился в Афганистане с сентября 1985 года до своей гибели в Герате в марте 1986. Твилов, в частности, отмечает: “Итак, новая информация. Поступили сведения от одного из передовых отрядов территориальных войск на северных окраинах Герата. Разведка предоставила более полную информацию — с иранской территории идет хазарейский полк, вероятно, до 300 человек. Отлично вооружены; у всех автоматы, пулеметы, гранатометы. В изобилии имеются лошади. Полк [состоит] из хазарейцев (или исмаилитов Бадахшана). Мушавер не знает точно. Полк регулярный, сформирован из давно ушедших в Иран хазарейцев (или исмаилитов). Укомплектован кадровыми офицерами. Снят с ирано-иракского фронта, где получил большой опыт боевых действий... Значит, этот душманский полк должен пройти через Бадгис” (Ткаченко 1990: 236).

Из контекста очевидно, что указанный хазарейский полк, в который, судя по всему, входили и исмаилиты, пройдя военную подготовку в Иране, был отправлен в Афганистан, для поддержки антиправительственных сил.

Далее, во второй книге сборника “Память из пламени Афганистана”, который представляет собой собрание интервью с ветеранами Афганской войны 1979-1989 гг., представлена беседа с первым секретарем посольства СССР в Афганистане Сагдуллаевым Давлят-Беком Самиевичем, служившем в Кабуле с 1983 по 1985. Сагдуллаев в своих воспоминаниях отмечает: “Я с одним из ребят, имени его сейчас не помню, майор из Таджикистана... он всё время говорил, что он исмаилит, поэтому все его (звали) Исмаили... на моей же “Волге” выехали в сторону Минобороны”. Судя из дальнейшего повествования этот же исмаилит сопровождал первого секретаря посольства СССР и на переговоры с Ахмад Шахом Масудом (Ларюэль 2016: 125-126).

К сожалению, фундаментальных трудов, посвященных анализу участия исмаилитов в Афганской войне, по сей день нет. Во многом это объясняется разбросанностью и отрывочностью открытой информации по данной теме. Кроме того, с

учетом специфики исмаилитской доктрины, допускающий принцип *такийя* (сокрытие идентичности), определить степень надежности того или иного источника порой не представляется возможным.

Но даже исходя из малочисленных и отрывочных сведений очевидно, что на разных этапах конфликта исмаилиты действительно участвовали в военных действиях с разных сторон, включая не только две основные силы противостояния, но и третью сторону -Ахмад-шаха Масуда. Однозначно, большая часть исмаилитов, в силу совпадения интересов, вполне сознательно занимала просоветскую позицию и активно содействовала советским войскам. Присутствие же исмаилитов в нерегулярных военных формированиях, основанных на крайней идеологии консервативного суннитского толка, вполне укладывается в формат использования исмаилитами принципа *такийя*, позволяющего скрывать идентичность в целях защиты интересов общины, и, возможно, отчасти объясняется и тем фактом, что в отрядах “душманов”, набравшихся в основном из наемников, конфессиональный фактор не был определяющим.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арутюнян А. (2012), *В горах Бадахшана. Воспоминания командира полка*, Ереван.
- Григорьев С.Е. (1998), “К вопросу родословной исмаилитских пиров Афганистана”, *Страны и народы Востока. Центральная Азия. Восточный Гиндукуш*, вып. XXX, СПб.: 242-251.
- Дафтари Ф. (2003) *Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины*. Москва.
- Емельянова Н. М. (2002), *Исмаилиты Афганистана. Отчет по экспедиции в афганскую провинцию Бадахшан группы сотрудников Института востоковедения РАН*, http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa_n_m/ (доступ 17.05.2019).
- Ларюэль М. и др. (ред.) (2016), *Память из пламени Афганистана: Интервью с воинами-интернационалистами Афганской войны 1979-1989 годов*, Книга 2.
- Ткаченко П. (1990), *Афганистан болит в моей душе. Воспоминания, 94 дневника советских воинов, выполнявших интернациональный долг в Афганистане* (1990), (лит. запись), Москва.
- Шарковский А. (2015), “Кабулу нужна срочная помощь”, *Военное обозрение*, 25.10.2015, <https://topwar.ru/84976-kabulu-nuzhna-srochnaya-pomosch.html> (дата обращения 10.06.2019)
- Шохуморов С. (2000), “Исмаи’лизм: традиции и современность”, *Central Asia & Central Caucasus Press of the Institute for Central Asian and Caucasian Studies in Sweden*, <https://www.ca-c.org/journal/cac-08-2000/13.shokhum.shtml> (дата обращения 20.08.2019).
- Edwards Anne (1995), *Throne of Gold. The lives of the Aga Khans*, New York.
- Emadi Hafizullah (2009), “Afghanistan: The Tajik Ismailis of Takhar – an End to Isolation”, *Contemporary Review*, http://www.thefreelibrary.com/_/print/PrintArticle.aspx?id=211029178 (accessed 10.09.2019).
- Mumtaz Ali Tajddin Sadik Ali (2002a), “Ismaili Mission in Afghanistan”, *Heritage F.I.E.L.D - First Ismaili Electronic Library and Database*, Institute of Ismaili Studies, London, <http://ismaili.net/heritage/node/29908> (accessed 20.06.2019).

- (2002b), “The Sayeds of Kayan”, *Heritage F.I.E.L.D - First Ismaili Electronic Library and Database*, Institute of Ismaili Studies, London, <http://ismaili.net/Source/mumtaz/behsud/kayan.html> (accessed 05.04.2019).

ПРОБЛЕМЫ И БЕЛЫЕ ПЯТНА ИЗРАИЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ В ИЗУЧЕНИИ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ¹

Владимир Ружанский

Институт гуманитарных наук Российско-Армянского Университета, Ереван

Abstract

The present article provides an overview of the Israeli historiography, tendencies in its development and proposes new approaches to the studies of the Jewish history. The article consistently discusses the main characteristics of Israeli historiography at various stages of its development. A significant place in this article is devoted to the events of Israeli history, which, for ideological reasons, have long been a taboo for Israeli researchers. These taboo topics are discussed in detail in chapter four. Not less important issue, in our opinion, is the profile of the researchers themselves. The commonality of political views, origins, education, political activities, allow us to create the profile of the Israeli historian. At the stage of the formation of the state Israeli historians were mainly immigrants who received education abroad and were devoted to the ideals of Zionism. But since the 1980s new generation of Israeli historians were mostly natives of the country and far from the ideals of Zionism and its ideological dogmas. The conflict between the representatives of the old school, who was influenced by the Zionist ideology and the new generation of historians who severely criticized the basic concepts of their predecessors, has characterized Israeli historiography over the past forty years. In our opinion, the main disadvantage of Israeli historiography is the lack of an objective unbiased approach to the study of Israeli history. Changing the Zionist paradigm to the anti-Zionist one cannot guarantee an objective coverage of Israeli history. This article is an attempt to fill the existing gap by studying Jewish history based on world-system and geocivilizational analysis, particularly on the base of frontier theory.

Keywords: *Israel, Israeli Historiography, Zionism, "New" Historians, "Old" Historians, World-system Analysis, Geocivilization, Frontier Zone*

Аннотация

В настоящей статье дается обзор израильской историографии, тенденций ее развития предлагаются новые подходы к изучению еврейской истории. В статье последовательно обсуждаются основные характеристики израильской историографии на разных этапах ее развития. В данной статье значительное место отводится событиям израильской истории, которые по идеологическим причинам долгое время были табу для израильских исследователей. Эти запретные темы подробно обсуждаются в четвертой главе. Не менее важным вопросом, на наш взгляд, являются личности самих исследователей. Общность политических взглядов, происхождения, образования, политической деятельности позволяет нам вывести профиль израильского историка. Однако если на этапе формирования государства они были в основном иммигрантами, которые получали образование за рубежом и были преданы идеалам сионизма, то с 1980-х годов это были в основном выходцами из страны, далекой от идеалов сионизма и его идеологических догм.

¹ Моя особая признательность профессору Е.Г. Маргаряну, без помощи которого эта статья не была бы написана.

Конфликт между представителями старой школы, на которую оказала влияние сионистская идеология, и новым поколением историков, которые жестко критиковали основные концепции своих предшественников, является главной характеристикой израильской историографии на протяжении последних сорока лет. На наш взгляд, основным недостатком израильской историографии является отсутствие объективного подхода к изучению истории Израиля. Меняя сионистскую парадигму на антисионистскую, нельзя гарантировать объективное освещение истории Израиля. Эта статья является попыткой восполнить существующий пробел. Автор предлагает новый подход для изучения еврейской истории на основе мир-системного и геоцивилизационного анализа.

Ключевые слова: *Израиль, израильская историография, сионизм, “новые” историки, “старые” историки, мир-системный анализ, геоцивилизация, фронтирная среда*

Предисловие. Тема, заявленная в названии данной статьи, актуальна по ряду причин. Прежде всего, потому, что, находясь во враждебном окружении, государство Израиль за семьдесят лет своего существования радикальным образом изменило весь Ближний Восток и сумело добиться заметных экономических и военно-политических успехов.

Для Армении опыт Израиля, в том числе в деле приема массовой иммиграции, может быть не только интересен, но и полезен в деле создания собственной модели успешного экономического развития в условиях войны и враждебного окружения. Кроме того, взаимовыгодное сотрудничество между Арменией и Израилем могло бы принести немало пользы обеим странам. И для этого существует немало предпосылок.

Во-первых, судьбы обоих народов, евреев и армян, во многом похожи. Оба народа подвергались преследованиям на протяжении столетий (достаточно вспомнить о том, что Холокосту предшествовал Геноцид армян), но сумели сохранить свою культуру и восстановить свою государственность. Во-вторых, оба народа друг к другу ментально ближе, чем к своим соседям. Наконец, армяне живут в Иерусалиме уже много веков. И, хотя Израиль и Армения оказались по разные стороны баррикад в геополитическом противостоянии сверхдержав, это не мешает надеяться на то, что в будущем отношения между двумя странами будут гораздо более дружественными и принесут благо обоим народам. Истории в этом процессе принадлежит не последняя роль. Что известно нам сегодня об Израиле? Как отражен процесс формирования еврейского государства в израильской историографии? Насколько изучен сам процесс формирования государства Израиль? Можем ли мы довольствоваться уже существующими методами и подходами в изучении истории современного еврейского государства? Данным проблемам, а также вопросу о новых подходах в изучении еврейской истории и посвящена эта статья.

Главные факторы, определившие развитие и формирование израильской историографии. История всегда занимала особое место в теории и практике сионистского движения. Дело в том, что уже на заре своего существования сионистское движение столкнулось с целым рядом серьезных проблем. Самой первой и главной проблемой было несоответствие представлений о Палестине у сионистов из черты

оседлости в России и реальностью, с которой столкнулись первые еврейские мигранты, прибывшие на Землю Обетованную в рамках сионистской колонизации.

Сионистские деятели черты оседлости представляли себе Палестину как пустыню, которую следует заселить и возродить к жизни. Эти представления были выражены в лозунге: “народу без земли - земля без народа”. Однако, этот красивый лозунг совершенно не отражал реального положения дел: первые еврейские колонисты прибыли в страну, где к тому времени уже на протяжении веков существовали арабские города и деревни с многовековым хозяйственным укладом, своя история и устоявшиеся традиции (в том числе и обработки земли). И тогда перед первыми сионистами встала острая необходимость обосновать права еврейского народа на землю Палестины. Для этого необходимо было прежде всего доказать непрерывность связи еврейского народа и земли Израиля. Предъявляя свои права на Палестину, сионисты всегда апеллировали к Пятикнижию Моисея. Но этого было явно недостаточно для того, чтобы убедить мир, не связанный с иудаизмом, в законности своих притязаний. Поэтому историческим исследованиям, а особенно археологии, принадлежала в обосновании сионистских амбиций наиболее важная роль. Следует отметить также, что реакция на идеи Герцля была далеко не однозначной не только в мире, но и в различных еврейских кругах.

Помимо конфликта с представителями ортодоксального иудаизма, сионисты находились в состоянии острого антагонизма и с последователями других политических и идеологических течений в еврействе: с социалистами Бунда, автономистами, сторонниками Хаскалы (просвещения) и либеральных кругов. Безусловно, самым тяжёлым ударом для сионистов стало неприятие и даже открытая враждебность к их идеям со стороны ортодоксального еврейства, которое отвергло главную цель сионизма – возрождение еврейского государства в Палестине. Дело в том, что согласно общему мнению ортодоксальных раввинов, государство Израиль может быть воссоздано только Мессией. А до тех пор евреи не должны даже просить об этом Всевышнего. И, хотя часть раввинов приветствовала и поддержала сионистское движение (эта группа раввинов во главе с Авраамом Ицхаком Куком и Цви-Гиршем Калишером впоследствии создала национально-религиозное движение “Хапоэль хамизрахи”), ортодоксальные евреи не приняли ни сионистской идеологии, ни её носителей в Палестине. Здесь следует отметить, что ортодоксальные евреи создали свой анклав в Палестине задолго до начала первой волны сионистской колонизации в конце XIX века. В израильской историографии этот конфликт отразился в виде деления еврейского анклава Палестины на старый (*ха-ишув ха-яшан*), созданный ортодоксальными евреями, и новый (*ха-ишув ха-хадаш*), основанный переселенцами из сионистского движения. Этот конфликт продолжается в наши дни и является самым продолжительным (наряду с арабо-израильским) за всю историю сионистской колонизации Палестины и существования государства Израиль. Стоит заметить, что наиболее радикальные представители ортодоксального еврейства до сих пор не признали государства Израиль. Антагонизм существовал и в самом сионистском движении, где борьба между различными идеологическими направлениями (социал-сионистами, либерал-

сионистами и национально-религиозным движением) неоднократно ставила еврейский анклав Палестины на грань гражданской войны (достаточно вспомнить историю с “Альталеной”).

В общем, сионистам нужно было самоутвердиться не только в Палестине, но и среди еврейства. В этих усилиях, как уже подчёркивалось выше, особое значение имели исторические свидетельства и факты. Подводя итог всему сказанному выше, отметим наиболее характерные черты израильской историографии.

1. Вплоть до середины 80-х годов прошлого века развитие историографии в еврейском анклав Палестины и в государстве Израиль определялось потребностями сионистской идеологии.
2. Исторические исследования проводились людьми сионистских убеждений, часто идеологами и лидерами движения (причём нередко в одном лице). Более того, сами сионистские историки определяли себя как сионистов, верных исторической правде. Подчеркнем: именно не как историков, а как сионистов, преданных исторической правде.

Влияние сионистской идеологии на исторические исследования выражалось, прежде всего, в отборе документов и их интерпретации. Всё, что не вписывалось в историческую или идеологическую концепцию сионизма, игнорировалось. Это касается как исторических документов, так и исторических событий. Например, сионистские историки скрупулезно изучали еврейские общины Палестины в эпохи Античности и Средневековья, поселенческое (кибуцное) движение и военные организации еврейского анклава. Но в то же время ими совершенно игнорировалась история палестинских арабов. И это несмотря на тот факт, что вплоть до создания государства Израиль арабы составляли явное большинство в Палестине. Этой теме в данной статье посвящён небольшой раздел, где подробно говорится о белых пятнах израильской историографии.

А сейчас лишь уточним, что историческими исследованиями, в течение долгого времени (сначала в еврейском анклав Палестины, а потом и в государстве Израиль), занимались как профессиональные историки и археологи, так и люди, не имевшие базового исторического образования, однако, внесшие весомый вклад в развитие израильской исторической науки. Но, так или иначе, все эти люди были связаны с сионистским движением, причём часто это были идеологи и лидеры сионистского движения.

Перечисленные выше характеристики позволяют нам с полным основанием определить израильскую историографию как сионистскую. Сионистской исторической наукой доминировала в Израиле по крайней мере до появления “новых историков” в середине 80-х годов прошлого века.

Периодизация израильской историографии. В качестве даты рождения израильской историографии можно с уверенностью назвать начало двадцатых годов прошлого века. Именно в это время и в еврейском анклав Палестины, и за его пределами происходит ряд знаменательных событий, заложивших основы израильской историографии.

Первой научной организацией, созданной сионистами в еврейском анклав Палестины, стала *Ха-Хевра ла-хакират Эрец-Исраэль ве-атикотейа*, название которой дословно переводится как “Общество по исследованию Земли Израиля и её древностей”. Это археологическое общество было создано в 1913 году группой учёных из числа еврейских поселенцев, прибывших в Палестину. Наиболее видная роль в создании и в работе этой организации принадлежала географам А.Я. Браверу и Аврааму Моше Лунцу, археологам Элизеру Липа Сукенику и Шмуэлю Ейвину, историкам Ишияху Прессу (единственному из всех уроженцу Палестины и Иерусалима) и Ицхаку Бен-Цви. Однако, реальные археологические раскопки были начаты этим обществом лишь после окончания Первой Мировой Войны и продолжались до начала Великого арабского восстания в Палестине 1936 - 39 годов.

Главной целью раскопок, проводившихся “Обществом по исследованию Земли Израиля и её древностей”, являлся поиск археологических доказательств, свидетельствующих о существовании Первого и Второго Храмов. И хотя главной своей цели сионистские археологи так и не достигли, тем не менее, они внесли большой вклад прежде всего в развитие библейской археологии. Наивысшего своего расцвета деятельность общества достигает в середине 20-х и в начале 30-х годов прошлого века. Отметим также, что “Общество по исследованию Земли Израиля и её древностей” не только внесло значительный вклад в изучение еврейской истории, но также обогатило историческую науку новыми, весьма важными данными по самым разным эпохам. Например, благодаря раскопкам в Бейт Шеане (1924 – 1928 годы), были обнаружены восемнадцать слоёв доисторических и исторических поселений, начиная от энеолита.

С начала 20-х годов в работу Общества включаются профессиональные археологи, языковеды и историки, получившие образование в лучших университетах Европы: Нахум Слуц, Лео Ари Майер, Михаэль Ави-Иона и Нахман Авигад. С 1933 по 1967 годы Общество по исследованию Земли Израиля и её древностей издавало бюллетень, который носил название “Новости Общества по исследованию Земли Израиля и её древностей” (*Едиот ха-хевра лэхакират Эрец Исраэль вэатикотэйя*) (*Yediot ha-Hevrah la-hakirat Erets-Yisrael ve atikoteha n.d.*). В общей сложности “Обществом по исследованию Земли Израиля и её древностей” было издано за указанный период времени тридцать три бюллетеня, которые содержат богатую информацию о производившихся в различных местах Палестины раскопках, детальный анализ артефактов и описание археологических памятников (например, погребений, городских стен, монет). Бюллетень также сообщал информацию о раскопках, проводившихся в этот период времени европейскими исследователями, главным образом британскими. Помимо отчётов и обзоров по археологии, в бюллетене публиковались материалы по географии Эрец Исраэль (Земля Израиля), истории, климате и даже о местных флоре и фауне. Всю эту разнообразную тематику объединяла библейская тема: сионистские археологи, историки и географы искали доказательства, подтверждающие связь современного еврейства с библейским Израилем. Отметим, что публи-

кации в Бюллетене отличаются высоким профессиональным уровнем, краткостью и в то же время содержат детальную информацию по освещаемым темам.

Редакторами бюллетеня на протяжении более тридцати лет были Биньямин Мазар, которого считают (и не только в Израиле, но и в мире) одним из отцов библейской археологии, и Шмуэль Явин. В 1967 году бюллетень был переименован в “Древности” (*Кадмониёт*) и начал выходить в свет уже в качестве научного журнала. В 1937 году “Обществом” был также издан сборник статей “Торговля, промышленность и ремесло в Земле Израия в дни древности”, в который вошли публикации наиболее выдающихся археологов того времени: Биньямина Мазара, Шмуэля Явина, Элизера Липы Сукенника, Михаэля Ави-Йоны.

Мы так подробно описываем здесь деятельность Общества исследования Земли Израия и её древностей потому, что на протяжении более тридцати лет оно было единственным среди многочисленных организаций, обществ и органов управления еврейского анклава, которое занималось археологией и палестиноведением.

Среди событий, заложивших основу израильской историографии, необходимо отметить также создание в июне 1919 года сионистскими активистами и архивистами по профессии Артуром Хантке и Георгом Херлицем “Сионистского архива” в Берлине. В период с 1920 по 1933 годы архив занимался сбором документов, фотографий, книг и периодических изданий, связанных с ранней историей сионистского движения. В 1934 году архив переехал из Берлина в Палестину (В настоящее время он называется Центральным Сионистским архивом и находится в Иерусалиме).

Другим не менее важным событием для израильской историографии стал сборник документов по истории сионофилов и еврейской колонизации Палестины (*Ктавим ле-толдо́т Хибат Цион ве-ишув Эрец-Израэль*) в трёх томах, название которого переводится как “Заметки по истории сионофилов и анклава Земли Израия” (Друянов 1982-1993). Три тома сборника были изданы в период с 1919 по 1932 годы. Составителем был Алтер Друянов (1870–1938), писатель, журналист и переводчик. Не будучи профессиональным историком, Друянов тем не менее не только собрал документы по истории сионофилов, но и написал наиболее полную историю первого еврейского города в Палестине. Книга эта так и называется – “Книга Тель-Авива”. Наряду с историко-географической энциклопедией в четырёх томах (издание было завершено в 1948 году) под редакцией уроженца Иерусалима географа Ишияху Пресса (*Entsiklopedia topographit-historit* 1948), “Книга Тель-Авива” и сборник документов по истории сионофилов стали наиболее фундаментальными работами по историографии, сделанными в еврейском анклав Палестины до образования государства Израиль.

Примерно в 1937 году не только в археологических раскопках, но и в целом в израильской историографии наступает период длиною почти в десять лет, который можно определить как паузу в исследованиях. Связано это было с Великим арабским восстанием 1936 – 39 годов и Второй Мировой Войной.

Новый этап в развитии израильской историографии начинается уже после образования государства Израиль. Наиболее характерной чертой этого периода были

споры израильских историков, принадлежавших к противоборствующим идейным течениям и политическим движениям, о заслугах в создании государства Израиль и победе в первой арабо-израильской войне того или иного политического лагеря. Эта тенденция была обусловлена, прежде всего, борьбой за власть в стране между социалистами и либерал-сионистами: “Рабочей партией Израиля” во главе с Давидом Бен-Гурионом и партией *Херут* (“Свобода) Менахема Бегина. В борьбе за политическую власть каждое движение или партия пытались подкрепить свои амбиции, делая упор на собственные заслуги в борьбе за независимость и создание государства. Нет необходимости объяснять, какое огромное значение в этой внутривнутриполитической борьбе принадлежало истории. В контексте усилий по глорификации собственной роли в борьбе за независимое государство создавались научно-исследовательские учреждения, партийные архивы, писались монографии и статьи, в которых партийные историки создавали, развивали и пропагандировали ту или иную версию событий. Увлеченные борьбой за политическую власть и под влиянием эйфории от победы в войне 1947–1949 годов лидеры, политические деятели и историки, часто в одном лице, не заметили целый ряд исторических процессов, происходивших прямо на их глазах.

Первый и главный процесс: формирование палестинского самосознания, палестинской нации и, как следствие, палестинской проблемы для Израиля. Израильские историки не заметили рождения и развития палестинской арабской историографии, в которой то, что израильскими историками преподносилось как борьба за независимость и создание еврейского государства, палестинские исследователи определяли как Накбу – катастрофу палестинских арабов. Однако в первые два десятилетия после создания государства Израиль ни израильские политики, ни историки не придавали большого значения палестинской проблеме. Она казалась многим в то время раз и навсегда решенной. И поэтому главными вопросами израильской историографии этого периода были: “Кто построил страну?”, “Кто выгнал англичан?”, “Кто создал военные организации еврейского анклава?”.

Главная особенность этого периода израильской историографии заключается в том, что вплоть до середины 70-х годов прошлого века она писалась и редактировалась теми, кто создавал историю Израиля. Иными словами, это были военные, политические и государственные деятели, нередко в одном лице, которые стремились максимально придать значимость своей роли в тех исторических событиях, либо наоборот: оправдать, а то и вовсе скрыть своё участие в совершавшихся тогда преступлениях (последнее касается, прежде всего, Резни в Дэйр-Ясин).

И ещё одна особенность израильской историографии в это время: после образования государства Израиль история пишется в специализированных институтах при той или иной партии, где партийные историки пересказывали события недавнего прошлого в соответствии с указаниями партийного руководства.

Особое место в израильской историографии первых двух десятилетий после создания государства Израиль принадлежало биографиям вождей. Пионером в этой области стала журналист Браха Хабас Хакоэн – член редакционного совета социал-

сионистского печатного органа *Давар*. Браха Хабас Хакоен стала первым биографом Давида Бен-Гуриона (Bracha Xibas-Hakoen David Ben-Gurion: *Hayav vepoalav* 1967).

Одним из тех, кто создавал израильскую историографию после 1948 года, был и Иегуда Эрез (Резниченко), уроженец Новомиргорода, переселившийся в Палестину в начале 20-х годов прошлого века. Эрез был самоучкой, не имел базового исторического образования, но это не помешало ему стать видным деятелем социал-сионистского движения сначала в *Поалей Цион* (“Рабочие Сиона”), а потом в “Рабочей партии Израиля” (*МаПай*), автором и редактором книг по истории еврейской колонизации Палестины, биографий вождей социал-сионистского движения (Бен-Гуриона, Берла Кценельсона, Леви Эшколя) и истории самого движения. По-видимому, верность партии ценилась в то время гораздо выше профессиональных навыков и образования.

Среди историков ревизионистского толка (либерал-сионистского) следует отметить, прежде всего, Йосефа Надба, который редактировал книги и статьи идеолога ревизионистов Владимира Зеева Жаботинского и написал апологию Абе Ахимеиру и соратникам, обвинявшимся в убийстве Хаима Виктора Арлозорова. Выпускник Лондонского университета, обладатель двух докторских степеней (по юриспруденции и истории), Йосеф Надба стал первым историком ревизионистского движения, апологетом наиболее радикальных военных организаций еврейского анклава Эцель и Лехи, обвиняемых, в частности, в резне, устроенной боевиками обеих групп в деревне Дейр Ясин (*Hamishpat/AB” A Ahimeir (Mavo miet Yosef Nadba)* 1968). Самыми фундаментальными исследованиями в израильской историографии этого периода можно считать:

1. Восьмитомное издание “Книга истории Хаганы” (*Сэфэр толдот ха-Хагана*), посвящённое истории крупнейшей военной организации еврейского анклава Палестины (Avigur 1973).
2. “Книга Пальмаха” (*Сэфэр ха-Пальмах*), посвящённая ударным группам и подразделениям *Хаганы* (Zeribavel’/Magad 1995).
3. Шеститомное собрание документов по истории Эцеля – военной организации ревизионистов (либерал-сионистов) *Иргун цваи леуми*, название которой переводится как “Военная национальная организация” (Alfasi 1994-1999).

Каждое из этих энциклопедических исследований было построено на огромном количестве документального материала и предназначалось для того, чтобы представлять официальную версию сионистского истеблишмента в вопросах создания еврейского анклава в Палестине, образования государства Израиль и его армии. “Книга истории Хаганы” создавалась под общим руководством второго президента Израиля Ицхака Бен-Цви и Бен-Циона Динура - главного придворного историка при Давиде Бен-Гурионе, на протяжении восемнадцати лет: с 1954 по 1972 годы. Кроме Бен-Циона Динура и Ицхака Бен-Цви, ключевую роль в написании “Книга истории Хаганы” сыграл Иегуда Слуцки, кстати, ученик и помощник Динура. Восьмитомник “Книга истории Хаганы” имел исключительное значение для социал-сионистского руководства Израиля по целому ряду причин. Во-первых, это издание утверждало военную организацию социал-сионистов в качестве главной силы еврейского анклава в борьбе

за независимость. Во-вторых, этот фундаментальный труд обосновывал легитимность притязаний руководства социал-сионистов на власть в стране. И в-третьих, армия в Израиле всегда была, наряду с иудаизмом, адаптированной под сионистскую идеологию, одной из главных скреп, объединяющих израильское общество. Несмотря на высокий профессионализм авторов, “Книга истории Хаганы” имеет ряд серьёзных недостатков. Это, прежде всего, отсутствие документов из британских архивов и очень избирательный отбор израильских документов. И ещё один важный момент: в составлении и отборе документов для “Книги истории Хаганы” ключевая роль принадлежала не просто непосредственным участникам военных операций “Хаганы”, а людям, занимавшим высшие командные должности в военной организации социал-сионистов и в израильской армии, после объединения всех военных формирований еврейского анклава Палестины. Этими людьми были Шауль Меиров-Авигур, один из основателей и руководителей израильских спецслужб, и Исраэль Галили, начальник штаба Хаганы, впоследствии министр в правительстве Израиля. Именно эти люди отбирали документы для “Книги истории Хаганы” и решали, что писать, а чего не писать в этих книгах, особенно о том, что касалось внутренних проблем еврейского анклава.

Аналогичная характеристика полностью подходит и к другим монографиям и научным статьям, которые писались в указанный период и были посвящены истории “Хаганы” и Первой арабо-израильской войне. Авторами этих монографий и статей, как правило, были непосредственные участники и ветераны боевых действий, часто не имевшие к историческим исследованиям никакого отношения. Эти монографии и статьи были посвящены, в основном, героизму отдельных командиров и солдат. Но главная характеристика этих монографий состоит в том, что в них отсутствовал профессиональный анализ источников, да и самих источников было крайне мало. Вместо исторических источников авторы этих брошюр делали упор на армейские традиции, мораль и слоганы типа “биться с врагом, прижавшись спиной к стене”. Даже в книге “История войны за независимость” (*Toldot milhemet kumemiyot*) (Toldot milhemet hakomemuyot sipur hamaaraha. Anaf historia bamatkal’ 1958), изданной израильской армией, не использованы документы, которые наверняка были и есть в распоряжении военных.

Общим для израильской историографии на протяжении 50-х и 60-х годов прошлого века было изображение первой арабо-израильской войны как чуда, суть которого заключалась в том, что израильская армия разгромила во много раз превосходящие силы противника. Любимой аналогией израильских историков в этот период времени была война Маккавеев против Селевкидов и битва Давида с Голиафом. При этом израильская сторона изображалась исключительно как обороняющаяся и отстаивающая справедливость перед лицом Зла. Еврейский анклав Палестины и созданное на его основе государство Израиль изображались жертвами агрессии арабских государств и интриг Великобритании. При этом подчёркивался высокоморальный облик израильских солдат.

В общем, созданный израильской историографией образ эпохи имел гораздо больше общего с мифом или, в лучшем случае с эпосом, нежели с исторической наукой.

Следует отметить также, что всё, связанное в исторических исследованиях с историей государства Израиль, жёстко контролировалось элитой государства. В гораздо меньшей степени государственному и идеологическому контролю подвергалась еврейская история нового времени. Флагманом в этой области исследований был Еврейский университет в Иерусалиме, в стенах которого получили образование и писали свои научные труды целый ряд известных израильских историков, специалистов в области еврейской истории нового времени: Яков Тальмон, Меир Верете, Ицхак Баер, Шмуэль Этингер и Яков Кац. Отчуждение вышеуказанных авторов от темы еврейского анклава Палестины и образования государства Израиль не было случайным. Это была целенаправленная политика университета, который провозгласил своим принципом метод универсализма и научности в подходе к историческим исследованиям. Применить такой подход к изучению тем, связанных с политикой, например, образованием государства Израиль, учёные университета вплоть до середины 80-х годов прошлого века не могли сразу по двум причинам. Во-первых, все издания по данным темам находились под контролем людей, занимавших ключевые посты в государстве и идеологически ангажированных. Во-вторых, сами вышеупомянутые историки были непосредственными участниками событий, связанных с образованием государства Израиль, принимали непосредственное участие в работе военных, дипломатических и разведывательных структур Израиля, а, следовательно, не могли быть объективны и беспристрастны в своих оценках. В-третьих, до конца 70-ых годов прошлого века все архивы в стране принадлежали тому или иному движению. Поэтому доступ того или иного исследователя к архивным документам зависел от его политической ориентации и приверженности к той или иной идеологии.

“Новые” и “старые” историки. Радикальные перемены в израильской историографии начинаются после Войны Судного Дня.

Провалы израильской армии в ходе этой войны положили начало поиску. Обвинение в военных неудачах стало сильным козырем в руках политической оппозиции в борьбе за власть. Как бы то ни было, но все поиски виновных вели в архивы. В результате борьбы за свободный доступ к архивам, под знаменем демократических свобод, к середине 70-х годов прошлого века израильские архивы перестают быть частными и доступ к ним получают все желающие. Кроме того, в это же время с всё большего числа документов снимается гриф секретности. Почти одновременно открываются и британские архивы, материалы которых проливают свет на взаимоотношения сионистского руководства и властей Британского Мандата. Эти документы заставляют исследователей по-новому увидеть исторические события. Часто совершенно не так, как изображали историю сионистские историки. Новый политический, экономический и идеологический кризис в Израиле был связан с Первой Ливанской войной. В израильской историографии эти процессы находят выражение в ревизии всех прежних интерпретаций исторических событий, связанных

с образованием государства Израиль. Эта ревизия проводилась группой молодых израильских историков, известных сегодня как “новые историки”.

В отличие от “старых историков”, таких, как Бенцион Динур, Ицхак Бен Цви, Шауль Авигур и другие, “новые историки” являются уроженцами Израиля, мировоззрение которых сформировалось в период кризиса, вызванного войной Судного Дня. “Новые историки” начинают свою работу с постановки вопросов, ответ на которые в прежние десятилетия считался аксиомой:

1. Насколько еврейский анклав в действительности находился под угрозой уничтожения в ходе Гражданской войны в Палестине 1947 – 1948 годов?
2. Что в действительности побудило палестинских арабов покинуть свои дома на территориях, которые оказались под контролем Израиля?
3. Кто виноват в срыве усилий по достижению мира после Первой арабо-израильской войны?
4. Какова на самом деле была роль Британии в истории еврейского анклава Палестины?

На все эти вопросы “новые историки” дают свои ответы, из которых складывается принципиально новая панорама исторических событий, прямо противоположная той, которую рисовали “сионисты, верные исторической правде”. Согласно “новым историкам”, исход палестинских арабов в ходе первой арабо-израильской войны не был добровольным, а сама война не являлась “битвой Давида с Голиафом”, когда Давид олицетворяет евреев, а Голиаф – арабов. Это была война не “меньшинства против многих”, когда меньшинство – это евреи, а большинство – арабы. Согласно “новым историкам”, ситуация была прямо обратной: еврейские военные формирования обладали перевесом и в живой силе, и в вооружениях. “Новые историки” впервые заговорили о том, что на протяжении нескольких десятилетий являлось табу и в обществе, и в историографии: например, о том, что члены военных организаций еврейского анклава и израильская армия совершали военные преступления в ходе Первой арабо-израильской войны.

“Новые историки” также впервые поднимают тему отношения руководства страны и общества к выжившим в Катастрофе и к восточным евреям. Наконец, “новые историки” представляют палестинских арабов как жертву израильтян, а также предательства арабских стран и Британии. Название для этого направления в израильской историографии дал Бени Морис – один из наиболее известных “новых историков” – в статье, опубликованной в 1988 году в журнале “Тикун”. А родоначальником этого направления считается израильский журналист, историк по образованию, Том Сегев, который утверждает, что до конца 70-х годов прошлого века исторической науки в Израиле не существовало вовсе. Своё утверждение Сегев обосновывает тем, что до указанного времени доступ исследователей к архивным документам был очень ограничен. Согласно Сегеву, израильская историография подразделяется на два больших периода. Первый, до 80-х годов прошлого века, он называет мифологическим, когда вместо исторических исследований создавались мифы, и второй период – собственно исторических исследований, когда для историков открылись израильские

и британские архивы. Монография Сегева “The First Israelis” (Segev 1998: 400), опубликованная в 1986 году, очертила круг проблем, которыми занялись “новые историки”: проблема палестинских беженцев, арабское меньшинство в Израиле, отношение к евреям-иммигрантам из арабских стран. Другая монография Сегева – “One Palestine, Complete: Jews and Arabs Under the British Mandate” (Segev 200: 612), изданная в 2001 году – основана на большом количестве архивных документов и посвящена теме взаимоотношений руководства еврейского анклава в Палестине и властей Британского Мандата. Сеgev представляет принципиально другой взгляд на эти взаимоотношения, нежели сионистская историография. Согласно Тому Сегеvu, Британия оказывала весьма существенную поддержку сионистам против арабов в колонизации Палестины.

Другой представитель новых историков – профессор Бенни Моррис, посвятил свою монографию “The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947 —1949 (1988)” (Morris 1987: 380) теме палестинских беженцев. Основанная на архивных материалах израильской армии, эта монография в равной степени посвящена не только теме палестинских беженцев, но также и теме военных преступлений Израиля.

Ещё дальше пошел в своих выводах другой представитель “новых историков” — профессор Илан Папе. В своей монографии “The Ethnic Cleansing of Palestine” Паппе (2006: 336) прямо называет действия еврейских военных организаций и израильской армии в Палестине этническими чистками.

В целом же “новые историки” рассматривают сионистское движение как колонизаторское, а его руководство обвиняют в дискриминации палестинских арабов, еврейских иммигрантов из арабских стран и выживших в Холокосте. Интерпретация еврейской истории в новейшее время представителями “новых историков” породила ещё одно направление в израильской историографии: апологию “старых историков” или антиревизионизм. У этого направления в израильской историографии отсутствует новая концепция или интерпретация событий еврейской истории в новейшее время. Антиревизионистское направление в израильской историографии базируется главным образом на критике “новых историков”. Наиболее известными представителями антиревизионизма в израильской историографии являются писатель и историк Шабатай Тевет, писатель и драматург Аарон Мегед, востоковед Эфраим Карш, юрист, профессор Амнон Рубинштейн и историк, профессор Анита Шапира. Антиревизионисты обвиняют “новых историков” в отрицании объективной истины, в релятивистском подходе и, в конечном итоге, в создании собственной интерпретации событий или, по словам Аниты Шапира: “в сочинении собственного рассказа, который ближе сердцу автора” (Shapira 2007). Представители анти-ревизионистского направления в израильской историографии обвиняют “новых историков” также в ангажированности, которая выражается в том, что те приняли палестинскую версию событий и замалчивают классическую сионистскую. Более того, анти-ревизионисты называют своих оппонентов “убийцами посредством истории”, подразумевая под жертвой сионистскую идеологию и государство Израиль. Но последнее является явным преувеличением, на наш взгляд. “Новые историки”, безусловно, внесли весо-

мый вклад в израильскую историографию, прежде всего, тем, что положили начало неидеологизированным исследованиям “без наставников”. Они открыли новые, прежде закрытые страницы в израильской истории. Однако “новые историки” не создали новой концепции и действительно нового направления в исторической науке. Следовательно, говорить о новом этапе в истории Израиля или в израильской историографии, на наш взгляд, преждевременно.

Белые пятна израильской историографии. Если говорить о белых пятнах в израильской историографии, то следует сказать, прежде всего, о концепции истории государства Израиль. На наш взгляд, история еврейского анклава Палестины и государства Израиль неразрывно связана с историей палестинских арабов. Следовательно, эта история не может писаться раздельно. И если рассматривать историю еврейского и арабского анклава как единое целое, то, например, военное противостояние между еврейскими и арабскими формированиями в Палестине с декабря 1947 по 15 мая 1948 года следует рассматривать как гражданскую войну. При этом нередко факты или события, не вписывавшиеся в сионистскую доктрину или противоречащие ей, историками и лидерами Ишува просто игнорировались. Например, в освещении еврейско-арабского конфликта в Палестине почти полностью игнорируются либо интерпретируются в сионистском духе такие события, как две гражданские войны 1936 – 1939 и 1947 – 1948 годов. Первая гражданская война в Палестине 1936 – 1939 годов, известная в западной историографии как Великое арабское восстание, в израильской историографии и в учебной программе для израильских школьников получила название *мэуарот*, что в переводе с иврита означает “события”. Аналогичным термином в израильской историографии определяются и другие выступления палестинских арабов против еврейских колонистов и британских властей. Что касается гражданской войны в Палестине 1947 – 1948 годов, то долгое время эта тема вообще игнорировалась израильскими историками, а изучение событий, связанных с созданием государства Израиль, в израильской историографии начиналось с “Декларации о Независимости”.

Отсутствие универсального подхода в изучении истории Палестины в период времени, предшествовавший образованию государства Израиль, также не дает цельного и точного представления о сути исторических процессов, характеризующих современную еврейскую историю. Речь в данном случае идет о таком подходе, при котором еврейский и арабский анклавы подмандатной Палестины изучаются по отдельности, а не в их взаимосвязи как единое целое. Такой подход, на наш взгляд, никогда не даст полной и правдивой картины исторических событий. Отметим в этой связи, что серьёзным недостатком исторических исследований, связанных с арабо-израильским противостоянием, является либо полное отсутствие, либо крайне редкое упоминание арабских источников – например, таких, как документы шариатских судов.

Прежде всего, отметим, что тема влияния идеологии на исторические исследования в Израиле остаётся, пожалуй, самой малоизученной. Вполне вероятно,

что со временем важность изучения этого вопроса возрастёт в будущем. Центральным же вопросом израильского общества и государства был и остается вопрос о национальной идентификации и самоидентификации еврейства. На сегодняшний день вопрос о принадлежности к еврейству решается в раввинах на основе религиозных постулатов о матери-еврейке и гиоре, в то время как основной закон государства Израиль определяет принадлежность к еврейству на основе трактовки “Нюрнбергских законов”. (Последнее нуждается в пояснении: государство Израиль предоставляет убежище и все права любому человеку, который может быть подвергнут преследованиям в связи со своим еврейским происхождением.) Однако в последние десятилетия мы наблюдаем процесс формирования новой этно-культурной общности, принадлежащих к которой связывают не столько язык и историческое прошлое, сколько земля, вполне конкретная и осязаемая, в качестве главной духовной ценности. В этом отношении израильские евреи и палестинские арабы являются, на сегодняшний день, зеркальным отражением друг друга, поскольку и для одних и для других земля является высшей ценностью. Мы можем лишь предполагать сегодня, как будет происходить в дальнейшем процесс самоидентификации обоих народов, примирит ли их общая почва. Однако с уверенностью можно утверждать, что историческим исследованиям в этих вопросах будет принадлежать если не ведущая, то, во всяком случае, весьма значительная роль.

Кроме вышеперечисленных проблем, в числе малоисследованных тем современной израильской истории остаются израильские поселения на Западном берегу реки Иордан и вопрос о роли США для настоящего и будущего государства Израиль. На наш взгляд, тема израильских поселений на Западном Берегу Иордана является ключевой для понимания большинства политических, экономических и социальных процессов, определяющих жизнь израильского общества на протяжении последних десятилетий. Вот уже порядка сорока лет еврейские поселенцы оказывают на все сферы жизни государства Израиль не просто огромное, а определяющее влияние. Для убедительности данного утверждения приведем ряд хорошо известных фактов.

1. Со времени Кэмп-Дэвидских соглашений деление на правых и левых в израильской политике происходит не на основе отношения той или иной политической партии к социальным и экономическим проблемам, а в соответствии с позицией политиков в вопросе оккупированных палестинских территорий.
2. Израильская армия уже на протяжении пятидесяти лет выполняет полицейские функции по контролю за оккупированными палестинскими территориями. Причем эти функции выполняют абсолютно все подразделения израильской армии, включая элитные боевые части – “Голани” и “Гивати”.
3. На охрану, строительство и снабжение еврейских поселений идёт львиная доля государственного бюджета. Достаточно сказать о том, что на развитие еврейских поселений в Иудее и Самарии (израильское название оккупированных территорий Западного Берега), государство Израиль тратит на 50%

больше средств из бюджета, чем на “города развития” - израильскую периферию. Эти данные приводятся авторитетным финансовым издательством “Калькалист” в публикации “Счёт, пожалуйста”.²

4. Сегодня поселенческие блоки Западного берега и Голанских высот имеют сильное, если не определяющее влияние на израильскую политику через политические партии, собственный административный аппарат и идеологию.

Мы можем с полным основанием утверждать, что поселенцы во многом определяют сегодня не только военную стратегию Израиля, его экономическую и социальную политику, но также самосознание израильтян. Однако наибольшую важность изучение израильских поселенческих анклавов представляет для понимания одного из главных феноменов современности. Этот феномен заключается в том, что на протяжении всего своего существования Израиль является государством с самыми динамично меняющимися границами. Этому процессу быстро меняющихся границ нет аналогов в современном мире.

В то же время мы можем наблюдать и исследовать этот процесс, развивающийся прямо на наших глазах. “Зеленую линию” (демаркационную линию между Израилем и его соседями после первой арабо-израильской войны) в 1967 году сменила “Пурпурная линия”. В 1982 году Израиль принял основной закон об аннексии Восточного Иерусалима и Голанских высот, в 2004 году вывел свои войска и демонтировал еврейские поселения в секторе Газа, а годом раньше начал строительство разделительного забора. Но главное, мы видим, как буквально на наших глазах еврейские поселенцы и арабское население Западного Берега поменялись статусом. В наши дни еврейские поселенцы контролируют практически всю территорию Западного Берега, в то время как арабские города и деревни теперь представляют собой лишь анклав.

Нельзя утверждать, что теме еврейских поселений уделяется недостаточно внимания. Напротив, еврейские поселения Западного Берега Иордана являются объектом пристального внимания со стороны исследователей самых разных стран Ближнего Востока, Европы и Америки. Отметим из этих исследований лишь наиболее значимые, на наш взгляд. Это, прежде всего, “Обзор израильской политики на Западном Берегу (Иордана)” известного израильского историка Мерона Бенвенисти – “The West Bank Data Project: A Survey of Israel's Policies” (Benvenisti 1984: 112). Изданное в 1984 году, это исследование представляет собой историческую ценность, поскольку позволяет нам воссоздать процесс формирования еврейских поселенческих блоков в период, предшествовавший превращению поселенцев в доминирующий фактор на оккупированных палестинских территориях. Другой американско-израильский исследователь - Авшалом Рубин в своей книге “Пределы земли: как борьба за Западный берег

² Omri Milman "Heshbon, bevakasha. Hamahir hakalkali shel hazaka be yehuda ve Shomron (“Счёт, пожалуйста. Экономическая цена удержания Иудеи и Самарии”) https://www.calcalist.co.il/local/articles/0_7340.L-3714242.00.html (accessed on 17.10.2019)

сформировала арабо-израильский конфликт” (2017) (Rubin 2017), рассматривает еврейские поселенческие блоки на Западном Берегу как часть столетнего арабо-израильского конфликта. Сборник статей под редакцией Марко Аллегра, Ариеля Ханделя и Эреза Маггора “Политика повседневной жизни на Западном берегу” Handel/Maggog/Allegra 2017: 244) посвящен, главным образом, вопросам сосуществования и противостояния еврейских поселенцев и арабского населения на Западном Берегу Иордана. Мы выбрали именно эти исследования, поскольку они наиболее наглядно демонстрируют концепции и методы, доминирующие сегодня в исследованиях такого явления, как еврейские поселенческие блоки на оккупированных палестинских территориях.

Увы, и здесь мы наблюдаем старую традицию, характерную для израильской историографии: политизированность и преувеличение роли одних факторов, например, политики, в ущерб другим. Здесь мы подошли к вопросу о новых подходах и методах в изучении истории Израиля. Этой теме посвящена последняя глава данной статьи.

Новые подходы и методы в изучении истории Израиля и еврейской истории в целом. В предыдущем разделе мы коротко обосновали необходимость новых подходов в изучении истории Израиля. В качестве такого подхода мы предлагаем рассматривать еврейские поселения Западного Берега реки Иордан и на Голанских Высотах как прифронтирную среду, которая стала решающим фактором в развитии и формировании государства Израиль в наши дни. Мы можем утверждать, что поселенцы сформировали Израиль по своему образу и подобию, как лимитроф. Другими словами, лимитроф сформировал лимитроф. Поясним это утверждение. Израиль сталкивается с постоянным широкомасштабным бойкотом и изоляцией из-за своей поселенческой политики на оккупированных палестинских территориях. Это делает государство Израиль зависимым от США - главного стратегического союзника еврейского государства. Отметим здесь, что этот стратегический союз обусловлен отнюдь не только военными, политическими и экономическими интересами обеих стран. США занимают особое место в еврейской истории. И основная причина особой роли США в еврейской истории обусловлена тем, что в противовес Европе и России, где евреи до Первой Мировой войны подвергались ограничениям в правах и преследованиям, в Соединенных Штатах еврейские эмигранты в это же время получили невиданные до того возможности во всех сферах жизни, начиная от экономики и заканчивая политикой. Иными словами, если в Европе и в России имел место процесс геттоизации еврейства, то в США, начиная с восьмидесятых годов девятнадцатого века начался процесс стремительной интеграции евреев во все сферы жизни американского общества. На сегодняшний день в США проживает самая богатая, влиятельная и, до недавнего времени, крупнейшая еврейская община мира. Этот фактор - существование самой влиятельной и богатой еврейской общины во многом определяет отношения между двумя странами, поскольку находящееся со всех сторон в недружественном или откровенно враждебном окружении государство

Израиль не может существовать без поддержки: политического лоббирования, пожертвований и инвестиций еврейских общин и прежде всего - американской. В свою очередь евреи США благодаря Израилю решают для себя проблему национальной самоидентификации. Кроме того, менталитет современного еврейства формируется сегодня, в отличие от прежних времён, на основе отнюдь не мессианских идей, а на вполне материальных основах, воплощением которых является Израиль, как правопреемник древнееврейской государственности. Если раньше в национальном сознании большинства евреев доминировали мессианские идеи и связь с Всевышним, то сегодня главной святыней и основой национальной идеи является связь еврейского народа и Земли Израиля - вполне конкретной и осязаемой.

Касаюсь взаимоотношений между двумя странами, отметим, также, следующие моменты. Для США Израиль всегда был и остается ближе в культурном и ментальном плане (не в последнюю очередь благодаря влиятельной и богатой еврейской общине в самих США), нежели арабские соседи Израиля. Не имевший до недавнего времени своих запасов углеводородов Израиль на протяжении последних пятидесяти лет служил для США форпостом в регионе, богатом нефтью и газом. Едва ли Израиль смог бы самостоятельно противостоять международному давлению и поддерживать военный паритет со своими противниками без постоянной поддержки США в Совете Безопасности ООН и ежегодной американской военной помощи.³ Фактически, эта зависимость давно уже превратила Израиль в лимитроф крупнейшей державы мира и по большому счету - Западной цивилизации.

Что касается темы американо-израильских отношений, то наиболее основательным, на наш взгляд, является исследование Джима Занотти “Израиль: Основа и отношения с США” (Zanotti 2018). Однако тема израильско-американских отношений выходит далеко за рамки данной статьи. Мы лишь предлагаем исследовать отношения между двумя странами в рамках теории мир-системного анализа. Иными словами, рассматривать Израиль как лимитроф западной цивилизации, которую олицетворяют США. Лимитроф имеет очень глубокие корни в еврейской истории. В Европе и в России евреи всегда жили за стенами гетто, как в географическом понимании, так и в моральном контексте. Первое еврейское гетто было создано в Европе в 1239 году в Арагоне. Но ещё в античную эпоху Иудея и Израиль формировались как буфер между крупнейшими державами античности, сначала между Египтом и Ассирией, затем между державой Александра Македонского и Персией и так до самого окончания еврейской государственности в семидесятом году нашей эры. В эпоху Средневековья, когда уже давно не существовало еврейского государства, границы между еврейством и окружающим миром, тем не менее, сохранялись, причём не только культурные или ментальные, но и вполне реальные, географические. Начиная с Реконквисты рубеж между еврейством и христианским миром определялся границами

³ По Кэмп-Дэвидским соглашениям, ежегодная американская военная помощь Израилю составляет 4 миллиарда долларов. На миллиард больше, чем аналогичная помощь девяностошестимиллионному Египту.

еврейского гетто либо его более расширенного варианта: черты оседлости. В средневековой Европе еврейское гетто представляло собой определённый квартал (или кварталы) городов, а в Австро-Венгрии, в Польше и в России это была черта оседлости – территория на окраинах империи, за пределы которой выезд евреям был запрещён. В административном отношении черта оседлости состояла из местечек – посёлков и маленьких городов – *штетл*, что в переводе с идиш означает “городок”. Гетто и черта оседлости формировали границы, культуру и мышление еврейства вплоть до 1917 года. Процесс геттоизации еврейства Европы имел ряд особенностей, главная из которых заключалась в том, что, несмотря на завоевания Великой Французской Революции, и развитие демократии в Европе, границы еврейского гетто не только не исчезли, но становились ещё более непреодолимыми. Если в эпоху Средневековья пропуском из гетто для евреев было крещение или деньги, то с развитием национальных государств и националистических идеологий на интеграции евреев в европейское общество, казалось бы, поставлен жирный крест, поскольку национальность или расу сменить, подобно религии, невозможно. И, хотя после Второй Мировой войны и Холокоста черта оседлости перестала существовать, однако к этому времени государство Израиль уже было сформировано по образу и подобию штетла и евреями же из черты оседлости.

Подводя итог вышесказанному, отметим, что создание государства Израиль было подготовлено всем предыдущим ходом исторического развития еврейства. Во-первых, еврейство черты оседлости оказалось готовым к строительству нового лимитрофа в Палестине и жизни в нём. Во-вторых, такой лимитроф отвечал чаяниям европейского национализма, стремившегося избавиться от еврейства. В-третьих, чаяния европейских националистов и еврейства черты оседлости, готового к добровольной депортации и жизни в границах лимитрофа, гармонично соединили сионистскую идеологию и колониальную политику европейских держав. И если пример США олицетворяет собою процесс интеграции еврейства в мир-систему,⁴ то пример Европы олицетворяет в еврейской истории прямо противоположный процесс: геттоизации. На наш взгляд, историю создания государства Израиль следует объяснять именно на основе двух этих процессов.

Подводя итог всему сказанному выше, мы можем утверждать, что фронтальные исследования могут быть использованы не только в изучении многих аспектов, связанных с историей государства Израиль, но и для изучения еврейской истории в целом. Такой подход и его методы позволят, на наш взгляд, лучше проанализировать и полнее объяснить различные аспекты еврейской истории, нежели это делалось раньше на основе концепций и построений, согласно которым еврейская история объяснялась и объясняется исключительно в терминах антисемитизма и уникальности еврейского пути развития (уникальность эта чаще всего базируется на сакральной

⁴ Процесс интеграции еврейства в мир-систему может быть проиллюстрирован не только на примере еврейской общины США, но также на примерах еврейских общин эпохи античности в Александрии и в Риме, а также примерами из лингвистики: языки идиш и ладино.

связи между евреями и Богом.). Отметим также, что изучение израильских поселений как фронтальной среды способно не только обогатить наши представления о различных социальных, политических и экономических процессах, происходящих в современном Израиле, но также способствовать развитию собственно теории и методов фронтальных исследований. Это особенно актуально в наше время, когда на постсоветском пространстве уже на протяжении десятилетий существуют и успешно развиваются несколько непризнанных государств, которые могут быть описаны в терминах фронтальной теории.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Alfasi I. (Oreh) (1994-1999), *Xairgun hatsvai haleumi baerets israel: osef mekorot vemismahim alef-vav*.
- Avigur Sh. (1973), *Sepher toldot hahagana baarihat*, Tel-Aviv
- Bracha Xibas-Xakoен David Ben-Gurion: *Hayav vepoalav* (1967), Erushalaim.
- Benvenisti M. (1984), "The West Bank Data Project: A Survey of Israel's Policies" *American Enterprise Institute*.
- Druyanov A. (1982/1993) *Ktavim letoldot hibat Tsion veishuv Erets Israel/ liket ve arakh lerishona, hahadira vearakha mikhadash Shulamit Laskov*, Tel-Aviv.
- Entsiklopedia topographit-historit* (1948), sider vearah Ishiyahu Pres, 4 krahim.
- Hamishpat/AB" A Ahimeir (Mavo miet Yosef Nadba)* (1968), havaad lehotsaat kitvey Ahimeir.
- Handel A./Maggor E./Allegra M. (2017), *The Politics of Everyday Life in the West Bank Settlements*, Bloomington.
- Morris B. (1987), *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge.
- Pappe I. (2006), *The Ethnic Cleansing of Palestine*, London.
- Rubin A. (2017), *The Limits of the Land: How the Struggle for the West Bank Shaped the Arab-Israeli Conflict*, Bloomington.
- Shapira A. (2007), *Ehudim, tsionim vema she beinehem*.
- Segev T. (1998), *The First Israelis* (translated by Arlen Neal Weinstein), (first published 1986).
- (2000), *One Palestine, Complete Jews and Arabs Under the British Mandate*, Kindle Book.
- Toldot milhemet hakomemuyot sipur hamaaraha. Anaf historia bamatkal'* (1958), yazha leor al yadey.
- Yediот ha-Hevrah la-hakirat Erets-Yisrael ve atikoteya* (1933-1967), 1067 total, 31 vols. Jerusalem.
- Zanotti J. (2018), "Israel: Background and US-relations", *Congretional Research Service*.
- Zeribavel' G./Magad M. (1995), *Sepher hapal'mah - shnei krahim*.

THE BLACK DERVISH OF ARMENIAN FUTURISM

James R. Russell

Harvard University and California State University, Fresno



29. Կարա Դարվիշ, երգը՝ Վ. Սուրբաբեկյանի 1914

Abstract

The article portrays the life and work of the Tiflis Armenian Futurist Kara Darvish, against the background of the development of Futurism in the world generally and in Russia in particular. It analyzes the linguistic and graphic features of his verses, and provides the testimonies of his contemporaries about him and his circle, about the historical and literary character of the city of Tiflis before and after the Great October Socialist Revolution, and on the fate of the poet and the Futurist movement in the Transcaucasus. The Appendices offer the reader translations of the poet's works, with detailed commentary.

Keywords: *Kara Darvish (Hakob Genjian), Kostan Zarian, Arthur Rimbaud, Velimir Khlebnikov, Shresh-blur, Vasily Kamensky, The Fantastic Little Tavern, Futurism, Tiflis*

Аннотация

Статья представляет жизнь и творчество тбилисского армянского будетлянина Кара Дарвиша (Акопа Генджяна) на фоне развития мирового и русского футуризма. В исследовании анализируются языковые и графические особенности стихов Кара Дарвиша, приводятся свидетельства современников о нем самом и его окружении, об историческом и литературном облике Тифлиса до и после Великой Октябрьской Социалистической Революции, а также о судьбе поэта и футуристского движения в Закавказье. В приложениях представлены переводы произведений поэта с подробными примечаниями.

Ключевые слова: *Кара Дарвиш (Акоп Генджян), Костан Зарьян, Артур Рембо, футуризм, Велимир Хлебников, Шреш-блур, Василий Каменский, футуризм, Тифлис*

There is an Armenian saying that one must turn a library inside out to write a single book. One might adapt an English adage, too, to this just reflection on the process of scholarship: No work of research is an island. (And there is no library worth turning inside out without a librarian to help.) I was not aware of the work of the poet studied here till Michael Grossman, the cataloguer of Georgian and Armenian books, showed me a reprint of the volume dedicated to Sofia Mel'nikova with the poems of Kara Darviš in it. Shortly thereafter, Marc Mamigonian of the National Association for Armenian Studies and Research unearthed copies of the poet's manifesto and two novels that had been bound with other pamphlets of the era in hardcover miscellanies donated to the NAASR library in

Belmont, MA.¹ And another friend mentioned Krikor Beledian's superb work on the Armenian Futurists to me around the same time. It has proven very useful in this study, though my approach and method are quite different.

One had the pleasure to present preliminary work on Kara Darviš as a lecture to the Armenian Studies program at California State University, Fresno, on 20 March 2014, by invitation of its directors, Profs. Barlow Der Mugardehian and Sergio La Porta. I am grateful to them and to my host in Fresno, Larry Balakian.

Samuel Taylor Coleridge wrote, as we can tell from his manuscript, a complete and fully formed poem called *Kubla Khan*. But he claimed in his published prologue that the poem, which he was capturing on paper from the fast fading memory of a dream vision, was interrupted in the course of his work on it and was to have been much longer. The unexpected visit of a tradesman from the nearby town of Porlock interrupted the magic and the poet forgot the rest of what he had intended to describe. The man from Porlock has become a metaphorical figure, the *coitus interruptus* of the creative process; Stevie Smith has a poem that wonders playfully about him. Perhaps Coleridge was inducing the reader herself to feel the keen delicacy of a vanishing reverie, the poignancy of its loss. Armenian culture has endured millennially in spite of loss: the fall and desolation of the city of Ani, the collapse of the Cilician kingdom. But the suddenness of 20th century catastrophes is the dire man from Porlock for real. These calamities leave one with the sense, not only of the loss of monuments of culture brought to completion and perfection, but of interruption—of creation cut off in the midst of the act, leaving one to wonder what the ripened fruit of the endeavor might have been. On the eve of the First World War, Daniel Varuzhan and his associates on the board of the magazine *Mehean* intended to re-infuse their language with the abundant lexical material and idiom of the numerous Armenian dialects of the native Anatolian highlands that had been obscured by the strictly controlled rules and lexicon of Classical Armenian (*grabar*) on the one hand and the normative, standardized literary Western Armenian of the urban centers (*ašxarhabar*) on the other. (There was also, of course, equally standardized and canonized Eastern Armenian *ašxarhabar* of the Russian Empire.) So, had mass murder not intervened, we might today have a Third Armenian, an unknown, rich, flexible tongue for a people still standing on a verdant earth.² Perhaps Indra's

¹ Two novels and a manifesto of Kara Darviš were found in two different hardbound miscellanies of pamphlets and soft-cover Armenian publications, from the collection of Harry and Araxie Kolligian, donated to NAASR in 2001. I list the contents of each, as they may afford a glimpse into the reading habits of educated American Armenians in the mid-20th century. Contents of the first volume: 1. *Hatəntir ənt'erc'uack' azgayin ew otar matenagirnerē k'aluac antaneac' ew dproc'ac' hamar* ("Select readings excerpted from national [i.e., Armenian] and foreign writers, for families and schools"), author given as Mšak ("Cultivator") (Mšak 1880); 2. E(hia) Tēmīrčipašean (Yeghia Demirjibashian), *Nor keank', A: Azgayin lezu* (Tēmīrčipašean 1879); 3. Kara-Darwiš, *Inč' ē Fut'urizmə?* ["What is Futurism?"], with the stamp of the *Zardarean gratun* ["Librairie Zartarian"] (Kara-Darwiš 1914) (see plate appended to this study); 4. Kara-Darwiš, *Keank'i jut'akə* ["The Violin of Life"] (Kara-Darwiš 1917). Contents of the second volume: 1. Ē. Vōynič', *Boř, vēp eresnakan t'weri italakan yelap'oxut'ean ořeric'* (Vōynič' 1906); 2. Kara-Darwiš, *Erwand Gōš* (Kara-Darwiš 1911). The back cover of the latter advertises literary works translated from Russian to Armenian by Akop Gendzhian and available for sale.

² See the excellent new study by Nichanian, (2014: 124-127) to which the American labor organizers might have replied with their intrepid slogan, "Don't mourn, organize".

novel *Nerašxarh* (“The Inner World”) was the first and only book in this Third Armenian, a tongue worthy of the dream of Kubla Khan.

The vibrant literary culture of Armenian Constantinople in the late Ottoman period ended suddenly with the murders of its young poets at the outset of the general slaughter of 1915. What might have come from the pens of Varuzhan, Siamant‘o, Sevag, Indra, had they lived on, to be old men? What music might have reached our ears, had the composer Komitas not been driven mad by the horrors he saw? The Stalinist purges of 1937 swept away Charents, Aksel Bakunts, Zabel Esayan, and hundreds of others: what if they had lived? Socialist Realism imposed a deadening puritanism on the arts: what if culture in Erevan had been allowed to develop in conditions of liberty? As the centenary of the 1915 Genocide approaches, it seems as much a moral duty as well as a worthwhile scholarly task to offer to the English reader some of the treasures finished before the man from Porlock darkened the door and interrupted the dream. Just as Armenian culture was becoming avant-garde, Futurist, countercultural, it was lost, and most of its contribution to the progress of the free arts and letters of humanity was forgotten. Nobody has the right to forget, any more than to deny.

* * *

This is not the first introduction in English to the Armenian poet who styled himself Kara Darviš, the Black Dervish, but it is the longest; and it offers texts, both by the poet and of supplementary interest, that have not been translated hitherto but are of some importance to

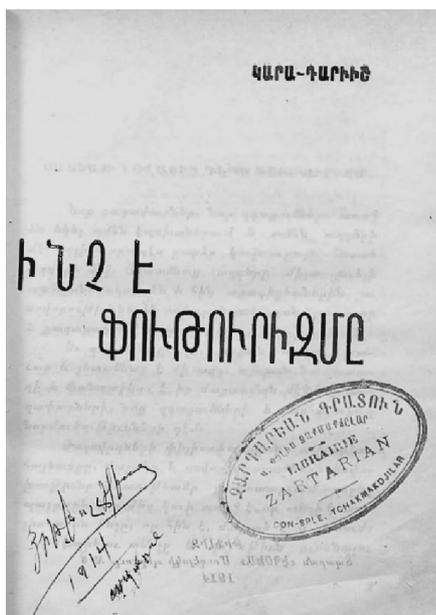


the history of the Futurist movement. This material augments our understanding of modern Armenian literature, and situates it in the context of both world culture and the artistic scene of the early 20th century in the last years of the Russian *ancien régime* and the early history of the Soviet Union. Our poet lived and worked in the Georgian capital, Tiflis, during the tumultuous years of the First World War and the Russian Revolution—roughly two decades in all, from 1910 to 1930. These events destroyed and transformed much of the world, and had a particularly devastating impact upon Armenians. He lived, though, not only in that historical maelstrom but also at what he and his friends believed was the dawn of a new culture. He was more than a time traveler; he was a denizen of the times to come.

frequented in Tiflis were Russians. But he moved in Armenian circles just as intensely— he worked as a correspondent for several Armenian papers, and mixed with the Armenian literati, befriending the novelist Kostan Zarian and the young revolutionary poet Yeghishe Charents. In the company of nonconformist artists, he still stood out as an original, true to his cognomen of dervish. He was an eccentric who dressed oddly, behaved scandalously, detested economic inequality, liked a drink, and believed in the centrality of eroticism to life, in free love. He was proud of his nation and its ancient culture; but this feeling was not shaded by the racist and chauvinist bigotry of writers like Zarian. He proclaimed himself the brother of all men and a citizen of the world, a cosmopolitan. His poetic manifestoes echo Walt Whitman and William Blake; and they foreshadow the American Beat poet Allen Ginsberg.

Kara Darviš is noteworthy for the wider field of Futurism for occupying a particular place in it. There were several Armenian Futurists; but the others simply joined a larger movement whose center was in Europe. Kara Darviš was consciously a man of the (Near)East who appreciated the language and culture of the streets of Tiflis and Baku, and addressed his criticisms of conservatism and repression not only to mainstream culture in general but to the particular tendency of Armenians, Iranians, and others to denigrate their own culture and to imitate everything western. That imitation, often slavish and superficial, led more often to alienation from oneself than to authentic partnership with the rest of world culture; and it reaffirmed imperial politics by deifying the ways of colonial rulers. By focusing on this inferiority complex as a cultural phenomenon, and calling on Armenians and their neighbors to respect and value their own everyday culture, and, thereby, themselves as human beings worthy of full social and political equality with all other men, he anticipated later studies of what has come to be called Orientalism. He, and his friend Charents in the decade following his eclipse, were indeed the heralds of an authentic and authentically Armenian counterculture.

Until the early decades of the 20th century, Armenians were, and had been for centuries, a stateless people. As a Christian minority in the Muslim world they were barred from the traditional social positions that secured power: land ownership, the military, and government. In the coastal cities of Turkey in particular, they gained wealth and prominence through trade, industry, and communication— all of these skills demanding a cosmopolitan outlook and receptivity to progress and change. The Armenians living in the interior of Anatolia likewise developed modern schools and businesses in the cities, but villagers and farmers labored under oppressive conditions, paying tribute to Ottoman officials and Kurdish tribal gangs. In the Russian Empire the position of the Armenians



was considerably more secure; and after Russia's liberation of Erevan in 1828 many thousands of Armenians emigrated from Turkey and Iran to rebuild their lives under the protection of the Christian tsar. But they were still not members of the dominant nationality, whose official policy was Russification, and the Armenian Church was not recognized as Orthodox— so to a great extent the same cosmopolitan model of world view, economic activity, and urban development applied. This is perhaps one reason why Armenians did innovative things common in the west but unknown in the east. An eccentric Armenian of Smyrna named Bedros Tenger, not a Turk, Arab, or Persian, strove to transcend the boundaries of ethnicity and religion, laboring in hope for a new world where those limitations might no longer cripple human endeavor, and invented the only artificial language ever to come out of the Near East whose express purpose was to promote universal human solidarity. The West, by contrast, produced about 500 of them in the 19th and 20th centuries, though only Esperanto has endured (Russell 2012-2013). And another Armenian, the subject of our present study, invented a specifically Near Eastern Futurism.

But it is indicative of the very precariousness of the situation of the Armenian people that neither Seh-lerai— the Armenian “Esperanto”— nor the Futurist language and poetry of Kara Darviš, found receptivity in the lands of their birth and survived. Far from surviving, neither is even remembered by any but a very few specialists. In the wake of the 1915 Genocide, the formation of the Soviet Union in 1922, and the imposition of the deadening official dogma of Socialist Realism about a decade later under Stalinism— as we have noted above— Armenians were made subject to restraints beyond their control and were necessarily preoccupied with vital concerns of survival in the here and now, rather than an imagined tomorrow. Still a minority culture in the USSR, and entirely a diaspora culture outside the latter, Armenians clung to their ancient foundations as limpets do to a rock battered by the breakers of a stormy sea. These were anything but avant-garde or countercultural: an established church upholding accepted morals, and a canonical literature of traditional forms, underscoring these. Those were the very institutions and forms Kara Darviš found intolerably stifling and hoped to demolish. It would seem he had labored in vain. But this is not entirely so. Kara Darviš and his comrades had still contributed vitally to a humanistic and revolutionary Futurism, and its kindred movements, the streams nourished by it— Cubism, Surrealism, Dada, and the rest— did not disappear. They gained strength wherever life allowed, and became a vital motive force in the growth of the movements that spearheaded cultural, philosophical, even scientific change in the 20th century, that championed human rights, diversity, and liberation in all its forms, and thereby created much of the future, the future in which we live now. Kara Darviš is a part of that countercultural inheritance, the blessed dissident, eccentric force of the 20th century. Remembering him, one resists the genocidal tide of oblivion. Translating him, one re-inscribes his work in the annals of world culture: the dervish is no longer alone.

But for literary scholarship, which requires that one probe the sources of a work as part of understanding its meaning, even a movement with the name Futurism still must have a discoverable past. It begins, I think, with another war, another revolution, another young, rebellious, eccentric genius, in another country. This other poet, a very young man, first

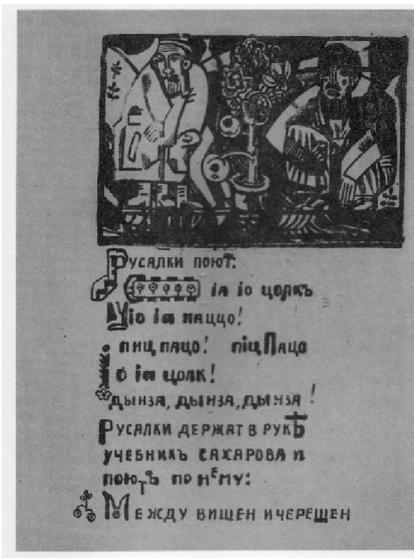
sounded articulately the themes of changed consciousness and depiction of reality, the transformation of language, universalism, the magic of words. Like Voltaire, like the citizens-in-the-making storming of the Bastille, like the band of black and white artists playing the Marseillaise in Monsieur Rick's nightclub, he was French.

In 1911-1914, the *Nouvelle Revue Française* published the letters of the poet Arthur Rimbaud (1854-1891). Rimbaud sought to transform the physical world through his poems, which he began writing in earnest at seventeen, and gave up writing at the age of twenty-one when he thought he had not. But ironically, he created more than he could possibly imagine, since consciousness and thought are what lead us to change the world around us in fact. So he

transformed the world more profoundly than any alchemical operation might essay to do. He made modern poetry. His visions transformed all the arts, and Futurism, Surrealism, and the cultural movements of the Beats and their successors— everything from Picasso to punk rock, not to mention Zdanevich, Larionov, Kamensky, Goncharova, Mayakovsky, Robakidze, Kara Darviš, and Charents— can in a way be traced to him. He came to the French capital, to scandalize its literary circles and to piss on its pedestrians from a great height, in the wake of the Franco-Prussian War and the fall of the revolutionary Paris Commune. His *Lettre de voyant* (“Letter of a seer”), dated 15 May 1871, is his most famous, a kind of manifesto and guide:⁴

“I say that one must be a *seer*, make oneself a *seer*.”

The poet becomes a *seer* through a long, immense, and reasoned *derangement of all the senses*. All shapes of love, suffering, madness. He searches himself, he exhausts all poisons in himself, to keep only the quintessences. Ineffable torture where he needs all his faith, all his superhuman strength, where he becomes among all men the great patient, the great criminal, the great accursed one— and the supreme Scholar! For he reaches the *unknown*! Since he cultivated his soul, rich already, more than anyone else! He reaches the unknown, and when, demented, he would end by losing the intelligence of his visions, he has seen them! Let him die in his leaps among unheard-of and unnamable things; other horrible workers will come: they will begin from the horizons where the other one has collapsed!



⁴ From the translation in Jean (ed.) (1980: 11-15). On the circumstances of the letter, see Robb's (2000: 85-88) acerbic, funny, learned biography.

... So the poet is actually a thief of fire.⁵

He is responsible for humanity, even for animals. He must see to it that his inventions can be smelled, felt, heard. If what he brings back from *yonder* has shape, he gives shape; is it shapeless, he gives shapelessness. To find a language. Moreover, speech being thought, the time for a universal language will come! Only an academician, deader than a fossil, could complete a dictionary, in any tongue; weak people, who might begin to *think* about the first letter of the alphabet, and would soon jump into madness!

This language will be soul for the soul, summing up everything, perfumes, sounds, colors; thought hooking thought and pulling. The poet would define the amount of unknown awakening in his time in universal thought; he would give more than the formula of his thought, than the measurements of *his march toward Progress!* An enormity becoming a norm, absorbed by everyone, he would truly be a *multiplier of Progress!*



This future will be materialistic, as you see. Always filled with *Number* and *Harmony*, these poems will be made to stay. Basically, it would still be Greek poetry somehow.

Eternal art would have its functions, in the same manner as poets who are also citizens. Poetry will no longer give rhythm to action; *it will be in front...*

Meanwhile, let us ask *novelty* from the *poet*— ideas and shapes”.

The challenge to innovation, derangement of the senses, love, progress, a new art, and a completely new kind of language, had been flung down. Among those who were to answer the call was Hakob Genjĕan (Genjian). He was born at Stavropol in the north Caucasus in 1872, duly entered the Armenian seminary at Nor Naxiĕewan (Nakhichevan)— Rostov-on-the-Don— but left in 1893 without taking holy orders. Then he taught at the Geworgean college in Ējmiacin (Echmiadzin, the holy see of the Armenian Church, near Erevan) in 1906-1907, and wrote poems of a neo-pagan, decadent, mildly erotic, mildly Symbolist sort. He adopted the pen name Kara Darviš⁶ with the publication of his short story *Leran*

⁵ That is, he is Prometheus, who rebelled against the hegemony of the other Olympian gods by giving fire to man and then suffering unending torture for it (on a mountaintop, as it happens, in the Caucasus).

⁶ *Kara* is Turkish for “black”. In compound expressions it is often a term of endearment; *kara oĕlan* (or Arm. *manuk*) “black boy” has the implication of beauty, even valor. The New Persian word *darviš* means, literally, a poor man. It derives ultimately from the Avesta: *drāgu-* (later Middle Iranian *drīyōš*, from which the modern Persian form comes) was the designation of a follower of the Prophet Zarathuštra, who saw

astuacuhin, “The goddess of the mountain”, in the Tiflis journal *Mšak* (“The Cultivator”) No. 205, 1909. This was the comfortably liberal paper of record for the Russian Armenian community and intelligentsia, centered in the Georgian and viceregal capital—Erevan was then still a sleepy provincial town. In 1910 he settled permanently in Tiflis, working as a journalist for *Mšak*, *Surhandak* (“Express Messenger”), and *Kaycer* (“Sparks”). He and his Russian wife Ol’ga translated and offered for sale recent and avant-garde Russian literary works (Leonid Andreyev, Fëdor Sologub, A. Kuprin, and others) in Armenian translation, at prices ranging from three to eight kopeks— but the market proved disappointing. He also translated into Russian the works of the Armenian writers Avetis Aharonian and Levon

himself as in need of the gift (*magu-*) of the revelation of Ahura Mazdā, the Lord Wisdom. From this first insight, which did not imply material destitution, only the consciousness of spiritual need, came the ritualized practice in Iranian Islam of a material asceticism by mystics who were itinerant loners wandering about draped in scarves, with a begging bowl and an ax for cutting wood. Dervishes also joined fraternal orders, employing techniques of ecstatic prayer, music, and dance to seek God through love (Arabic *‘išq*, hence *‘ašūq*, “lover”, Arm. *ashugh*, a wandering minstrel). The Arabic translation of *darvīš*, *faqīr* “poor man”, is another designation of the Sufi. *Faqīr fakhīrī*, “My poverty is my pride” is a slogan attributed to Mohammed. A balance, even a symbiosis, gradually obtained between Sufism and the communal structure of normative Islam with its strict laws and morals; but for the eccentric or the free spirit suffocating in society, the way of the dervish was an escape hatch. At the turn of the century the image of the dervish was, understandably, popular with Armenian writers, including some more conformist than Hakob Genjian. Even the thoroughly mainstream Western Armenian writer, scholar, educator, and communal leader Aršak Č’ōpanean (Chobanian 1872-1954) used the pen name *Dērwiš* on occasion. Another writer, considerably obscurer, styled himself Devrish (with metathesis of the consonantal cluster); and the cover of one of his books is illustrated here to afford an idea of the image of the dervish in Armenian. I summarize and annotate this communication of Marc Mamigonian, NAASR, Belmont, MA, 24 March 2014, about him: Krikor Arakel Keljik (1883-1963) published poems and novels under the name “Devrish” (author’s spelling; Arm. Tēvriš). Like his elder brother Bedros Arakel Keljik, Krikor was a writer and activist, an Oriental rug merchant and a founder of the Twin Cities (i.e., Minneapolis and St. Paul, MN) Armenian community. They contrasted, however, in their political and literary leanings: Bedros, a former *Hnč’ak* (Arm. “Bell”, after Alexander Herzen’s Russian *Kolokol*: a progressive democratic party), was a local-color realist with a slightly cynical edge, whereas Krikor, a staunch Dašnak, remained a romantic through and through. Both brothers were maternal uncles of the writer Vahan Totovents (1889-1938), who worked in the Keljiks’ St. Paul rug business between semesters at the University of Wisconsin–Madison. A 1922 profile in the *St. Paul Pioneer Press* says that Krikor was a frequent contributor of poems and short stories to the Armenian-language American press, both newspapers and magazines. He contributed to the Boston Armenian-language Dašnak paper *Hayrenik* ‘as “Devrish”. The books printed with the author’s name as “Devrish” or “K. Devrish”, with some description of their content courtesy of Lou Ann Matossian:

1. *Tēvrišin K’eškiwrə*, Boston: Hayrenik’ Press, 1930. The author’s first book. Contains a short novel, *Bakhedjin* (“The Fortune-teller”) and a novella, *Nouskhan* (“The Locket”). Both works incorporate poems and songs.

2. *Murmurs of [the] Muse*, St. Paul: Devrish Press, 1941; 2nd edition, 1949. Verse in English, dedicated to the author’s daughter, Sossy Armenia Keljik, who died young. Self-published, with typography, printing and binding all done by the author’s hand.

3. *Zayferu zārangə* (“Heir of the Rocks”), *Tēvrišin tparan* (=Devrish Press), 1947.

The cover page of “A Dervish’s Begging Bowl”, illustrated here, affords a sense, both of the romantic image of the mystical mendicant, and of his embodiment of a longed-for *convivencia* of Christians and Muslims— a notion as wistfully fanciful as the picture of Muslim, Christian, and Jewish harmony in Spain before 1492 for which the term was coined. Behind the dervish in a romantically half-wild, half-paradisiacal landscape rise the pointed, Cross-topped domes of Armenian churches, one of which is inspired by the 10th-century island church of the Holy Cross on Ałt’amar (Aghtamar) in lake Van.

Shant and the dramatist Shirvanzade. All this so far is a standard literary trajectory for the time and place.

But by this time, he had also begun innovative experiments in writing: in 1911 he was woodenly attacked for what the critics perceived as his misuse of Armenian grammar, morphology, and syntax in his novel *Eruand Gōš*. He offered a spirited reply: “It is my conviction that every new writer, if he is entering the literary arena with a calling, must bring new literary forms with him, and is not to masticate and employ only that which the generations before him masticated and used”. We should recall at this point that at the other pole of the Armenian world, Constantinople, the writer and poet Tiran Črak‘ean (Chrakian), writing under the pen name Indra,⁷ had also published a novel, *Nerašxarh* (“The Inner World”) full of neologisms and linguistic experiments— and had weathered exactly the same sort of criticism. The Black Dervish had become a Futurist.

The movement was new. Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944) had published the first Futurist manifesto, in Italian, in 1909 (translated in Apollonio (ed.) (1973: 19-24), and his movement spread very quickly across Europe and to Russia, where in December 1912 the first Futurist anthology, *Poshchëchina obshchestvennomu vkusu* (“A slap in the face to public taste”) was published, with contributions by Khlebnikov, Mayakovsky, David Burluk, and others. It was a resounding slap, encouraging the young “to throw Pushkin, Dostoyevsky, Tolstoy, etc., etc., from the steamship of the contemporary (*sovremennost'*)”. In the summer, local Futurists painted their faces and paraded through St. Petersburg and Moscow, scandalizing the public. Futurism in the Russian Empire grew quickly to such importance that Marinetti himself lectured in Moscow in 1914 and lectured there. Kara Darviš summarized his remarks in a manifesto of his own, *Inč'ē Fut'urizmā?* (“What is Futurism?”), published the very same year. (It is translated in its entirety in an appendix here.) It is astonishing how Armenians in Tiflis, nearly a century before the Internet, stayed abreast of cultural trends in other countries this way. And there is an interesting Armenian connection to mainstream Futurism anyway. One may justly call Velimir Khlebnikov (1885-1922) the intellectual leader of the evolving movement in Russia, at least as far as its language is concerned; and he wrote in an autobiographical note, *V moikh zhilakh est' armyanskaya krov' (Alabovy) i krov' zaporozhtsev (Verbitskie)... prinadlezhu k mestu Vstrechi Volgi i Kaspiya morya (Sigai)* “In my veins there is Armenian blood (the Alabovs) and the blood of the Zaporozhian [Cossacks] (the Verbitskys) ... I belong to the place where the Volga meets the Caspian Sea (Sigai)” (Xardžiev 1940: 352).



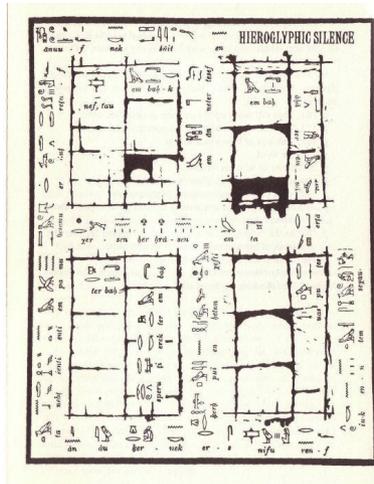
⁷ The name is an anagram in Western Armenian of his first name; but as a word on its own it is also the name of a dragon-slaying (*vritrahan-*) Hindu god of lightning, who was akin to the Zoroastrian Vərəthraghna (the Iranian equivalent of Indra's Vedic epithet), ancient Armenian Vahagn. We know of the later from an epic fragment about his birth preserved by the classical historian Movsēs Xorenac'i; Kara Darviš was also to use this source for the ancient and mythological material in his Futurist verses. He and Indra reflect a widespread interest at the time in the nation's primordial, pre-Christian culture and way of life.

He endowed the followers of the movement with the more Slavic name *Budetyane*, “What-will-be’ers”, had studied Sanskrit and other eastern languages at St. Petersburg University, and would have been, like many educated Russians, fairly knowledgeable about things Armenian, even aside from his background. But what is important as regards the work of Kara Darviš is that Khlebnikov, in collaboration with Roman Jakobson (who emigrated and in his later years worked as a Slavist and linguist at Harvard) devised what they named *zaum*’, or “transrational” language. *Zaum*’ borrowed and played with folk spells, sectarian glossolalic incantations, and secret argots, as well as street sounds and nonsense syllables. A famous example is his song of the *Rusalki*, or undines, illustrated here. This derangement of linear, canonical language was accompanied by innovations in typography and graphic design: the Futurist movement coincided with the Cubism of Picasso and Braque, and with the *Calligrammes* of Apollinaire.⁸ The latter’s poems were placed on the page in order to echo their subject as images, as drawings inseparable from poems. The poem was no longer only articulate speech, but enfranchised sound; the text itself was no longer a conventional page of horizontal, orthographic lines, but part of the art that illustrated it, even an object the reader had to manipulate in order fully to appreciate— a kinetic experiment.⁹



⁸ The Futurist artists drew not only on local antiquity but also on the “primitive” art of distant regions. This was a period of intense scholarly interest in the monolithic *moai* and the still undeciphered Rongorongo script of Rapa Nui (Easter Island). Gauguin used Rongorongo in his painting, especially in the famous portrait of his young lover, *Merahi metua no Tehamana* (Tahitian, “Ancestral Guardians of Tehamana”), 1893 (see Greub (2011: 221 pl. 205, discussion on pp. 166-168); and Vasili Kandinsky experimented with it to the end of his life: lines of his own kind of Rongorongo appear in his final, unfinished watercolor (illustrated here, from Weiss (1995: 209, pl. 202) as a kind of post-Futurist meta-text. The painter sought “an art in which a direct equivalence between sign and referent could exist, one that he believed would, in effect, be a non-discursive and universal language” (Morley 2003: 35). The Futurist Il’ya Zdanevich wrote a play, *Ostraf Paskhi* (in phoneticized Russian, translatable, if one wants to keep the intentional misspelling, as something like “Easter Eyeland”), one of whose main characters is a sculptor (see Compton 1978: 62).

⁹ See the excursus here on visual language and Armenian magical manuscripts as a source for the design and intended kinetic qualities of Futurist texts.



graphic designs (cf. the sigils of western grimoires— that is, the ritual books of practicing witches). One recalls that Rimbaud was so disappointed that his poems did not exercise visible, *magical* power that he gave up writing and left France to become a gun runner and slave trader in Abyssinia. Another resident of Tiflis at the time, though, did employ both painted shapes and mystical, chanted words— some of them, Armenian— for the purpose of psychological growth and transformation, the making of a new and enlightened man. This was George Gurdjieff (1866-1949), born at Alexandropol (later Leninakan, now Kumayri, in the Republic of Armenia), ran his mystical school for a time in the city before decamping to Paris after the establishment of Soviet rule. Gurdjieff (the name is Persian for “Georgian”, with a Russified ending) was completely fluent in Armenian, though his ethnicity is often given as Greek.¹⁰

¹⁰ In his autobiographical *Meetings with Remarkable Men*, Gurdjieff claims his father Adash was an *ashugh* (musician and bard) who sang at Van and Kars, and in Karabagh, and kept alive an oral tradition of the stories of Gilgamesh. He worked for a time on the Kars-Karakilise-Tiflis railway, and claimed to have found books in the ancient and incomprehensible Armenian of Father Telvant and the Sarmoung Brotherhood: these were hidden in a cave blocked with stones in the ruins of the medieval Armenian metropolis of Ani. Elsewhere he refers to a book called *Merhavat*, i.e., Arm. *mer hawat(k')*, “our faith” (cf. perhaps the Clas. Arm. *Knik' hawatoy*, “Seal of faith”); and Armenisms of this kind abound in his huge tome, *Beelzebub's Tales to his Grandson*. There he mentions a religious festival called Zadik, i.e., Arm. Zatik, “Easter” (Voltaire had liked the Armenian word, too, cf. his *Zadig*); and the real name of the planet Mars is Mdnel-outianlink, with Arm. *mtnel* “to enter” and the abstract nominal ending in the genitive, -*ut'ean*. These are just examples drawn at random. Gurdjieff claimed to have seen the writings of the pythonesses of the Imastuns (cf. Arm. *imastun*, “wise”), which could be in four directions on a page, depending on the direction from which they were receiving a communication— this could be a reference to a multi-directional Armenian magical text. Few of the flamboyant mystic-writer-painter-musician-adventurer's claims can be verified, though; and Gurdjieff enjoyed playing games of mystification: see Wilson C. (1971: 385). One way to contextualize Gurdjieff, perhaps, is to compare his wild tales, extravagant cosmologies, and polyglottic inventions to those of Ali Mirdrekvandi, whose long novels, with their mixtures of Persian, Kurdish, and possibly Mithraic and Zurvanite mythology, baffled and entranced the great Iranist R.C. Zaehner. The latter wrote a Foreword to one, *No Heaven for Gunga Din* (1965); many others languish unpublished at Oxford.



The Moscow Futurists visited Tiflis in 1914— Kara Darviš, as noted above, wrote and published as a pamphlet *Inč' ē futurizmā*, “What is

Futurism?” the same year. This was not just a summary of Marinetti’s views, or those of the Russians, but a manifesto of his own, Armenian Futurism. Its combative, scandal-mongering style was doubtless intended to attract attention outside the official press; and it is a provocative attack on Armenian traditional culture, values, and morality that singles out for ridicule the beloved elder of Armenian letters, Yovhannēs T‘umanean (Hovhannes Tumanian) and derides the popularity of *ashugh* poetry— the songs of bards such as Tiflis’ son, the great Sayat‘ Nova. He was himself to assume that bardic mantle, declaring himself an *ashugh* and the authentic and unmediated voice of the Armenian people; but then, consistency is the bugbear of small minds. If the purpose was to start a fight with the establishment, it was a success. The great literary historian Garegin Lewonean (Levonian), whose works on the *ashugh* genre are of fundamental importance, found these assaults both trivial and offensive. He excoriated the activity of the Futurists as *ōyinbazut‘iwn gelaruesti tačarum* (“tomfoolery in the temple of fine art”) and fumed in russified Armenian at their *šarlatanut‘iwn, šantaž* (“charlatanry and blackmail”) in an article in *Gelaruest* (“Fine Art”) in 1916 that Beledian has cited. The official doctrine of Socialist Realism, with its stress on clarity and realism, and its contempt for “formalism” (art for art’s sake, as it were), was to embrace Levonian and Tumanian, not by any fault of their own, and to celebrate the epic and balladic recitations of unlettered bards “from the people”. And Stalinism consigned Kara Darviš and his circle to the dustbin of history— some of them, to the literal concentration camp dust (Rus. *lagernaya pyl’*) of the Gulag.

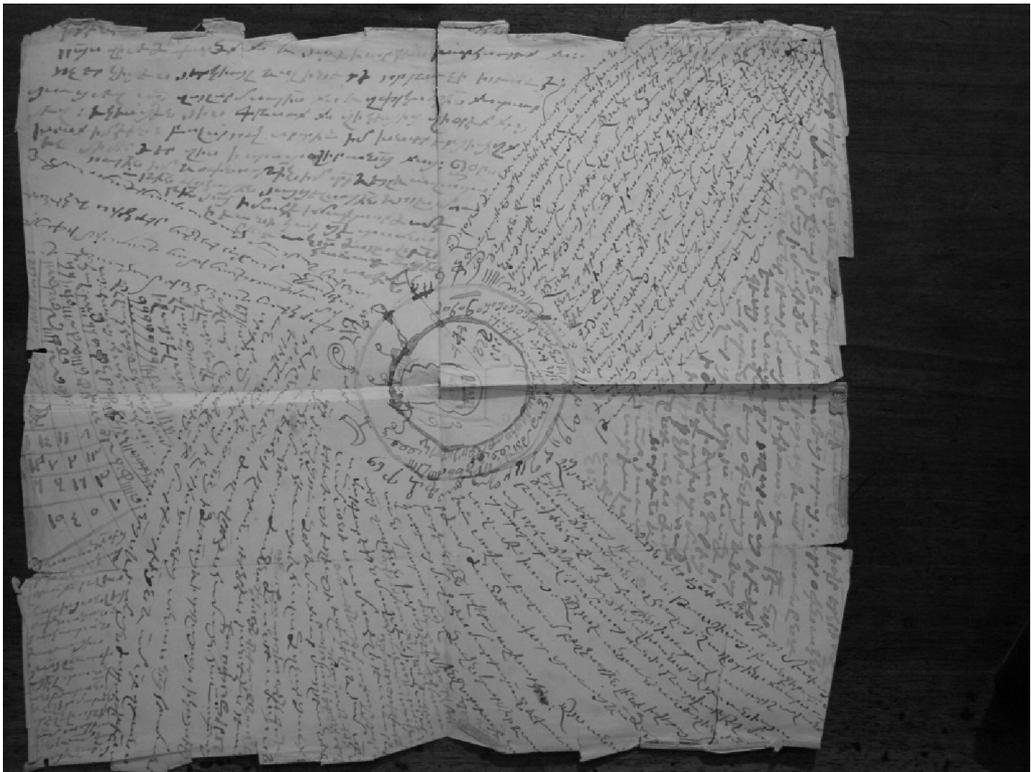
Kara Darviš wrote his Futurist poem *Šrēš-blur* (“Asphodel Hill”) in 1914: it is translated an annotated here as an appendix here, and the text is provided in the illustrations. His novel *Keank‘i jutakā* (“The Violin of Life”), 1917, which is in a conventional Eastern Armenian, attracted no attention (perhaps not surprising, considering recent events, including a world war, two revolutions in Russia, and the Armenian Genocide two years before the latter). It deals with a lonely, middle-aged Armenian broken by family bereavement and leading a weary life, whose spirits and neglected, decrepit body revive when he meets a beautiful Russian woman. Free love was very much a part of the Futurist program; but Beledian is probably right in his assertion that the Armenian writer here was inspired more by Mikhail Artsybashev’s softly pornographic novel *Sanin* (1907)— the *Fanny Hill* or *Lady Chatterley’s Lover* of its day— than by more sophisticated avant-garde works.¹¹ Kara Darviš welcomed the Russian Revolution for its erotic as well as social and economic possibilities,

¹¹ This is not to downplay the nearly forgotten Russian sexual revolution of the time (overshadowed by subsequent Stalinist puritanism), that gave us Mikhail Kuzmin’s gay novel *Kryl’ya* (“Wings”), Nabokov *père*’s legislative project to decriminalize homosexuality, and Nijinsky.

thinking it was to lead the ship of humanity (on which, you recall, we had just made 19th-century Russian literature walk the plank) to dock at a *siroy nawahangist*, a “safe haven of love”. In a lecture of 1918 or 1919 entitled “Prologue”, he writes, “A great energy is acting, a great forward push is emerging and the new man, the man of the great force of thought and struggle, is being born. I side with the conviction that futurism is advancing and expanding among oppressed peoples, be that oppression moral or economic”.

Georgia did not unite, though, in a happy conjugal embrace with Soviet Russia, at least not at first. It declared independence as a socialist/nationalist republic ruled by the Mensheviks, ideological opponents of Lenin; so for a time Tiflis became a safe haven indeed for writers and artists who found Lenin’s red terror something less than a love-fest. Kara Darviš was a habitu  of the short-lived Fantastic Little Tavern, where he recited his poems and mixed with Futurists and other artists, socialites, and eccentrics, most of whom had fled the Bolsheviks. The poet wrote declamatory verses at once boastful and meek— he was, after all, a *dervish*— and these typify his recitations at the crowded tavern, to a friendly and appreciative audience. In his poem of 14 May 1921 “Who is the hero?” Kara Darviš declares, “The hero is the one who shatters human law and tramples it underfoot, who converses with the stars and champions their law; who goes out into the street naked and crazy and outside the crowd, treading underfoot the clothing of law and order men have worn for a thousand years. The anarchic, lawless, mad man: that is the hero”.

There is something of Nietzsche’s * bermensch*, his Superman Zarathustra, in this, though Kara Darviš was emphatically not a Nietzschean; but what matters much more, what





is so striking and poignant, is the manner in which the Armenian poet foreshadows the tremendous first verses of Allen Ginsberg's *Howl*, the clarion call of the Beat generation that was to transform and liberate American literature and culture irreversibly and forever: "I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked... angelheaded hipsters burning for the ancient heavenly connection to

the starry dynamo in the machinery of night..." Kara Darviš' conception of Futurism is of interest in the study of the various national refractions of the movement for its critique of mainstream, "bourgeois" Armenian culture. But it has a wider and greater significance, since he proposes to undermine that sterile, hypocritical, western-oriented culture by embracing the Near Eastern music, drama, and storytelling that the Armenian masses of his day loved. In the manifesto *Arewelk'ə ibrew abiwir nor gelaruesti ew stelcagorcut'e an (Hin goynerə nor p'ayli tak)* ("The East as a source of new fine art and creativity— Old colors with a new shine", translated as an appendix here), the poet addresses the sometimes naïve, sometimes disingenuous tendency of urbanized, sophisticated Armenians slavishly to ape the arts, letters, and fashions of the West and to deride the local, popular culture of the lower classes, with its Armenian, Iranian, and Turco-Tatar roots. He repeatedly praises the popular Azeri romantic operetta *Arshin Mal Alan*, which Armenians everywhere adored (Western and Eastern Armenian translations were printed; and the sheet music was published in faraway America, too), but which official high culture disdained. In this analysis of a civilizational inferiority complex internalized by the East, he anticipates the similar analyses of the polemical works *Gharbzadegī* (Persian, "Stricken by the west", 1962), by the Iranian educator Jalāl Āl-e Aḥmad (1923-1969); and the controversial polemic *Orientalism*, by Edward Said.¹²

The poems of Kara Darwiš composed in standard Eastern Armenian, with their generous, oceanic, fraternally loving egotism, recall Whitman (whom the Armenian poet knew) and Blake before him (whom he almost certainly did not); and his aphorisms are suffused with the spirit of Nietzsche's *The Joyful Wisdom* and Zarathustra. The poems that experiment with nonsense words and diverse typographies, which, as noted, he began writing the year Marinetti visited Moscow and Russian Futurists visited Tiflis, were inspired

¹² It has become *de rigueur* in departments of Near Eastern studies to pay homage to the late Prof. Said, but his book is disingenuous. It purports to present the Arabs as hapless victims of an imperialist Western project, supported by academics specializing in the study of the Middle East and Islam. But what he carefully neglected to mention was that in the 19th and early 20th century a powerful empire, Ottoman Turkey, not any Arab polity, was the political player in the region. He ignores also the mass murder of Armenian and other Christians by that Islamic state in the name of Islam, which properly outraged the conscience of the civilized world.

by *zaum*’, the “transrational” language of Khlebnikov and other poets and writers. The latter drew upon the fanciful sound combinations, glossolalia, folk spells against mermaids (*rusalki*), and the secret language of sectarians such as the Flagellants. Accordingly, Kara Darviš tapped the sources and resources of his own, ancient language— of Armenian mythology and oral epic preserved in the writings of the Classical historian Movsēs Xorenac‘i, and the cadences, images, and sound patterns of Armenian incantations. He also drank of the neo-pagan springs of contemporary Western Armenian literature, especially the *Het‘anos erger* (“Heathen Songs”) of Daniel Varuzhan, who was murdered in 1915 by the Turks. His work inspired, in turn, the younger Soviet Armenian poet Yeghishe Charents, who became acquainted with him in Tiflis.

Kara Darviš was not content merely to write poems in non-traditional form; he altered to his vision of a future art their type of production and distribution, printing them on postcards and selling them in front of the cinema and opera houses of Tiflis. The poet’s friend Kostan Zarian describes the spectacle in his novel *Anc‘ordā ew ir čamban* (“The passerby and his road”): “Kara Darviš is selling his poems and postcards¹³ outside the doors of a big movie theater. Kara [*sic!* The word is an epithet, not a first name] is a unique phenomenon in our literature: a hero, and in any case a kind of rebel. He is a man standing outside the realm of social prejudice, devoid neither of talent nor of general education. The Armenian merchant, the fossilized Armenian schoolmaster, and the Armenian literati of the Caucasus, slithering from table to table in clubs and salivating, look upon him with scorn and ridicule. But he is the hero. He is the real successor to the dervishes and bards. He preserves the honor of a poet. He is our conscience”.¹⁴

After the October Revolution many Russian avant-garde writers and painters emigrated, some settling for a time in Tiflis. I have noted the debt of Armenians to the Russian avant-garde, but the Russians in the Transcaucasus learned something from their hosts, too. Vasilii Kamensky’s Futurist sketch map of the city, which he styles a “poem in reinforced concrete” (his famous sketch of the Sun, discussed in the Excursus on visual language here, bears the same title), notes the location of favorite hangouts, and at the foot

¹³ Literally, *bac‘ namakner* “open letters”, a calque on the Russian *otkrytoye pis‘mo*; the latter is abbreviated with a diminutive ending to *otkrytka*, and Arm. follows suit with *bac‘ik*.

¹⁴ *Erker* (“Works”), Ant‘ilias (Antelias, Lebanon), 1975: 94), cit. by Beledian (2009: 196, 273). One might adumbrate here a vexing question. A man proclaimed the conscience of Armenian literature might have been expected to speak, no, scream, about the genocidal murder of the Armenians of the Ottoman Empire, taking place just across the border. The massacres of 1894-1896 were alive in memory and might have alerted public attention to this second, incomparably greater disaster. The events of 1915 and after were well known: the mass killings and deportations were the subject of British parliamentary inquiries and made the front pages of the world’s papers, including *The New York Times* and *The Boston Globe*. Kara Darviš not only read the poems of Daniel Varuzhan— one of the first victims— he even used Western Armenian in writing a line in homage to him. Armenians had organized a volunteer corps in the Russian army to assist their compatriots; and refugees from Van and elsewhere were flooding into Russian Armenia. Even so, why did not the Armenian writers of Tiflis and elsewhere in the Russian Empire react and respond commensurately to the greatest catastrophe in Armenian history? Surely they had enough to occupy their attention; perhaps, too, their minds simply could not comprehend the scale of events that were still unfolding. Did the more banal human qualities of indifference to the suffering of others, a lack of empathy, play a part?

of the drawing is a transliteration into Russian of the Armenian word *erjankut'wn*, “happiness”.¹⁵ So Russians and Armenian mixed and there seems to have been some linguistic interchange— not just Caucasian peoples learning and using the language of the Imperial ruler, but Russians taking a keen interest in the ancient cultures of their hosts.¹⁶ The Russian friends of Kara Darviš published an anthology of his lyric poems and short stories in Russian translation, *Pesni buntuyushchago tela* (“Songs of a rebellious body”) at Tiflis in 1918. (No Futurist compositions are included.) The book is a paperback brochure of mimeographed typescript: the typeset cover has a cameo photograph of the poet. It bears no fewer than four prefaces by the poet himself:

“(1) TO MAN. With a torch kindled in my soul and a smile of love on my lips I come to thee, a poor, broken, spat-upon man.

KARA-DARVISH, June 1918.

(2) TO THE PRESENT ANTHOLOGY.

The present anthology has been translated with my assistance in the form of a literal rendering into Russian of my novellas/songs. My translator-friends have expended every effort to depict the visage of the poet in its full convexity, warming their labor with great love and tenderness. It remains to me only to thank them from my soul, from my burning heart, for the opportunity to make my few works accessible to the wide Russian reading public. In the near future I hope to publish in Russian translation my longer works, as well.

KARA-DARVISH, May 1918.

(3) DEDICATED

¹⁵ The map/poem is illustrated here; and see Rowell/Wye (eds.) (2002: 108 pl). The four inscriptions read: *Gruziya*= *Salami artvepe*/ *Armeniya*= *erdzhankutyun*/ *Persiya*= *Ay choban koyun*/ *Rossiya*= *Saryn' na kitku* “Georgia= greetings (next word unintelligible)/Armenia= happiness/ Persia= Hey, shepherd, sheep!/ Russia= Crew to the prow” (a rallying cry of river bandits on the Volga).

¹⁶ The itinerary of emigration ultimately took many from there to the Georgian port of Batum(i), thence to Turkey or Greece and the penury and insecurity of exile in Europe and the Americas. The hero of the novel *Nawə leran vray* (“The Ship upon the Mountain”) by the Armenian writer Kostan Zarian, a friend of Kara Darviš, is Herian, a sea captain based in Batum. Chapter Nine of the novel is dedicated to Kara Darviš, his café, and his friends: it is translated as an appendix here. The author evokes the dire conditions of the refugees from civil war and Red terror. One of the more curious personalities and odder literary figures to pass through Batum at the time was the Russian-Jewish writer Lev Nussimbaum, born to a rich family of Baku oilmen in 1905. His family reached the port, which his biographer calls “a kind of Czarist Casablanca— the bottleneck for all those fleeing west”, in 1920 and were able to purchase Georgian passports and depart for Constantinople (see Reiss 2005: 100.) Nussimbaum converted to Islam and under the pseudonym Kurban Said published in German *Ali and Nino*, the love story of an aristocratic Azeri boy and a tender Georgian maiden caught up in the whirlwinds of war and relentlessly pursued by an evil, lascivious old Armenian named Nakhararian with a big black powerful car. (*Naxarar*, the ancient Parthian term for a local hereditary dynast, now means “government minister”.) Under the pen name Essad Bey, Nussimbaum authored a pioneering biography of Stalin. Though pursued by Azeri Nazi sympathizers anxious to expose him as Jew, he managed to die peacefully in wartime Fascist Italy. In his anxiety to conceal his origins, Nussimbaum can be compared in some ways to the Armenian Imaginist Alexander Kusikov.

to the friend about whom I dreamed and in whom I was ever disillusioned.

If the entire world takes up arms against my words, thoughts, and feelings, you, my friend, will be standing to the side, you will understand me, you will come up to me, and will give me your hand.

KARA-DARVISH.

(4) Whom I love.

I love those whose soul is like a shoreless sea and whose conscience rings like a silver bell.

KARA-DARVISH”.

The poems in the book deal with themes of voluptuousness and love, for the most part, in a not particularly enviable style one might characterize as *fin de siècle* Orientalizing Symbolist-lite. For instance, on p. 48: “I became weak, and wordless, and without a moan/ I instantly awoke. The silence, pitch black./That spellbinding lass from the land of the Pharaohs/ Veiled herself with murk from stares...” No luck for peeping toms in the land of the Pyramids. On p. 55, a lily-bodied hetaera sprawls invitingly on a Khorasan carpet: one prefers the iterations of Varuzhan and Medzarents, where she is at least dancing. The prose pieces are eminently forgettable as well: One story introduces a forest nymph who strips down for a dip in the sea in the buff. Then she dries herself off, heads back to the woods, and the sun smiles at her. In another, a man wandering in the desert dreams, plausibly, of water; then he sees a goddess standing on a mountain and acknowledges her as his Ideal. He continues on his thirsty way. A third opens on the disturbing scene of people hauling crosses up to Golgotha; but the reader’s anxiety is assuaged by the assurance that they are all brothers, helping each other. (But then, to do what?) The book does contain translations, by Tatiana Vechorka, of the important poems “Who I Am” and “The Cup of Life”; mostly it testifies to the esteem of the poet’s Russian-speaking friends and their readiness to help his poems reach an audience beyond readers of Armenian.

These included the Russian Futurist Alexei Kruchënykh (1886-1968), who lived from early 1918 to the end of 1919 at Tiflis in the family home of his fellow Futurist Il’ya Zdanevich (1894-1975), a permanent denizen of the city. Together with the writer Igor’ Terent’ev they opened in Nov. 1918 the *Fantasticheskii kabachëk* (“Fantastic Little Tavern”), which became a meeting place for the Russian, Georgian, and Armenian “Syndicate of Futurists”, of which Kara Darviš was a founding member, till it closed its doors in July of the following year. Kara Darviš published his cycle *Yurut’k’ Ulunk’* “Incantation Beads”, including the earlier *Šreš blur* “Asphodel Hill”, in an anthology dedicated by the habitués of the tavern to the beautiful dancer Sofia Georgievna Mel’nikova (1890-1980), the charmed center of their circle. It includes poems by Vechorka, one of the

translators in *Songs of a Rebellious Body*.¹⁷ The Georgian poet Grigorii Robakidze, whose poems appear in the anthology, described the place: (Compton 1992: 44).

“Tiflis has become a fantastic city. A fantastic city needed a fantastic corner, and on one fine day, at No. 12 Rustaveli, in the courtyard, poets and artists opened a Fantastic Tavern which consisted of a small room, meant for ten to fifteen, but which, by some miracle, had about fifty people in it, more women than men. Phantasmagorias decorated the walls of the room. Virtually every evening the tavern was open, and poets and artists read their poems and lectures”.

One visitor to the tavern, for instance, was the famed hostess and socialite Vera Sudeikina-Stravinskaya, whose family arrived in Tiflis in April 1919 and stayed there six months. Her album includes entries by numerous painters and writers including Il’ya Zdanevich and the poet Osip Mandelstam, who translated a poem by Kara Darviš (dedicated to Robakidze) into Russian (Bowlt 1995: xix-xxi). The writer Konstantin Paustovsky (1892-1968) met the Zdanevich family during his stay in Tiflis, in 1923, and mentions in his memoirs a book they had entitled *Tsveti, poeziya sukina doch’* (perhaps best rendered now, with apologies to the gentle reader, as “Flower, O poetry, you fuckin’ bitch”). It was printed in various typefaces, and “between individual words were inserted various lines, rows of dots, clefs, letters from the Armenian, Georgian, and Arabic alphabets, musical notes...”¹⁸ It seems likely Kara Darviš had a hand in preparation of the text. It is noteworthy that there is an element of musical notation: the variations in size and position of letters in Futurist publications suggest a musical score, so that one might attempt a tonal performance of them; and Kara Darviš refers often in his poems to music.¹⁹

The greatest and most important of the Armenian poets Kara Darviš knew in Tiflis was, as noted, the great Yeghishe Charents (1897-1937). The latter was a protean figure who, it can fairly be said, mastered and perfected every poetic style known in Armenian. He wrote poems in the styles of Symbolism and decadence in his early years, then turning to the stridently proletarian verse of the great bard of the Revolution, Mayakovsky (who was born in Georgia, and who in 1914 sketched a portrait of Kara Darviš, illustrated here). In 1920, in the midst of revolution and chaos, Charents wrote his *Talaran* (“Song book”), a cycle of

¹⁷ The volume, entitled *Sofii Georgievne Mel’nikovoi, Fantasticheskii kabachëk, Tiflis, 1917 1918 1919* (“To Sofia Georgievna Mel’nikova, Fantastic Little Tavern, Tiflis, 1917 1918 1919”), was published in Sept. 1919 in an edition of 180 copies and included poems by Russian, Armenian, and Georgian Futurists and illustrations by Natalia Goncharova, Alexander Bazhbeuk-Melikov, Lado Gudiashvili, and others. It was reprinted in 2012 by the Georgii Leonidze State Museum of Georgian Literature, Tbilisi. All the poems by Kara Darviš printed in the volume are illustrated, translated, and annotated here.

¹⁸ *Povest’ o žizni* (“A tale about life”), cited by Janecek (1984: 183).

¹⁹ The Russian Constructivist A. Chicherin (Zelinskij/Čičerin 1924) in his “Mena vsej” (“Change of All”), introduces a novel form of musical notation that breaks with unidirectional straight lines (see Janecek 1984: 197 fig. 160). It is noteworthy that there is an Armenian connection to later experiments of this kind in the west. “Aria”, written by John Cage in 1960 for a singer named Ms. Berberian, has a score consisting of drawings of lines in black ink, accompanied by blotches of various colors and the words HAMPART-ZOUM (W. Arm. for *Hambarjum*, “Ascension”, used as a man’s name), DIROUHI (W. Arm. for *Tiruhi*, the fem. of *Tēr* “Lord”, used as a woman’s name), DI QUESTA TERRA (Italian, “of this earth”), NAPRASNO (Russian, “in vain”), CONSCIENCE ET (French, “conscience and”), and A-RISE! (English): see Sauer (2009: 44).

lyrics in the style of Sayat' Nova, in a very clear and limpid Eastern Armenian. For a time he associated with the Imaginist school in Moscow, that included the great Sergei Esenin—the Rimbaud-like bad boy of Russian poetic legend— and the curiously furtive, russified Armenian poet, Alexander Kusikov.²⁰ Charents was to experiment with, then disavow Futurism when it fell out of favor, as he became a leading figure of the new Soviet Armenian literary establishment. But he mentions in a letter of 18 March 1934, three years before his arrest and death, that he had met Vahan Terean (Terian), the Armenian Symbolist poet, at the *Chashka chayu* (“Cup of Tea”) in Tiflis, back in the days of the Revolution. Kara Darviš, whom he calls “the only Armenian writer whom I knew personally at that time”, was there. Since there were plenty of others, the comment suggests that the Futurist poet stood out among them and that Charents sought his company and held him in high esteem, even though he was to condemn him a few years later (Č'arenc' 1967: vol. 6: 480).

In 1921, with the Communist annexation of Georgia, Kara Darviš gamely attempted to adapt to the new order, hoping to find a niche of acceptance. He began writing on literature and theater for the paper *Karmir Astl* (“Red Star”); Osip Mandelstam, who was passing through Tiflis, translated his poem *Parə leran vray* (“The Dance on the Mountain”) into Russian that year. The Soviet Union was established in 1922; and in 1923, as a Soviet literary and cultural policy began to take shape, the Soviet Armenian press commenced attacks on the Futurists. On 15 November the Armenian House of Culture at Tiflis held a full-court “literary trial” of Kara Darviš, who was condemned in a seven-point verdict. Charents, Gevorg Abov, and Azat Vshtuni, a self-appointed triumvirate of official taste, declared that Futurism had no place in Armenian culture. But by the late 1930s, it was to have no place for them, either. In the twilight years of his life, Kara Darviš wrote occasionally for *Mardakoč'* (“The Call to Battle”, Tiflis) and *Hayastan* (“Armenia”, Erevan) till 1927. In his last months he was shuttling back and forth between Erevan and Tiflis in an unresolved dispute about his pension. One of his last poems is the wistful gaze of an old man back into the past, not forward. He saw only death ahead, and perhaps he understood also that Armenia had been robbed of its future. “Again my heart thirsts/ For its vernal spate of health;/ Again summer's the embrace/ Of the giving body of a girl./ Come come do not forget/ That in Apollo's might arms/ Great power from the past is yet./ My heart pounds again/ Like the hammer on the anvil/ And garlands of sparks/ Light up the black of night./ ... Steamy summer heat/ Comes like a faraway cry/ And with a fevered heart/ I just want tea with lemon” (Pələtean 2009: 268).

He died 16 December 1930 and was buried in the Armenian cemetery of Xoĵavank'. Two lines from his poem *Ov em es*, “Who am I” are engraved on his tombstone: *Es hamašxarhayin k'alak'ac'i em,/ Ašxarhn ē im hayrenik'ə* (“I am a cosmopolitan citizen/ And the world is my fatherland”) (Beledian 1992: 39-53)²¹

²⁰ On Kusikov, see Russell (2014).

²¹ On the response to the criticism of *Eruand Gōš* see Beledian (2009: 200); on “Who is the hero?” (200: 251). Beledian is the principal scholar, theorist, and critic of Armenian literature, particularly of the modern period, in France; and the groundbreaking archival work on Kara Darviš is his. I have widened the scope of analysis somewhat to understand the poet's work in a philological manner, examining his use of language

So, Kara Darviš was the great Armenian Futurist. His career is testimony to the tragic oblivion to which historical circumstances have condemned Armenian innovators in art and thought whose contributions might otherwise have nourished the Near East and the world and advanced human progress. Had the Genocide not happened, had the October Revolution not degenerated into a sanguinary tyranny, there might have been a Europe without Hitler and a Near East without Hezbollah and Hamas. Instead, the cultures of the East might have joined as equals, not as antiquarian curiosities, the great stream of world thought. But the life of Kara Darviš is testimony, too, to the speed at which world culture reached distant Armenia in times when to be a Futurist meant to be hopeful rather than apprehensive, and to the astonishing receptivity of Armenians to innovation when their conditions permitted. One might add to the valediction of his epitaph the letter, cited in an appendix here, that another great Armenian eccentric, William Saroyan, addressed posthumously to Charents. In the end, Charents and Kara Darviš alike said no to power and did not betray their muse and their inner liberty.

In his 1939 obituary article on Khodasevich, Vladimir Nabokov wrote that the personal loss was unendurable, so let us turn to the poems. Let us turn here to the texts of the manifestos, the literary evocations of that nearly forgotten time, and listen to their lost hopes, evanescent dreams, and their resurrected music.

APPENDICES

1. Kara Darviš, *Bac'ikner ew antipner, aforizmner* ("Postcards and unpublished [poems], aphorisms", *Kam, handēs verlučakan* ("Kam, an analytical journal") 6, Los Angeles, 2005, pp. 209-234. The aphorisms were selected by the editors from a total of 800; I have made a further selection here.

(210) Ov em es, "Who am I?" from the cycle "Towards new heights".

I am a crazy-minded dreamer— the stars and the moon are my dream.

I am a solid man of the earth— the earth and nature are my roots.

I am a wakeful guardian— the alert observer of all values.

I am a cosmopolitan citizen— the world is my fatherland.

I am a man, and Man is my comrade and compatriot.

I am a satrap and tyrant— the executioner of all impostors and Pharisees.

and of ancient Armenian sources; and I have expanded the multi-cultural and historical context considerably. None of the poet's work itself has been translated into English hitherto; so I have endeavored to present a representative sample.

I am a slave, a lamb, a dove, and a child—

I am the servant of all the righteous and the truth-sayers, the doer of their will.

I am a fierce, proud Scythian²²— I am the first Armenian who loves the Armenian people as forty thousand brave and manly brothers.²³

I am a Bolshevik— I am a democrat, a socialist, to the tips of the hairs on my head.

I am an anarchist— to everything petrified I am death, thunder, and lightning.

I am a maximalist— I break, tear up by the root all that is rotten, old, and stale.

I am a Futurist— fiercely proud smasher of idols, the vandal who topples venerable statues from their heavy pedestals and shatters them.

I am a mad lover— I place the stamp of fiery kisses on a lovely woman's bosom and with wild arms grip her strongly in my stormy and lustful embrace.

I am everything and nothing.

I am Kara Darwiš.

* * *

The Cup of Life [Kenac' bažakə]

Let the dead bury the dead.

—*The Gospel*

²² The word used here is *ask'anaz*, from Biblical Hebrew Aškenaz, the name of one of the sons of Japheth in Genesis. The -n- might have been an early scribal error for -u-, from a form like *išguza*, i.e., Scythian. The Armenians numbered among their ancestors Paroyr Skayordi, i.e., Partatua the son of the Scythian, mentioned by Movsēs Xorenac'i in his genealogy of the nation; and in heroic epic legend king Artasēs (Artaxias) married the Alan princess Sat'inik, i.e., Satana, the mythical progenetrix of the Narts (see J.R. Russell, "Argawan: The Indo-European Memory of the Caucasus", *Journal of Armenian Studies* VIII.2, Fall 2006 [2007], pp. 110-147). These were the epic heroes of the Ossetes, or Alans, a North Iranian people related to the Scythians. Alexander Blok thought his fellow Russians *Skify*, Scythians; and the Polish nobility also laid romantic claims to descent from the Sarmatians, also related to the Scythians. The *locus classicus* for the Scythians is the *Histories* of Herodotus; and it is no mystery why poets advocating atavism and a return to "nature" would have sought origins for their nations in the hard-riding tribes of the Eurasian steppes. A modern British poet put it best in his quatrain "Hedonism": "After the Scythians, how advance/ In the pursuit of happiness?! They went around in leather pants,/ And every night smoked cannabis" (Gunn 2000: 42)

²³ Beledian (2009: 277), notes that the original version read, *Es dašnakc'akan em*, "I am a Dashnak". The Armenian Revolutionary Federation (*Hay helap'oxakan dašnakc'ut'awn*) is a nationalist political party that dominated the first Republic of Armenia but was driven into exile after the Communist takeover; despite its socialist beginnings it subsequently adopted a stridently anti-Soviet line and in the 1930s and 40s some of its members, particularly in Europe, were associated with fascism and nazism.

I am a hero at the wedding feast of life.

I am a deserter from the war waged by barbaric, patriotic bandits.

I am a citizen of the democracy of the spirit [ogu hasarakapetut'ean].

The demonic cackle of ridicule on my quivering lips is for you, you citizens fattened on law and order.

And I pass through the dark, cloudy tumult of the avenues of great cities, fully armed with the shield of the spirit.

Let the sky thunder— let fire and lightning flash and crash down on my bare head. Let the naked sword glint over my breast.

Let the slippery noose of the gallows loop and tighten at my throat— my body is weak, my spirit is strong, free, bold, soaring over the plains of an untimely death.²⁴

My spirit is an eagle's strong pinions soaring, coursing high above stupefied, slaughtered skulls.

Howl of hatred and scorn— and a leap, a mighty leap up the dizzying mountain of skulls,

The goblet for a toast to life in my hand— dedication, song, and dance, demonic wedding...

Sing, poet! The world is a graveyard.

And let the crystalline tears of repentance stream down and pour from sockets of the skulls of the stupefied victims.

That is one peaceful cemetery, that world.

It is night. The giant sphere of the Moon swims across the sky, its silver layers gleaming down upon me, the mad lover, standing over the vast grave pit of skulls with the cup of life foaming in my hand.

That is the monument to the dawning future [fut'ur]²⁵ life.

It is the road to new ascents to new heights.

²⁴ This line anticipates, and probably partly inspired, the poem by Eghishe Charents, *Mahvan tesil*, "Vision of death" (1920), in which the poet sees a gallows in Erevan, describes with horror the noose, and asks to be hanged as the ransom for his people. Charents met and conversed with Kara Darwiš in Tiflis; his memoir of the encounter is cited here.

²⁵ Although Russians and Armenians borrowed from Marinetti's Italian the name of their movement as *Futurizm*, Russians invented for themselves also a Slavic designation *budetyane*, "it-will-be-ers"; and Armenian scholarship calls Futurism *apagayapaštut'awn*, lit. "worship of what comes after", Kara Darwiš here seems to emphasize that the movement with the name Futurism is the future itself.

And howl, and cymbal and castanet,²⁶ and violin, and lyre, and drum, and celebration, and feast...

Gods, hear my prayer— the melody of my lips. Receive my offering, and from bygone centuries, from beneath ruins, raise the golden sunbursts of your heads.

I come from the pagan temples, and Nisibis is my fatherland.²⁷

Sound the trumpets, strike drums and shake the castanets: life's bridegroom comes, holding the bride of the new life by her hands— the mad lover comes, with the cup of life in his hands.

The road!

The hero of the new life comes, riding his victory chariot, bearing an invitation to the new life.

Sound the trumpets, blast the horns.

Roses, flowers, laurels: scatter them, and plant them.

The conquering hero comes.

Sound the trumpets, strike the strings of the lyre!

10 May 1918

Tiflis

* * *

²⁶ *Ew mrmunĵ, ew cnclay, ew bambir, ew ĵut'ak...* Kara Darwiš stresses variously the musical signature of his poetry and his vision. The poem “Incantation Beads” plays upon the alliterative quality of Arm. *tsntsgĥá*, “cymbal”; and the poet’s novel about a desiccated man’s awakening to sexual passion and health is entitled *Keank’i ĵut’akə*, “The Violin of Life”. And at the beginning of the poem “Vision of death” by Charents noted above, which these verses might have inspired, the poet’s vexed heart is described as the strained chord of a *t’avjutak*, a viola. In Kara Darwiš’ story *P’ošotuac ĵut’akə* (“The dust-caked violin”), published in *Surhandak*, Tiflis, 25 March 1912, a mysterious violinist named Kara from the legendary medieval metropolis of Ani travels to Crimea (whither many Armenians had fled following the fall of the city to the Seljuk Turks in the 11th century) and gives his instrument to a youth who endows it with new life.

²⁷ *Baginneru mējēn ku gam— Mcbinn ē hayrenik’s*. The line is, markedly, in Western Armenian, and refers to the cycle *Het’anos erger* (“Heathen songs”) and the long poem *Harčə* (“The Concubine”), by the W. Arm. poet Daniel Varuzhan, whose work Kara Darwiš esteemed. Nisibis (present-day Nusaybin) was an ancient center of Syriac Christianity on the southern borders of historical Armenia. Kara Darwiš wrote of Varuzhan, “And when your monument is erected on the future plaza of Armenian creative thought, I, standing in the front ranks, will lug on my shoulders your bronze statue towards the Nisibis of the heathen world that you sang of and loved” (cited by Beledian 2009: 280-281).

Untitled

Where are you, O man? I celebrate you.

I see a king, a nobleman, a soldier, a worker.

I don't see you, O man— you're hidden away in the darkness, extinguished and unseen.

You are a burnt out candle, a dying fire, a wilted flower.

I pass through the misty, beclouded streets wrapped in dark fog:

You stare, emaciated, draped in rags, forgotten by all,

And lament your lot, lamenting and cursing the infidel world.

I approach you and clasp your chilled and desiccated hand

And with fiery lips and hot breath I kiss your bony hand.

I hear your strangled cry— it is your soul, shattered and broken, ringing.

That is a man speaking, protesting, and opposite him tramp soldiers with bayonets shining at their shoulders,

Singing a song of pride and brotherhood, fiery-red banners snapping,

But you, O man, where are you, I'm searching for you.

You're in tatters, you're under the bayonets, you're under the imperial purple, you're a worker, you're a nobleman.

I'm looking for you, O man— you're not there.

I looked for you and found you murdered, shattered, wasted, frozen, fallen before the powers that rule this world, your hand stretched out.

I have no money or wealth— I have nothing— I have a warm kiss, brotherly, fiery— I give you that.

Don't despair, you're not alone, I'm a man, I'm with you, let that kiss enflame the dying fire of your heart and inspire you with hope.

Do not despair!

(n.d.)

* * *

(227 f.) **Selected aphorisms:****Everything (*Amēn ban*)**

1. *People, I want very little from you. Just a little bit of freedom.*
2. *I'm weak because I don't understand you; I'm strong because you don't understand me.*
3. *Children are wise; big people are stupid, and those who strive to follow and resemble them are stupider still.*
4. *Everything that comes out of me is valuable and true; everything that comes, not from me, but from others, is false and fake.*
5. *You want happiness for man? Strip him naked and let him loose on the earth.*
6. *Look at life with the eyes of Adam and let your sole property be the fig leaf, and you'll be happy.*
7. *The freest man is the one who has nothing and knows nothing.*
8. *Even the lion lowers his head before the sun.*
9. *The world was created for me and I am lord in it.*
10. *Revolution at its high point of fever is a prayer for the pure and the noble, but sexual sadism is for lewd and repulsive cowards.*
11. *Go, don't stand still, even if you are about to make a mistake.*
12. *The strong one gets up last; the weak one's the first to jump.*
13. *Real creativity justifies everyone: king, slave, pauper, rich man, martyr, criminal, the talented and the dullard, everyone.*
14. *Be awake, that you be a keen sword.*
15. *Write in such a way that your every line is worth a chunk of your life.*
16. *Ink is the sea out of which, like nymphs, my thoughts are born and emerge.*
17. *If even a drop of ink remain at the tip of your pen, don't let it dry up— write! So that the reader may bless and remember you.*
18. *Stay awake, so that life around you will not slumber.*

* * *

2. Kara Darwiš, *Arewelk'ə ibrew albiwr nor gelaruesti ew stelcagorcut'ean* (*Hin goynerə nor p'ayli tak*) ("The East as a source of new fine art and creativity— Old colors with a new shine"), reprinted in *Kayk' Literary yearbook 3*, Paris, 1993, pp. 113-120.

Creation is life's greatest joy. Just as day wakes with the early morning, the dawning of the sun, so can the life of a man, an individual, a whole people, awaken, open its eyes from slumber, when it begins to create— that is, when all the strings in the soul of a man or an entire people begin to sound with a single powerful harmony, to act— in other

words, for its mind and soul to live with a strong rhythm. Mankind, you would think, has begun to wake up from its deep slumber. A new morn is dawning for mankind, when the golden rays of the rising sun illuminate the world. It is necessary to create in order to live and wake, to resound with all the strings of the soul.

Futurism has been the first and greatest stimulus of the present age: it has come to tell us that you, all of you, are poets, you are geniuses, all of you are endowed with the same energy, the same heavenly spark, and you must believe that you are the chosen of heaven—if only the conviction rest firm and steady in your hearts that you are creators of life. So, here are three men for you, sitting around and talking— and behold, they are creating a piece of life. The nations are creating big chunks of life. We too as a people are creating a big piece of life. But that piece is only one slice of the life of mankind. If you create a bad, crude, uncultivated piece, then you spoil the whole splendid edifice of man— his piece of life. Here's a building, a beautiful building, and, all of a sudden, it has shattered windows and broken ornaments. We Armenians are an ornament of the edifice of the world also. Come, let us give a marvelous shape to that ornament. Let those who view it be amazed. But to fashion this ornament, we have to do creative work. We have to start the new morn of our life with faith and hope. The individual is powerful in his creativity only when his environment is creating, when the environment in which the individual is living awakes. (114) The individual must sense the life that surrounds him and comprehend its intimacy to him so that he may do creative work, so that he may attach a new ornament to the edifice of the world, to build it higher, or to open a new window and gaze boldly through it at the new horizons unfolding before him.

The only ones who are afraid of every open window or aperture are those who are petrified on the finished and accepted edifice of the past— lest the blast of the icy wind chill and blow away their senile flesh. New, fresh thinking emerges out of new, fresh feelings and impressions; is it not the case that thought is condensed emotion? The more the feelings and impressions you carry within you are compressed, the more purely and powerfully crystalline your thought will become. Healthy thought is healthy feeling; and healthy feelings arise from healthy impressions, when you do not constrict them with your decayed conceptions, your backward and ossified traditions. Creativity cannot tolerate petrified ways of thinking or slavish subjection to ancient traditions. Futurism is the powerful force that is to whip and flog our mental life, to stir and disturb the world concealed within us, so that we can start moving, and advance. We write the way we feel and understand; and we say what is pleasant and comprehensible to us, because we ourselves in the first instance derive a great sense of fulfillment from creating rather than apishly imitating. And creativity is the greatest joy of life.

Rejoice that you may create; and create, that you may be happy, say I. And for that purpose, one must free the mind, the brain, from the iron cage of "This is impossible" and "This is unacceptable".

*Karabalakh dzan blan
Dublakh-dublakh.*

This is ridiculous to you, but I receive and feel pleasure from (115) the new feelings and emotions that speak powerfully within me. Perhaps that dublakh is obscure and unclear even to me, but the passion for searching, for creativity, and the refusal to submit to your slogan “This is impossible”, conveys me, opens me, to new creative worlds. Our brilliant Futurist poet Kořnak Yovsaržean has trodden this path, writing in his wonderful poem²⁸ “Birth pangs” [Erkunk’], Hē, ui, ut, ayē.²⁹

But in order to create one must tread known, felt, experienced paths. One’s feeling of racial identity [c’elakan ink’nazgac’um]³⁰ must take first place. I am deeply convinced that when I pronounce the word dublakh, which has never appeared in any Armenian dictionary, I place within myself a comprehension of my race, the “voice” of the blood, the “call” of the blood. I am persuaded that all my meaningless words are not to be found in any Anglo-Saxon or Latinate tongue, but perhaps my dublakh could have been a word possessing “meaning” in the mouths of Seljuks or Mongols, or of an Urartean.³¹ That is the feeling of racial identity and the familiar path of creativity. The Armenian painter has to draw his lines and daub his colors in an Armenian fashion, so that his picture will be intimately familiar; and the source of his creativity, unblemished. No Frenchman could ever paint an Armenian family, or the portrait of a woman from Akhaltsikhe,³² with the kind of taste, the way of an Armenian painter. That is because the subject the Armenian painter has selected for himself is a familiar one, and his creativity is set on a known path. The same Armenian painter, who spent his childhood in some Oshakan or Khotorjur,³³ is unable to convey the peasant of Champagne in a talented and intimate manner. Only the Frenchman can do that. Why is it that Repin and Makovsky draw their most intimate material from the life of Russia’s present or its historic past? And why is it that our Proshian or Abovian will be of no less interest to us than the cool Ibsen or the lively Rostand?³⁴ Proshian captures the

²⁸ The Russian *poema* suggests a work longer than a lyric poem or ballad and shorter than an epic, but with something of the high seriousness of the latter.

²⁹ The famous ancient Armenian poem preserved by Movsēs Xorenac’i on the birth of the god Vahagn contains numerous complex plays on *erkn*, “labor”; and one name of his temple at Aštišat, Vahevahean, suggests his worshipper might have used a ritual exclamation something like the Dionysian *evohē*, formed from a diminutive of his name. This may have inspired in part the composition of *Erkunk’*.

³⁰ Such sentiments and terms, which are properly deeply offensive to civilized people today, were part of Armenian discourse as elsewhere. In the USA the nationalist Dashnak party controlled a *C’elakrōn* (pron. Tseghagron), “Race Worship” society through the 1930s. Sometimes the intention of such terms was not racist or fascist, but often enough it was.

³¹ Akkadian Urartu, Hebrew Ararat: the name of the kingdom in the Armenian highlands whose non-Indo-European language predates the attestation of Armenian (an individual branch of Indo-European related to proto-Greek and Phrygian) in the region. The Seljuk Turks conquered most of Armenia late in the 11th century; the Mongols, early in the 13th century.

³² This is the name of an Armenian-speaking district now in the Republic of Georgia.

³³ The town of Ōšakan, in the Republic of Armenia, is the burial place of St. Mesrop Maštoc’, who invented the Armenian alphabet at the beginning of the fifth century; Xotorjur, a mountainous region in Western Armenia south of Pontus, was mainly Catholic before the 1915 Genocide eradicated its native population.

³⁴ Il’ya Repin (1844-1930), a Russian painter in the Romantic-realist style; the canvases of Vladimir Makovsky (1846-1920) are similar. Perč Prošean (b. Yovhannēs Tēr Ařak’elian, 1837-1907) was a realist Eastern Armenian prose writer; Xač’atur Abovian (1809-1848(?)), wrote in Eastern Armenian the first vernacular novel in the language, *Vērč’ Hayastani*, “The Wounds of Armenia”. Edmond Rostand (1868-1918) was a French neo-Romantic poet and playwright.

scent of the flowers of the familiar plain and wood, their aroma. And my loquacious Proshian is a thousand times more precious to me than the lofty Western idealist Ibsen or the genius Shakespeare.

This is where I offer my most conservative slogan. Fine art must grow and develop in a free and open context, free of absolutely all sectarian concepts and modes of understanding, and, without question, on its own native soil. It is accepted to divide and recognize men according to the label stuck on their foreheads. Once upon a time (116) Grigor Artsruni saw the salvation of the Armenian people in his journal *Mshak*,³⁵ and anybody who didn't have its label glued to his forehead was no Armenian, maybe not even a human being. The same label exists now as well. You would think people were being saved by a label, like the pairs of animals on Noah's ark, from life's universal deluge. I know some wonderfully corrupt Armenians called intellectuals who have boarded Noah's ark with a shiny brand name affixed to their foreheads and have entered the ranks of good men or holy cows. And I know wonderful, lofty men whose brows are clear as the blue sky, their hearts as open as the broad sea— but since their foreheads don't have the soap wrappers of the Baudelot or Ralle companies,³⁶ or the label of a tin sardine can, plastered to them, they have not gained admission to Noah's ark and are floundering in the worldwide flood of human stupidity and ignorance. And we, the new men, arrive like the Napoleons or Vahagns³⁷ of Armenian thought to rip those labels to shreds and to strip the confining labels from the brows of men called [illegible word in the original text], and to reveal the genuine, pure, soapy foam. Talented men cannot be confined within the limits of politics and sectarianism. They make their own talents and they discover their own world, so that we may stand, our brows unclouded, facing the dawning of the morning sun wakening our consciousness. Life will be the cause of our joys, will inspire the consciousness of the fact that it is we who are called on to enjoy this world, to become intoxicated on the gifts of the bounty of the earth and the universe. And if we want to lead healthy and happy lives, then it is necessarily by taking from the earth that which is essential to us, to all men generally, and even at the moment of death to raise the cup of life in our hands and cry out as we die the salutation "Live long!"

For all of us, for man, good and healthy nourishment is a necessity, so that we, as human beings, may be healthy and beautiful in soul and body. When healthy food enters our stomachs and we are standing close to nature we are fortunate— since we grow, since our stature is not arrested but increases, waxes greater and stronger. Our thought must grow and strengthen in the same way; our emotions, too, cannot lag behind. For thought is condensed feeling, and thought is healthy when our nerves, our feelings, are freshened by familiar, pleasant, and cheering impressions and moods. For that reason it is necessary for us, the universal masses, to have accessible and digestible fine arts and literature. That art

³⁵ The left-liberal Armenian newspaper *Mšak* ("The Cultivator") was published at Tiflis, 1872-1921, with Grigor Arcruni (1845-1892) its founding editor.

³⁶ Both are illustrated here; for a general discussion of Tsarist Russia's exquisite soap wrappers in Art Nouveau and other styles, see Anikst/Chernevich (1990: 40-43).

³⁷ Vahagn was the Armenian equivalent of Herakles in the pre-Christian era; see the note on *Erkunk'* above.

and literature which is accessible only to the chosen few (117) is private property, like a palace in the midst of myriad hovels. The masses have to turn from their huts to the palace of thought, and to do that one has to have accessible literature and art. But accessible, digestible art and literature can be achieved only in an environment that is familiar and intimate. For me, Pepo³⁸ is worth a thousand times more than the famous Hamlet or Doctor Stockmann.³⁹ Pepo is ours, it is related to us, and we understand and love it, while Hamlet and Doctor Stockmann are foreign, alien to us. The clouds massing in the mountains of Scandinavia will never be able to irrigate our plains. We are men of the East and we are accustomed to the rays of a hot sun. The pale beams of the north cannot warm us. The winds blowing out of the west cannot refresh us unless that wind comes through our familiar mountains and over our plains.

Our Proshian has his taste and aroma— in his writings I sense the taste, the smell of our wonderful grapes and peaches from the plain of Ararat; but what is there for me—and I'm not even speaking about the owner of a stall in the Armenian Bazaar or the Armenian of an Armenian Molladursun⁴⁰— in Rostand's Chanticleer or Mirabeau's Garden of Torment, where the French soul addresses me in tone alien and incomprehensible. Everything has to be natural. Let crows caw like crows, and nightingales sing their enchantments as nightingales. But woe to us, when we want to sing like nightingales if we are crows, or if we try to force a crow's squawk out of a nightingale.

Russian literature is familiar to us and we are close to Russian life, but can some Armenian Markos from Qishlaq Karapet or Molladursun understand Chekhov's humor or [Saltykov-]Shchedrin's satire? No, he cannot, not at all. He will understand Baronian's⁴¹ Baghdasar and laugh, the face of deacon Arut'ik will crease in a smile, and so will that of our stall owner in the Armenian Bazaar and that of the Armenian intellectual in his top hat. Proshians "The Moths" will move the denizen of Oshakan and the Armenian immigrant in Boston, since Armenian speech is transmitted by invisible wires, from every place to Shresh hill and the summit of Aragats, where the unwilting blossom and our familiar mandrake grow.⁴² That which is intimately familiar always smiles at us, while the unfamiliar and strange taxes our minds. Unfortunately, how many men know Ferdousi, the poet of the East, or Varuzhan, mighty and powerful in spirit?⁴³ While of course a great many know Schiller

³⁸ A play on the urban life of middle- and lower-class Tiflis Armenians of the 1870s by Gabriël Sundukean (1825-1912); Hamo Beknazaryan directed a film based on the play in 1935.

³⁹ A character in Ibsen's "Enemy of the People".

⁴⁰ A village in the Ējmiacin district of Armenia, now called Šahumyan after an Armenian hero of the October Revolution.

⁴¹ Yakob Paronean (W. Arm. Hagop Baronian), 1843-1891, an Armenian writer and playwright from Constantinople whose work satirizes the manners and personalities of the Armenians of the Ottoman capital.

⁴² *Šrēs blur* ("Asphodel Hill") is Kara Darvish's most famous Futurist poem; Mt. Aragac is the tallest peak within the present borders of Armenia, in view of the plain of Ararat.

⁴³ Abo'l Qāsem Ferdōsī (940-1020), was the author of the *Šāh-nāme* ("Book of Kings"), the national epic of Iran. Daniel Varuzhan (W. Arm. Taniel Varuzhan, b. Č'puk'k'earean, 1884-1915) was a Western Armenian poet and co-founder with Kostan Zarean (who describes an encounter with Kara Darvish in Ch. 9 of his novel "The Ship on the Mountain", partly translated here) and others of the Constantinople journal *Mehean* ("Temple"), which came out the first seven months of 1914: the outbreak of war put an end to the enterprise. Zarian was the motive force of the journal: his philosophy, an unabashedly fascist refraction of

and Byron. (118) *We always scorn the East. Aren't we always contemptuous of a Persian countryman and his creations when we see him, but even if the voice of a minstrel bard coming from the world of the smoking jacket, tuxedo, and top hat does not ring sweet in our ears, he still dazzles our eyes and our hearing throbs with the drumbeat of his talent. The toy civilization of the West...*

*We, the educated, we who are infected with the malarial jaundice of Western civilization, have learned to look with contempt upon our own culture, our art and literature, seeing a halter on the neck of every thing. Even the crow of the west seems a nightingale to us, while our peacock with crow's wings— has it not lost its European feathers? The masses are more sincere, uninfected by that malarial jaundice of European civilization. They walk by the promptings of their innards, their hearts, but for good or ill when they love something, create it, appreciate it, we have words in our dictionaries to evaluate their taste, calling their theater vulgarity,⁴⁴ defining their literature as the “immoral fare of the streets”, even though very often we, perched on the heights of our culture, buy tickets to that very vulgar theater and find pleasure and fulfillment in it. Who has not gone to see *Arshin Mal Alan*⁴⁵, and who has not taken his fill of laughter, drinking of the waters of the heart, with those wonderful Eastern melodies? The educated inrtelligentsia, its face equipped with a pharisaical mask, makes fun of the people and the theater of the masses, deriding it and its beloved *Arshin Mal Alan* as immoral.*

*But the blood of the race has something else to say, and it speaks within. The accepted cast of mind condemns because the accepted, lofty, contemporary understanding of the public is that way. But the depths of the heart laugh, delight, and bless the hand of the creative artist. *Arshin Mal Alan* is that talented written work, that flower of the plains, that fine art accessible and digestible to the understanding of the masses, of the people in common. Doesn't even *Kirakos in Molladursun* have a demand for art? And are you going to serve up *Doctor Stockmann* or *Wagner* to satisfy it? It's just the same as feeding the stomach heavy leather strips cut from old boots and expecting it to digest them. And if *Kirakos from Molladursun* or that stall owner from the *Armenian Bazaar* turns in scorn from your *Chanticleer* or *Hamlet*, embracing with open arms *Vali Ghazo*,⁴⁶ don't be surprised. He's known *Vali Ghazo* for a long time, and *Ghazo* is a talent he embraces, caresses, and honors. My *Ghazo* is much more precious to me than the Frenchman's*

Nietzschean thinking, is overtly and repulsively racist and anti-Semitic. He believed that the Armenians, an “Aryan” race, share with their blood brothers a genius for mythology, as opposed to the arid prophecy of Jewish religion. Christ supposedly overcame and destroyed the Jew in himself. The journal was dedicated to nativist and innovative currents in Armenian art, literature, and revolutionary thought. Varuzhan was arrested with other Armenian intellectuals of the capital in April 1915 at the start of the Genocide and was deported and murdered with them. Zarian survived and ended his days in Soviet Armenia. On Zarian and Varuzhan see Nichanian: (109f., 203f).

⁴⁴ Kara Darvish uses the word *balagan*, from Persian via Russian, which deprecatingly denotes street theater put on with an open wooden box for the characters, something like a Punch and Judy show.

⁴⁵ A 1913 Azeri comic opera popular with Armenians: the cover of an American-Armenian musical score of the opera published by Prof. James Mosgofian of Astoria, NY, it is reproduced here.

⁴⁶ A character in *Arshin Mal Alan*.

Mounet-Sully⁴⁷ or the German's Possart,⁴⁸ because he grew up in the sun of the East and on the East's soil. (119) Doctor Stockmann, Possart, Mounet-Sully, and Hamlet are all the same to the Armenian Krpo with his tattered trousers and hungry stomach— you might as well drape a sumptuous smoking jacket made by the Sheremetyevs⁴⁹ tailor on his bare back and stuff his starving gut with tasty sweets by Massieux. Krpo's back won't be warmed and his stomach won't be sated. The East, the East, is where the sun warms an oriental, where the breeze refreshes us. Our art and literature must be very profoundly and intimately eastern, for an oriental, so that it may occasion joy for us and be digestible and accessible to our souls and minds.

Then we will grow and flourish on our own soil and beneath the rays of our own sun, and not in a hothouse, the fire of whose furnace is stoked with coal.

Kara Darvish

1916

20 December

Tiflis

* * *

3. Kara Darviš, *Inč' ē futurizmə?* (“What is Futurism?”), Tiflis: Tparan “Ēpōxa”, Muzeiskii pereul(ok) (“Epoch” Printers, Museum Lane) No. 8, 1914.

From Sayat' Nova towards Futurism.⁵⁰ New ideas, new feelings have come to the fore in all epochs, in all nations, and chiefly in nations that have attained to high culture. The backward nations are always more conservative and are more firmly bound to ancient traditions and customs than the enlightened and civilized nations.

⁴⁷ Jean-Sully Mounet (1841-1916), a famed French actor.

⁴⁸ Ernst von Possart (1841-1921), a German actor and theater director.

⁴⁹ One of the wealthiest families of the pre-Revolutionary Russian nobility.

⁵⁰ The songs of the bard Sayat' Nova, d. 1795, which he recorded in his *davt'ar*, or notebook, in his own hand in Tatar (Azeri Turkish), Armenian, and Georgian, are considered the finest of the works of the Armenian *ashughs*. Since their publication and study by Akhverdian in the mid-19th century the fame of the poet steadily increased. In the late 1950s and early 60s Soviet Armenia celebrated the poet's bicentennial with numerous monographs, editions, and translations of his work. His dramatic life: initiatory dream, victory in competition with other singers, doomed love affair with a Georgian princess, exile to the monastery of Sanahin, and death at the hands of Turkish marauders— became the subject of the avant-garde Soviet Armenian director Sergei Parajanov's famous film *Nĕran guynə* (“The Color of Pomegranate”). The poet Paruyr Sevak (1924-1971) wrote his dissertation on Sayat' Nova. Sevak died in an automobile accident. His son, who survived the crash, has written to me that although the catastrophe was not orchestrated by the authorities, the Soviet regime had hounded the poet to his death. Parajanov was arrested and imprisoned by the Soviets on charges of homosexuality and foreign currency transactions (both criminalized by Stalin). So the 18th-century bard of Tiflis was not just a national icon, but the patron saint of freethinking Eastern Armenian artists as well. That makes the suggestion by Kara Darviš that the cult Sayat' Nova holds back artistic progress all the more delightfully scandalous.

And it is not surprising that the more ignorant, benighted, and backward a nation is, the more ferocious and fanatical it is in its conflict with new ideas, new feelings, and innovations generally.

Change in the philosophical world view of peoples, their taste, and their customary sentiments, is not affected easily: everything that is ancient, wasted, and sapped of its strength gives way in the face of a hard fight, a strenuous contest.

The desire to live and the sense of possessing existence, it would seem, endure even in abstract conceptions— for do they not spring from the realm of a man's feelings and thoughts, while thought itself is nothing if not compressed emotion?

But how impoverished and desolate life would be, were the new thoughts, new feelings from time to time not to form currents, streaming into and refreshing man's life, endowing their experiences with health.

Here are the Asiatic nations for you, immobile, lingering behind the progressive course of life. How monotonous and stagnant their life is!

It is true that amongst those who love color, perhaps, one might still find poetic motifs in a life of that kind; maybe in that sort of life, for the sake of stylization one might find elements for the display, the expression of the visage of a particular culture. But it is questionable how useful to the improvement of human life that culture is, how positive its aim, for all the great ethnographical interest its stylized forms present.

One does not have to be a prophet to resolve that question. Wherever movement and progress are absent, life is never capable of renewal, the conditions of life cannot improve, and the lot of men cannot be bettered.

In order to make the matter clearer, let us turn to examples. The backward nations are opposed to enlightenment, and so, too, to science. By science one means the kind of knowledge that sets life and its social conditions on forward-looking paths leading to progressive renewal. Science is taught in our diocesan and parish schools— but let life itself attest to what kind of science that is. It is a science imbibed by the students who go on to fill the ranks of the intelligentsia of our deacons and seminarians. There could be no better name for this than the one given by one of our newest poets: a "parochial intelligentsia".

Science, by changing the technological, external aspect of human life, transforms men's conceptions also with regard to the life they lead. Paring your fingernails and keeping your hair free of lice is a much more life-giving science than the chemistry and physics taught at an Armenian seminary. But will our educators turn their attention to such minor matters, especially those teachers draped in the toga of a German doctorate?

It is interesting to consider: Where are men more oppressed, enslaved, and subject to worse living conditions, than in the more backward nations and countries? Authentic culture and science serve above all the cause of ensuring human happiness. And all the small and large achievements that science is accomplishing and has made, serve the task and aim of situating human life in better conditions.

Most men react with displeasure or even animosity to every novelty or innovation in any sphere of life. Morality necessarily plays a great role in this.

As is well known, some of the younger representatives of the Russian Futurists, chiefly the painters, paint their own faces. That is, they paint various images (flowers, animals, and so on) on their own faces and foreheads. Youth, in the principles and faith it professes, has always been stormy and unrestrained, and always will be. One can regard this innocent behavior as mere mischief. As, indeed, the noted Futurist scholar Kulbin⁵¹ says in his lectures, that is not in the essence of Futurism and one must adopt an attitude of forgiveness to such manifestations.

But take a closer look: it's not all that true. Archaic morality slithers like a snake through the petrified concepts of mankind. Just such an intellectual and even a famous actress, face reddened by agitation as though she were in the grip of a fever, nerves taut like blue ropes on her face, set out to prove that the behavior of the Futurists— painting their faces— is morality-dissolving stupidity of the highest degree. This is not true fine art, but repulsive charlatanry, shrieked the agitated actress, evidently defending the received, recognized art of her own.

At that moment I was unable to restrain myself and said, quite simply, "So why is your own face painted and powdered?" (The lady had put on mascara.) The woman became slightly agitated, but, restraining herself, she pronounced, That is accepted. Yes. That is the very best answer I could expect: it is our morality, said I. The particular conditions and situation of life create the morality of a particular period, and that becomes the flesh and blood of the inner experiences of men. And that is the reason why when a new shift⁵² comes to the life of men, to propel forward a new movement, people are instantly nervous and are seized by the sentiment of contrariness, fearful lest their situation in life be disturbed, not wanting to turn their carefully ordered existence, customary aesthetic, and sundry other tastes topsy-turvy.

That is the situation of a way of life centuries old, a morality structured over the centuries, that protests against new ideas and innovations, occasioning psychological disturbance and distress. This inner drama tends to be especially powerful in people at a low mental level, in benighted nations at a low cultural level. As an example for you, take the patriarchal family of olden days. The parents. How many dramas do we know from that world, when a son or daughter— the children, in a word— has acted contrary to the old, traditional customs, forms, and rules. There have been tragic consequences when the son or daughter, against their parents' will, went off after a lover. Here is a frightful protest against individuality and a struggle on behalf of individuality.

Individual uniqueness: this is what both individual men and life acquire through great struggle, wresting it away from a fortified, sedentary life. A little brook with its strong push is better than a monotonous, wide-spreading, malodorous swamp. Life is thus: a little healthy, dynamic sliver of it is more life-giving than life's monotonous and wide-spreading sea, which is great in extent but shallow in depth, motionless, and stagnant.

⁵¹ Nikolai Ivanovich Kul'bin (1868-1917), a Russian painter, musician, philosopher, and scholar of the avant-garde and the fine arts.

⁵² After Arm. *hrumh*, Kara Darviš has in parentheses Russian *sdvig*. This was a watchword of Futurism that Compton (1978: 21) renders as "shift".

Even thus is morality, which has often been the cause of economic and moral collapse, furthering disintegration between two colliding conceptions, world views— old, long accepted and sanctified morality, and a new morality.

In the course of the history of diverse nations, there have been of necessity moments when there has come a mighty flood of new ideas, overcoming the entire inheritance and treasure of the earlier culture, often with the élan of a vandal smashing it to smithereens. Of course, that kind of boisterous current of new ideas can call forth great confusion and dissatisfaction, and reaction amidst the ranks of traditionalists. But the new ideas, the new concepts, as they accomplish their conquest, settle down and solidify in life, becoming the foundation stone of a new morality and a new life. The same historical phenomenon occurs in the realm of art. Innovation, the new schools of art do not easily find a place in our life, and it is only through the dark woods of persecution, under attack, that they make their way, make it through, and force back the artistic forms of an obsolete taste.

New fine art [nēō-gelaruestā], to which they assign the name Futurism, is engaged in such a battle and is passing through just such a dark wood of persecution. The opinion of the famous Russian critic and scholar of the arts, Alexander Benois,⁵³ about this artistic trend deserve the keenest attention. Here is what he writes: “I am fully convinced that the last genuine Greeks and Romans would have felt the same thing we feel now. They fell into perplexity, seeing how all the world around them was being destroyed, how underground forces were digging a grave for everything that was the most beautiful, the wisest, the most sacred.

Year by year the ardor of their anger towards these vandals waned, and from year to year their fascination with the utterly strange and alien blossoms grew. Of course the Burliuks of those days would say absurd things, but they still directed their gaze to those absurdities, for hidden beneath their surface was a great and immediate, elemental power.

Surely the Burliuks⁵⁴ of those times (the innovators) have been lost without a trace, but did they not bring us to the thing we now call Byzantine art, which it is now customary for us to look at with wonder and admiration? Is it not thanks to them that the face of the world has changed? And even if it has lost its wondrous clarity, still it has become deeper and more meaningful”.

One can clearly conclude from these lines that even such a critic and scholar of fine art as A. Benois does not reject the usefulness of innovation, even if it is Russian Futurism, which is still totally disorganized, looking for itself. In another place Benois has some profound comments worth close attention that I consider it particularly important to cite in order to elucidate the matter. Here they are: “I confess I lack the conviction to step forward and angrily declare a crusade against them (the Futurists). Of course they are untutored, they are vandals, but perhaps it is also a good thing that they are untutored vandals. Let them work on their own for everything that exists and stands on the brink of destruction: Ein

⁵³ Alexander Nikolayevich Benois (1870-1960, Rus. Benua), a painter and art historian, one of the principal organizers and ideologues of the “World of Art” (Rus. *Mir iskusstva*) group.

⁵⁴ David Davidovich Burliuk (1882-1967), a founder of Russian Futurism.

*neues Leben wird aus den Ruinen blühen— A new life flowers in the midst of ruins.*⁵⁵ I have no personal need of their creative work—to our way of thinking it is crippled and poor. But the excitement they inject into our aesthetic life is useful and in any case it can carry one anywhere, it transports. The whole idea of culture consists in not standing still. One has to advance, not stop. Burliuk and his like press on. They are restless, excited, they infuse agitation and do not allow stagnation. But they do not really know what it's all for, and neither do we. It is quite possible that individually, in fact, they are not doing anything, but something or other is still being done, accomplished, and that new thing is expressed through strange but inevitable, useful exertions”.

So here, too, is a proof spoken by the mouth of A. Benois, that the new, that innovation generally, stirs, moves, and freshens not just our aesthetic lives but even our everyday existence. For does not life, too, change in accordance with our tastes and perceptions?

Here you have three men talking; and now they are creating a piece of life. Life—they themselves, these men, are creators of an atmosphere and the way men are is how the atmosphere now will be. The kind of men they are: that is how the life and atmosphere they shape will be. Innovation in literature and art plays a huge role. Innovation, as we have seen, introduces excitement and disturbance into our intellectual and spiritual world; and accordingly it does not allow the possibility of stasis and stagnation. Futurism, or, properly called, new fine art, has introduced such ferment and disturbance today into Russian literary and artistic life.

And, astonishingly, we too have literature and fine art, as it were, but it has always been guarded by antiquarians and dustmen from external “harmful” influences. Our ignorant, clerical press has played a big role in this, having been always a countervailing force opposing new trends, nipping in the bud every tendril, every flower of any modern literary current or influence, clasping tightly to its breast and elaborating upon the moldy dustcovers of its medieval tomes.

I recall how when eight or ten years ago modernism—Symbolism—was making its way with shaky and uncertain steps into our literature. One of critics cried, “Help! Help! Armenian literature is being corrupted!” And our *petit bourgeois*,⁵⁶ clerical intelligentsia immediately averted its gaze from the newest “face” of literature, since the representatives of the new literary current did not belong to any of the existing big political parties or work for either of the two major newspapers of the time. Is it not the case that till now among us the stubborn conviction of the common herd⁵⁷ prevails that all “talents” and “developed” men are to be found only at the two existing papers, *Mšak* and *Horizon*— and those who express themselves elsewhere than in those pages are neither writers nor talents. At the moment only by mixing with the party herd and adopting the art that smiles on the present time is it possible to be acclaimed a talent and to earn the title of a writer. A small price to

⁵⁵ This is a somewhat garbled citation of the verse of Schiller: *Das alter stürzt, es ändert sich die Zeit,/ Und neues Leben blüht aus den Ruinen* “The older falls, time changes/ And a new life flowers from the ruins”.

⁵⁶ Kara Darviš here uses a loan, *mešč'an*, from Russian *meshchanin*.

⁵⁷ Arm. *siwriwakan*, pron. *syuru(v)-akan*, an adjectival formation from Tk. *sürü*, “flock, herd, gang”.

pay for tasting the sweeter things of life. Yet however easy that art may be for those who have acquired the facilities of literary tightrope walking and flexibility, literature and fine art for all that have their natural ways and needs, and if in the event one does not satisfy them, both the healthy mind and authentic art will wilt and wither and waste away.

Armenian thought today has wasted away. Armenian art has wilted, because conforming to the psychology of smiling at the times, of following the herd, cannot be adequate to the task of wakening a new and fresh kind of Armenian thought and bringing forth a new Armenian art.

And that is why our life has turned into a stinking, rotten swamp whose surface is covered with a layer of green that appears to one coming from far away, who is not familiar with the situation, as an emerald meadow. But it is sufficient for the naïve stranger to set foot on the deceptive pasture for him to be sucked in, suffocated, and drowned. And the hideous croaking of the aroused frogs, filling the world with their clamor, drowns out the weak cries for help of the stranger.

Understanding this, the stranger coming from modern literature will not be misled by the green “meadow” on the horizon, but will go toward unknown horizons and seek his meadow in other climes, where even if only the first buds are sprouting, they are at least not the green of a reeking swamp. Armenian life is so decayed and stagnant that the Armenian mind has become a dry gum drained of its sap. Talent and original thought are persecuted in the public forum; and banal thoughts and banal feelings have become the by-words of Armenian progressivism. And it is not surprising that it is so, for if even the poet-president of the company of Armenian writers is capable of spending an entire night pondering the question of whether the bard Sayat‘ Nova was a bishop or just a celibate priest, and then, after wearing himself out at length is still unable accurately to solve that huge literary problem,⁵⁸ then it can never come as a surprise that Armenian literature has become a swamp and needs bold Burliuks to come and stir up that stagnant pool, even if the aroma of that particular garden of roses makes them gag.

Over the last two or three years a literary clique that has assumed control of the Armenian literary company has expended trouble and effort to advance the bardic movement in our literature.⁵⁹ And they propose, as the standard of this literature, the essentially lyric poems of the 18th-century bard Sayat‘ Nova, which with respect to their language and form of versification, can at best be an object of ethnographic and antiquarian interest in the time of their composition but cannot serve as the foundation stone of our literary movement now, at the present day, when the psychology of today’s Armenian, particularly the urban Armenian, is entirely different from that of the Armenian or two centuries ago. In this instance it is not at all surprising that today’s generation is demanding

⁵⁸ A swipe at the grand old man of Armenian letters in Tiflis, Yovhannēs T‘umanean (Hovhannes Tumanian).

⁵⁹ Arm. *ašulakan hosank*: this “current”, going back to ancient oral literature, would include Sayat‘ Nova but also folk poets of the early 20th century like Jivani, whose song *Jaxord ōrer* (pron. *Dzakhord orer*, “Unlucky days”) is still popular today.

singers who sing about its own life, desires a literature and art of one's own, and is not carried away by the sing-song⁶⁰ of 18th-century bards.

*Urban life has developed most powerfully today; and the overwhelming majority of the Armenian people live in the cities that have seen the great miracles of technology and industry: Tiflis, Baku, Rostov, Moscow, Constantinople, Alexandria, Cairo, the cities of America, etc.*⁶¹ *Village life, lagging behind that of the great cities, is gradually crumbling as urban industry penetrates there, too. It is clear that for a man of the present moment there is a demand for a different literature, a different kind of art with its corresponding modes of thought, that speak to the soul and mind of modern man, and not a literature specific to Armenians or driven by the winds of Romanticism. The cultivators of literature who lag behind the demands of the life of the present age, and who are powerless to satisfy those demands, are the only ones who profit from the situation.*

Life itself possesses the greatest power, and it will scatter to the winds those artificial birth pangs and set literature and art on the paths of authenticity. And the first indications of the trend of such paths are the expressions emerging in our literary life of those particular experiences, the ones that bring a new literature and a new art to the present generation.

Questions, questions, and more questions— like the myriad trees of a forest, they crowd around us! But let us turn to our issue, to Futurism, and explain what it is, something our wise literary sages,⁶² uncomprehending, keep on explaining as abnormality, even though nowadays the soundest literary normality will not pass muster with even a healthy fool.

⁶⁰ Arm. *neynimnerov*; Tk. *neynim*, a deprecatory term somewhat like English *la la la* or Persian *dalang dalang dalang*, is one Charents also liked to use in his broadsides against vulgarity in contemporary culture. It mocks the hackneyed and mindless clichés of popular songs— doggerel, three-chord wonders, elevator muzak, and all the rest of the musical and poetic kitsch that is the background noise of life.

⁶¹ A strange and interesting list, demonstrative of the cognitive disconnection one often observes between the Russian and Turkish Armenians. Kara Darviš mentions the comparatively minor north Caucasian city of Rostov (Armenian Nor Nakhichevan'); but except for Constantinople the Western Armenian cities— Smyrna, Kharpert, Tokat, Gesaria-Kayseri, Sepastia-Sivas, Malatya, Dikranakert-Diyarbakir, Bitlis, Mush, Van, etc.— escape his notice entirely. Nor does he seem to be aware (though this may have been only a polemical ploy) that a vast number of Armenians, again in Western Armenia (90% of the historical territory of the country), were rural farmers, not city dwellers. As to America, by 1914 there was a significant working-class urban diaspora in the Northeast— Worcester-Lynn-Boston-Pawtucket-Providence and New York. But again, there was by then a significant Armenian diaspora community of *farmers* in Fresno, California and environs (the great Armenian conurbations of the Los Angeles basin remained in the distant future).

⁶² Arm. *Xikar imastunnerə*. *Xikar*, whose name as a common noun or adjective has connoted a wise man in vernacular Armenian since medieval times (the bard Yovhannēs T'lkuranc'i uses it, for instance), is Aḫiqar, the hero of a late Assyrian wisdom tale in Aramaic that entered the corpus of Biblical apocrypha. The story was popular in the East Christian world generally: *Akir premudryi*, "Aḫiqar the exceedingly wise", was one of the manuscripts bound in the miscellany that— it is reported, since the precious volume was supposedly consumed in the great Moscow fire of 1812— contained the unique copy of the great Old Russian epic *Slovo o polku Igoreve*, "The Lay of Igor's Campaign". It was first translated into Armenian in the 5th century and remained popular, finding a place in the miscellany of didactic tales of wisdom and adventure called *Patmut'ivn Ptnjē K'alak'i* ("History of the City of Brass"). That is the name of the main story in the collection, which derives from Indian and Iranian cycle of stories gathered together in Arabic as the *Thousand Nights and a Night*. The last edition in Classical Armenian of *Patmut'ivn Ptnjē K'alak'i* was printed at Tiflis in 1865. It was intended for popular entertainment and edification: another case, if one wishes to see it so, as the arbiters of literature clasping dusty medieval tomes to their breasts and forcing

Marinetti in Moscow

When Marinetti was in Moscow his lectures, as we know from the papers, enjoyed thunderous success, even though the Futurists themselves adopted a thoroughly negative attitude towards him. It is sufficient to recall the letter printed in the paper from one of the most typical representatives of the Futurists, the painter Larionov, where he calls Marinetti “tasteless and vulgar”; and the message he preached, “an absurdity”. And maybe that was the reason the majority liked him— that he found for himself and his listeners a common language in which to be understood. One can fairly consider this a sign of banality,⁶³ since the apostle of a new art and movement, an innovator, has always historically stirred the taste of the public, its perceptions. It is inevitable for a clash to emerge in the world views of the innovator and the masses; few understand genuine art and it is accessible only to a few. Marinetti in this instance proved more diplomatic. In his lectures he did not issue a clarion call about the cult of war as a soul-fulfilling hygiene for the world, (Marinetti 2014: 61, pl. 26)⁶⁴ nor did he have the temerity to discuss the cowardice of Tolstoy; and, finally, he neglected to express himself on his contempt for women and his fond dream of begetting a “mechanical son”.

He spoke of the healthy instincts of peoples that break away and long to press forward against the earth’s forces of stasis. He spoke of the values of races, and that carried some notes of bravery yet at the same time was unexpected. He spoke of the slavish, follower, museum mentality, of arid bookishness. Finally, he said that for any tendency to emerge victorious it is necessary to unite forces, rather than split into party factions. In the end, the essence of every trend is not just in its excesses or its strange features. And all this is just as understandable, especially for us, the Russian intelligentsia (and this is to be understood as the Armenian intelligentsia also), for we are eternally, forever arguing, getting twisted in knots, trying to break all records. Look at it: anyone who does not get the last word in, is unable to rest easy afterwards.

Marinetti himself confesses that an ideology of Futurism has not yet been created, that it is a task for subsequent generations, and right now it is necessary to labor just for mental hygiene— the preservation of health. Futurism is an expression of contemporaneity. And one is to express mental health through the cultivation of physical strength— sport— and by boycotting museums and libraries. “Every day an adolescent boy spends in a

them upon the populace— though there is no indication anybody resisted the book, and anyway the living speech of Kara Darviš himself owes something of its rhetorical panache to it!

⁶³ Arm. *k’analut’ean*, gen. sg., a word whose meaning I cannot find, may be a misprint for **banalut’ean* “of banality”, cf. Kara Darviš’ use above of *banal* as a loan from Rus. into Arm.

⁶⁴ The essays in this recent exhibition catalogue examine unflinchingly the dehumanism and anti-Christianity of Marinetti in particular. The first Soviet commissar of the arts, Anatolii Lunacharsky, and the great Italian Communist theoretician Antonio Gramsci initially regarded Futurism as revolutionary; but Marinetti turned decisively towards fascism. He disapproved of the Nazi suppression of so-called *entartete Kunst* “degenerate art”, but nevertheless followed Mussolini to the bitter end. Emilio Gentile concludes in his essay in the volume that the Futurists “were not precursors but they were prophets” of the Nazi concentration camps (65-75, 172).

library⁶⁵ is a day lost”, proclaims Marinetti; and, as an example of an ideal poet, points to a comrade of his who is a Neapolitan sans culotte⁶⁶ who has never heard of Petrarch or even Dante.

And for us, infected by the diseased narcissism of the Oriental, with our slack and sickly nerves, it may be helpful to be infected by Marinetti’s adolescent joie de vivre. But that religion of muscle is insufficient for living and believing.

The Aims of the Futurists in Italy

In a relatively short time Futurism has gained numerous adherents, both teachers and students. Futurist pictures, prose, and poetry have appeared. Futurist lectures have started to be read and now Futurist fashion cabarets have sprung up. The public, quite naturally, wants to become acquainted with the essence of a new current in art. Futurism is an artistic current, even though genuine Futurism preaches the renewal of all strata of life.

It is most natural that the voices of that renewal were first heard in a country that is living through the period of its decline, a country that presents the spectacle of a gigantic cemetery, where the creation of new frames of reference for life and art died out long ago. That is Italy.

At the time when the other states of Europe were flowering— at that very time Italy was gradually declining culturally, and in the midst of that process of decline and disintegration it was by historical necessity that new, keen, convulsive forces were born. Futurism manifested as the first such force.

Futurism in Italy is a political and social movement, and is so serious that the Futurist’s ringleader, Marinetti, declared his candidacy in the last parliamentary elections in Italy. Although Marinetti did not win a majority of votes, the fairly significant showing of the Futurists indicates that Marinetti’s campaign was taken seriously.

The political, or, to put it more precisely, social credo of Futurism is as follows:

1. *Love for one’s country, and, correspondingly, hatred for Austria as Italy’s most threatening and powerful neighbor.*
2. *Spreading urban culture, with its production, factories, and mechanized environment.*
3. *Militarism, as an indispensable means for a nation to acquire power with relation to other peoples.*
4. *Doing away with sentimentalism and possessing an iron will, both of which are essential for those creating the country anew.*
5. *Hatred towards philistinism, because a country needs heroes, and philistines are never capable of being heroes.*

⁶⁵ For “library” Kara Darviš uses the most august and venerable term in the language, *matenadaran*, which is generally reserved for a repository of manuscripts and rare old printed books, rather than *gradaran*, the more quotidian public library.

⁶⁶ Arm. *sankliwōt*.

6. *And, finally, hatred of Woman as the single source and cause of weakness, who takes away from males their best years and disposes them to inanity; and this is the case insofar as Woman herself does not evince the strength to be a hero and creative force, and is thus incapable of being the equal of the male.*

This is the political and social program of the Futurists.

The Aims of Italian Futurism in Art

In the sphere of art Italian Futurism expresses itself through the de-divination of old art. It is necessary to cut oneself off from everything old; it is necessary to get far away from museums, and if it is not feasible to do that, then one is obliged to destroy them.

So here Futurism introduces into art a thing completely new: The sermon of motion. Futurism states that life is embodied motion. Life moves forward without cease, and a powerful, ceaseless labor is being accomplished by which the city grows, the culture of the city grows, and the rural and agricultural way of life diminishes and turns to dust. So this is that side of the city: life itself, motion, which the Futurists are working to transfer, to inculcate, into art.

Futurism is an elemental phenomenon. The history of literature is uninterrupted motion and the new generation of poets is never able to rest content and satisfied with the axioms of its predecessors. The young poets instinctively desire in their verses to embody every new thing that has entered the psychology of humanity in the last decade; and for better or worse those poets are seeking to express it.

So that is the historical justification of Futurism, that spread swiftly from Italy and France to Germany and even England, and has reached even us, the Armenians, here in the Caucasus. Here I would like to pause longer than usual on Italian Futurism and chiefly on Marinetti, who is justly called the father of Italian Futurism and is the most powerful chief and leader of the Futurist movement. Futurist philosophy is founded on personal, individualist thinking; and its aesthetic taste, on purely individual feeling. In each and every individual, there is a totally different, distinct, particular expression. From this comes the total absence of a theory, a program of the kind typical of the collectivists, for whom viewpoint and theory take first place; while the Futurist is himself the individual and his unique perception, mode of understanding, and viewpoint constitute theory. Man himself is the center of the universe, to which everything refers, as a focus— that is the entire viewpoint and theory of Futurism.

As many men there are, there are that many centers and focuses, in which every spectator relates to the world in an entirely different way, illuminating it with the beams of his particular colors and inner qualities. So this ultra-individualism impels the Futurists towards personal modes of thinking and creation without any kind of connection to the past. To the contrary, the entire momentum of the Futurists is directed to carving away the thick layer of bark of the past, in other words, to casting off the back of modern man the oppression, the heavy yoke of the past.

The principal goal of Futurism is to sever the tie linking the present to the past. The Italian Futurist sculptor Boccioni says, “The ghost of Michelangelo has entered me and is keeping me from creating. I must at any price free myself of this monstrous specter”. Marinetti says, “Italy is oppressed beneath its great and glorious past. That past greatness sits heavy and smothers the present, and buries beneath itself the new sprouts of young geniuses”.

In the glare of the past, Italy in its present eclipse looks very trivial. Marinetti does not denigrate the great creations of the past; rather, he is even pained in his very soul that they are so very great and by their greatness have held back young forces, young talents. The man of today, according to Marinetti, thinks and feels in an entirely different way, because the man of the moment, equipped with a “telephone”,⁶⁷ has a completely different way of thinking than his forefathers, who had no idea of telephones.

Genuine Futurism is the victory of youth and of healthy and enlightened energies. It is to renew man, instill confidence in youth, and render to our present the style, color, and visage we have lost. To make just that point, Marinetti says, “Twenty-year-old poets have gathered around me: Buzzi, Cavacchioli, Libero Altomare, Armando Mazza, Aldo Palazzeschi— on whom fame is already smiling. Together with me, through their verse and prose compositions they have been unmasking the outrageous situation that our intelligentsia has put us in with its opportunism and mediocrity, and have been calling for the need to elevate national honor, without which literature and art are impossible. One has to be infused with a free and living spirit and to feel oneself the builder of the future, rather than a slave, a worshipper buried in the dust of the past. We declare our aim to be the waging of an impassioned fight to destroy the cult of the past. Have you ever thought of the countless and innumerable dead geniuses, who crowd around and beset from every side and smother the few living ones?

Men are accustomed to think only of dead geniuses, work only on them, trade only them with each other. For them, everything is easy and prepared, the paths are smoothed out and the doors are wide open. They appear ceremoniously everywhere, pass through our cities, enter our houses, and spoil the air of our springtime with the stench of the grave. And people who live by the greatness of the past, for whom the past is one of the chief elements of their inner lives, are called Passéists.⁶⁸

In that way, the creations of past, dead geniuses and talents are bought and sold and used up, but as far as the living are concerned, their lot is just contempt, insult, and abuse. The young— that is whom we are fighting for, because they are the liveliest of the live. The young— whose lot is starvation. One has to say that the money which is spent on art in Italy is being collected in the tightly sewn up pockets of gravediggers. I regard as such the Passéist publishers, professors, scholarly and powerless critics [Arm. kritnosnerin:

⁶⁷ Arm. *telefon*, from Rus., rather than the usual native calques *heraxōs* or *herajayn*; later in the essay, in his section on Futurist aesthetics, Kara Darviš uses *telefon* and *heraxōs* together as though they were two different instruments.

⁶⁸ This is an Armenized version of the French translation of Italian *passatista*, rendered “traditionalist” in Greene (170).

perhaps a typo— J.R.R.] with their base mercantile spirit and their envious slander, against which we are fighting”.

Isn't the situation with us about the same? Don't we, too, have the crude critic who approaches newly-sprouted, newly-budding Armenian belles lettres and its representatives with his primitive taste and clumsy bricklayer's fingers, especially if they have been cast overboard from the safety of the existing great ships— our newspapers? Aren't all talented and learned people secured like the animals, pair by pair, of the patriarch Noah's ark, in those ships? And on the other side, aren't our publishers the very same Passéists? Don't we, too, have all our companies and accumulated funds just to publish nothing but Khorenats'is and Agathangeloses?⁶⁹ And haven't we got so-called scholars working specifically on them, whose entire métier and raison d'être is to find the tail that fell off a letter ət'?'⁷⁰ We have publishing companies and organizations that are Passéist in the broadest possible sense of the word. They consider publishing the writings of a budding writer as throwing their money away down a hole. But they are quite capable of publishing the works of any writer who has accumulated enough dust to be consigned to a museum of antiquities, or a translation of any talent recognized in Europe— all of which become equally tasty food for mice on the dusty shelves of library stacks. For the present generation demands fresh mental nourishment— that is to say, the literature of now, and the singers of life the way it is now.

And in the days of domination by those profiteering from the past, declaims Marinetti, they kill every day any poet of genius, hurling at his head the desiccated mummy of some great poet of five centuries ago. The publishers toss the manuscript of a starving talent into the wastepaper basket and spend their money on the publication of masterpieces that are already well known. More than well known. And already published a hundred times over. America's billionaires, excited by grave-digger ad men, flock to Italy and pay insane sums for any work whose chief value consists in its having been buried in dust and muck that have entombed this precious morsel of past centuries.

The cult of the worship of antiquity has spread universally, even amongst us. For although we don't have billionaires, don't we still collect hundreds of thousands to erect an ethnographical palace where excavated stone vessels and bits of old, rotten wood and rusty nails are to be kept?⁷¹ While our talented artists and writers are perishing of starvation.

⁶⁹ The *Patmut'iwñ Hayoc'* (“History of the Armenians”) of Movs ės Xorenac'i, the deeply revered *patmahayr* (“father of history”) of the nation, is the classical text in which Kara Derviř himself found most of the epic and mythological material he used in his poems. The great critical edition of Xorenac'i that is still authoritative was published at Tiflis in 1913 by Manuk Abelean and S. Yarus'iwnean so the remark is topical (as well as unfair). The *Patmut'iwñ Hayoc'* attributed to the mysterious “bringer of good tidings” (Gk. Agathangelos, Arm. Agat'angelos) chronicles the conversion by St. Gregory the Illuminator of the Armenians early in the fourth century to Christianity and contains his Teaching (*vardapetut'iwñ*). The critical edition of that central text of the nation's history, also still the authoritative edition, was likewise published at Tiflis, 1909, by G. Tĕr-Mkrtĕ'eān and S. Kanayeānc'. Both books were printed in the series *Patmagirk' Hayoc'* (“Armenian Historiographers”), edited by the great lexicographer Step'an Malxaseānc'.

⁷⁰ That is, the vowel ə in the Armenian alphabet: Kara Derviř' version of the “least jot and tittle”.

⁷¹ Having savaged the extraordinary monuments of Armenian philology published at Tiflis at the time, Kara Derviř now takes aim at the study of Armenian folklore and anthropology. Again, the time and place produced the enduring works on the subject, such as the periodical *Azğagrakan handĕs* (“Ethnographical review”).

Our poetry is completely unfettered, free and spontaneously flowing as the eruption of a volcano, as fire. One must tear up the rails of verse— of rhyme— and blow up the bridges of the “already said” (Rus. uzh skazannago) and let loose the locomotive of inspiration to traverse new and unknown plains.⁷² A smash up is better than a familiar, monotonous trip, says Marinetti.

All freedoms and every kind of progress have to be on a national level. We glorify patriotism. We sing of war, that tremendous conflagration of enthusiasm and greatness of soul, without which the races are fettered, ossified in soporific narcissism and a base, corrupt poverty and stinginess— says Marinetti again.

We scorn and condemn the tyranny of love and of erotic charm— a tribulation that saps the energy among us, the Latin races.

In this respect, we men of the east, one must admit, are not lacking in the qualities of the Latins.

All these burning, moving, dynamic ideas, says Marinetti somewhere else, incite and stir the public. But we are convinced that there is nothing so base and trivial as giving pleasure and satisfaction to the public, as stroking its crude, traditional tastes. That is why we want to please and satisfy only our own, great Futurist ideal; and at the present time we demand nothing of the public, which is hostilely disposed towards us, save jeering whistles.

*And as a counterweight to that whistling, Marinetti, as a Futurist with a profound belief in the “greatness of beauty”, says in his novel *Mafarka the Futurist*:⁷³ “I alone dare to write this masterpiece; and it will die, too, by my hand, when the waxing splendor and magnificence of the world render it superfluous and unnecessary. Whatever the residents of Podagra and Stroke may say, it unfurls with a roar on the highest mountaintop, as the banner of the immortality of human thought, driven by the gale of glory. And my pride, the pride of a creator, is satisfied”. The hero of the novel says at one point, “Our spirit, as the highest expression of ordered, living matter, throughout all its metamorphoses follows that same matter, preserving in its new forms its past emotions, the delicate vibrations of its developed energy. And let the actions of the stormy will of our life be impelled towards splendor and magnificence. From risk to risk, ceaselessly circling death, which with its rough kisses will render all the fragments recalled above immortal, in their entire beauty”.*

A sacrifice! A sacrifice! Cries Marinetti elsewhere. And truly, he says, we desire that the work of art be incinerated together with the corpse of its creator. That which endures after the death of its author infects living geniuses with sorrow, pensiveness, and a treacherous wisdom. Florence is one titanic medieval folio volume that has fallen with a thud upon the happiest place on earth.

⁷² The locomotive, like the steamship, is a potent metaphor of modernity of the time. *Nash parovoz vpered gudi, v kommune ostanovka*, exults a song of the Russian Revolution. “Forward, whistle, our locomotive—/ Next stop, the Commune!”

⁷³ Arm. *Fut'urist Makart*.

The Attitude of the Futurists towards War and Women

We affirm as a general principle of Futurism man's unceasing and endless physiological and intellectual progress. We do not accept the friendly integration of nations, and recognize for the world only one form of public hygiene: War— says Marinetti at another point.

Marinetti expresses the hatred and contempt of the Italian Futurists towards Woman this way: "Yes! We despise Woman, that reservoir of love, that instrument of voluptuous passion, Woman the poison, Woman the tragic plaything. We despise that fragile, brittle, intoxicating, lethal Woman— dreamlike Woman, at once aglow and misted in the moonlight, her smothering, fateful voice meandering amidst the trees of the forest. We despise terrible, dangerous Love, which enfeebles the progress of mankind and hinders man from breaking out of his humanity that he might redouble and surpass himself, that he might become what we call multiplied man. We are convinced that Love, emotion, and sensual pleasure are the least natural things in the world. Only the continuation of generations is natural. Love, romantic infatuation, and sensuality are the immediate concoction of poets, bestowed upon mankind. The poets are to take it back from mankind then, too. The tragicomic experience of love is close to its end, because it has never brought any benefit, but to the contrary has visited upon us innumerable evils. Now we Futurists (says Marinetti) are driving love, that literary product, far away. In their effort at emancipation the Suffragettes are our best associates, since the more rights and power a woman acquires, the more rarely will she resort to love and the faster she will give up being sentimental, from being the hearth of the black satisfaction of desire. Especially since that monstrous development of female excess will make Love a slave who will display lesser or greater outbursts of rebellion only beneath the repressive fist of money".

Multiplication Man and the Kingdom of the Machine

The worship of machines has begotten among the Futurists the idea that it is possible to increase and multiply man's energies, to make him a machine.

We preach a great and new idea that exists and is current in contemporary life: that is, the idea of mechanical beauty. We praise love for the machine— says Marinetti.

That love already exists in life. You have certainly chanced to witness the love and tenderness with which the engine driver of a locomotive washes down his machine's giant body. Often you'll hear from the owners of automobiles or the manager of a factory that motors are a riddle. They seem to possess soul and will, and it is necessary to flatter them, to win their love over, to fuss over them and never to mistreat them roughly or fail to care for them. And if you act accordingly with them you'll see right away how much more productive they become, performing two or three times better than before.

It is necessary, the Italian Futurists say, to equate men with machines. Man is to have mechanical intuition and rhythm, instinct and discipline like a machine— qualities unknown at the moment to the majority and understood only by the most penetrating brains.

Receiving Lamarck's hypothesis of transformation in this manner, the Futurists dream of creating an un-human type (this is not Nietzsche's Übermensch).⁷⁴ In it all moral torments will be annihilated, exhausted: goodness, tenderness, love— as they say— all of which poison our inexhaustible life energy and obstruct the mighty physiological electricity within us.

We believe— the Futurists declare— in innumerable transformations of man and proclaim without a smile that wings are slumbering within the human body. The non-human, elemental, mechanical type is to possess the swiftness to reach everywhere; so it is natural that he is to become cruel, all knowing, warlike, combative, and struggling. And in order that we may prepare that non-human, mechanical, multiplication type, the Futurists say, it is necessary to reduce in an extraordinary fashion the feelings that bind and fetter man, but which live still in man's blood.

The Attitude of the Futurists towards the Symbolists

We reject the Symbolists, our teachers, the last lovers of the moon, cry out the Futurists. We sacrificed everything to our Futurist conception of life and that is why you'll easily understand why we now detest our glorious intellectual fathers, whom we used to love beyond measure, those Symbolist talents: Edgar (Allan) Poe, Baudelaire, Mallarmé, and Verlaine.

Now we find them an obstruction because they floated down the current of time's river, constantly craning their heads backward. One of those head turners emerged as our own poet Vahan Terian,⁷⁵ who put on the latest duds and plunged up to the cuff in the dust-choked Armenian catacomb but instead of cleaning out the dusty mummies he started snogging with them. Traditions are still strong, it seems, among these most up to date poets. They turn back towards the distant, deep Wellspring of the past, the skies of yesteryear, where beauty is flowering. For them there is no such thing as poetry without grief, without summoning back past times, without the fog of history and legend.

We hate the Symbolist masters— we who have dared to emerge naked from time's river.

We sing the swelling victory of the machine, which they stupidly hate.

⁷⁴ That is, "Superman", transliterated into Armenian as *Hubermenš* and left untranslated. Subsequently however, in his critique of Nietzsche, Kara Darviš translates the term into Arm. with the calque *germard*.

⁷⁵ Vahan Tērean (Teryan, Terian), 1885-1920, the most lyrically powerful Eastern Armenian Symbolist, inspired Charents with his vision of a spectrally supernal, ideal, or lost Armenia to which he gave the name of the ancient Urartean kingdoms, Nairi. Charents in the throes of youthful revolutionary fervor sometimes ridiculed the poet, but found the idea of Nairi infinitely fertile in his own writing and returned to Teryan's verses with reverence and remorse in maturity.

Our Symbolist fathers are infected with a craving that we consider risible, that is, a desire for eternal things, a striving for the eternal, for that which does not pass away. But we think the contrary: there is nothing lower or more pitiful than to think about immortality. It is necessary to create without prizes, without thinking that one will be rewarded or that one's creation will outlive one as an actual witness. We counter the poetry of wistful expectation with the poetry of ardent expectation. We counter beauty inclining tenderly over tombs with the bold, sharp profiles of pilots and drivers of cars. We counter the conception of the permanent and eternal with the concepts of the transitory, of destruction, of ephemerality in art.

We transform Edgar (Allan) Poe's bitter joy, the nevermore [thus in the text, in English— J.R.R.] by loving and teaching the beauty of feeling and emotion, since those things are unique and are fated ab initio to irrevocable obliteration.

In our eyes history is an inevitable falsifier, or at the least just a collection of postage stamps, medals, and counterfeit coins. The past is baser and of less value than the future. So we are able to recognize amongst our foes that ferociously deceitful and hateful care for the past, as the most dangerous servitude. We sing of the speed of machines, which demolishes the poetry of the distance of wild deserts. And we sing of and praise railway bridges, the huge pipes of turbines, those muscles of the earth, that giant mechanical movement of the earth, for it destroys the earth's diseased sensibilities.

Futurist lyricism is the eternal dynamism of the mind: energy is movement. It is the unending flow of mental pictures and sounds, and it is only Futurist lyricism that can express the inconstant, infirm, and symphonic universe that is being forged with us and in us.

Nietzsche and the Futurists

The Futurists also reject Nietzsche, and the supposition some hold that there are Nietzschean elements in the Futurist world view is mistaken. The English press even terms the Futurists Nietzscheans, while Marinetti in his book protests against this.

But it is sufficient to become acquainted with the body of the work of the great German philosopher to be persuaded that his superman comes out of the cult of Greek tragedy. This introduces the supposition that Nietzsche has a retrograde desire for paganism and mythology. And despite his strivings towards the future Nietzsche remains one of the most ardent defenders of the greatness and beauty of antiquity. His superman is of Hellenic origin and is a fusing-together of three decomposing corpses: Apollo, Mars, and Bacchus. This is a mélange of elegant beauty, warring force, and Dionysian ecstasy, of the sort Classical art displays. We counter this Superman hatched in the dust of Greek libraries with man multiplied upon himself, who is the enemy of the book and the friend of personal experience, a pupil of the machine, ardently exercising his own will, and in the glow of his own inspiration the possessor of a cat's sensitivity, a lightning bolt's comprehension, a wild beast's instinct and intuition, with both craftiness and lack of common sense as well.

And you will wage a desperate fight, say the Futurists, against the three irreconcilable enemies and destroyers of art, which are: imitation, good sense, and money. They bring art and cowardice to the same end point. Cowardice: with respect to remarkable copies and received formulas. Cowardice: when one faces the imperative to be loved and the terror of destitution.

Futurist aesthetics

Futurist aesthetics, too, have been transformed; and in place of the idealized aesthetics of the man of the past, there has come a mechanical, technological, so to speak, aesthetic. That is, an emerging aesthetics of great locomotives, tunnels, battleships, airplanes, automobiles, and other technological wonders. Futurists have created a new aesthetics of speed, practically eradicating the concept of distance and greatly reducing the concept of time. The steam locomotive, the airplane, the telephone, the wireless, and so on now easily perform that function of speed and are transforming the concept of time and space. In this manner multiplication man is being readied everywhere.

Of course enrapture with such a process has also brought forth the principle of cruelty, and here is what Marinetti says: There is no better thing than planks and pillars lying about a house in construction, with their rhythm of cranes and hammers and the occasional cry of a falling worker with great gobbets of blood gushing from him. Be afraid of the decayed past, says Marinetti: In every thing, hope in the future. Have faith in progress, which is always just, even when it errs, for it expresses movement, struggle, and hope. Be careful of being drawn into a conspiracy with progress. Let progress be deceptive, a scoundrel, a thief— it is still just.

This is the cruel paganism that is expressed in the name of progress. Italian Futurism, although it is opposed to Nietzschean philosophy, is still constructing its world view on the foundation of Roman paganism and is wakening from the murk of centuries the ancient, cruel Rome of Nero.

But one of the most striking symbols of Futurism comes from Japan, where the firmest, most potent coal⁷⁶ is being produced from human bones and used in factories to produce the most explosive products. However crude this conception may be, however offensive to one's sensibilities, still it is comprehensible in the name of progress. Particularly where the cult of motion is being promoted and where man as machine is the ideal, existence cannot have any sentimental lyricism, even if your loved one's bones in the form of coal are heating the tea in your samovar.

One must also not forget that Futurism expresses itself in completely idiosyncratic forms among various nations. Thus, Russian Futurism is quite different from the Italian variety. Racial identity plays a great role in this instance.

⁷⁶ Tk. *komur*, with Arm. *acux* added by way of explanation.

Futurist painting

The views and principles espoused by the Italian painters, by which one means, of course, Futurist painters, are interesting with respect to the most recent Futurist art. A growing interest in the truth, they say, can no longer be expressed in form and color the same way as these were understood hitherto. The gesture we want to portray on the canvas can no longer be a fixed photographic moment of cosmic dynamism. And really everything moves, everything runs, everything is being shaped swiftly. Moving subjects multiply, change shape, and continue like a vibration over space. This way, a galloping horse has not four legs but twenty; and their motion is triangular in shape.

Everything in art is conditional, and there is no general rule in painting. That which was true for the painters of yesterday now comes out as an untruth, a lie. For instance the Futurists declare that a picture of something should not resemble it, its nature, that the painter carries landscapes within him that he wishes to photograph onto the canvas.

Just as the individual scrutiny of the human spirit has swept away the static darkness of dogma, in the same manner the life-giving deluge of science will soon liberate painting from academic traditions. Whatever the case, say the Futurists, we desire to return towards life. Science in our day, in its victorious advance, has rejected its past, so that it might be better equipped to answer the material concerns of our time. We desire that art, shunning its past, might at last be able to answer the intellectual demands that excite us. Our renewed science does not permit us to consider man the center of the life of the universe. Human sorrow is about as interesting in our eyes as the sorrow felt by a light bulb.

When a man becomes a machine, when feeling within it changes into a product, when his spiritual attachments are severed and he lives moment to moment, then these are already the characteristics of the future “mechanical son”. In order to grasp and understand the beauty of Futurist pictures, the human soul has to be purified, the eye must be freed of its lid of atavism— its primordial type— and of culture; and the sole control is finally to be nature, not the museum.

Futurist music

As we saw, creativity is paramount in Futurist art; and the first condition of creativity is freedom. Futurism is opposed to academism; and for the sake of individual initiative and untrammelled individual expression it dissolves all those rules that are in one way or another present an obstacle, or that fetter free expression.

From here comes free music, which seeks ways now to express voices, sounds that are not in the power of normal music. Thus, for instance, the music of nature: light, lightning, the sound of the wind, noise, the rush of water, and with that also the urban stridor and the din of machinery. All these, as we know, choose their sounds freely. The nightingale sings wonderfully; but not with the notes of contemporary music alone. It sings, rather, with all the sounds that please it. One makes free music by the same laws that govern

the music of nature, indeed all the art of nature. The free musical artist, just like the nightingale, is not confined to tones and half-tones. He can use quarter-tones and eighths and such music as is free for his choosing in its sounds.

As a beginning, quarter-tones are coming into use. These tones still exist in ancient Indian music and are employed by eastern instruments, especially on the chonguri.⁷⁷ Thus the advantage of free music consists of the following: the pleasure derived from the new and unprecedented juxtaposition of sounds; new harmonies with new chords; new dissonances with their new solutions; and new melodies.

* * *

4. Kara Darvish, *Horut 'k' ulunk'* ("Incantation Beads"): *Du dewuk p'ok'rik* ("You, little demon, little one"), *Jun jnjan, Čaxrēr i čaxr* ("Soared into soaring"), *Šrēš-blur* ("Asphodel Hill"), in *Sofii Georgievne Mel'nikovoi, Fantasticheskie kabachek, Tiflis 1917 1918 1919* ("To Sofia Georgievna Mel'nikova, The Fantastic Little Tavern, Tiflis 1917 1918 1919"), pp. 69-77. I attempt a translation here of the semantic parts of the poems, with a discussion of the translational words and mythological allusions.

(70) [Epigraph, in Russian] The poet Kara Darvish greets Sofia Georgievna from the summit, stained with his heart's blood, of snowy Ararat.

(71) Incantation Beads [*Horut 'k' Ulunk'*]⁷⁸

(72) [Caption to illustration, in Russian] Sigismund Valishevsky: Kara Darvish offers his verses to S.G. Mel'nikova (watercolor, 1919)

(73) You petty demon⁷⁹

⁷⁷ Arm. *čianuri*, perhaps a misprint. The *chonguri* (Georgian; Azeri *choghur*) is a long-necked string instrument common throughout the Caucasus. The bard Sayat' Nova played it, though his favorite instrument was the bowed *kamanča*.

⁷⁸ The *locus classicus* for these words is the famous story of Semiramis and the Armenian king Ara the Beautiful: in Movsēs Xorenac'i I.18, the Assyrian queen casts her *zyurut'sn i cov* "talismans into the sea", which the historian considers the origin of what he calls the common expression *ulunk' Šamiramay i cov*, "the beads of Šamiram [Semiramis] into the sea" (see Russell 1987: 443 with refs.). Xorenac'i explains repeatedly that he learned such myths and poems from listening to the recitations of the *gusank'* (a Parthian loan-word referring to bards and minstrels; it was later largely replaced by an Arabic loan via Turkish, *aşul*, pronounced *ashugh*, literally "lover"), to the accompaniment of the *p'anduṛn*, a stringed instrument. The poem of Kara Darviš is meant to be modeled on spells and folk poetry, as kindred Russian Futurist verses were; and Beledian (2009: 273-274), notes that the poet called the postcards with his translational verses printed on them (*poēza-t'ovč'ank'ner*, "(poetic) charms" and reminds us that called himself *hrč'akawor hay-gusan-futurist* "the famous Armenian-bard-futurist". (How far is he, really, from the bardic boasts of Allen Ginsberg, a scant two generations on?) The poet appreciated alliteration of the Arm. synonyms in the two Classical expressions as is intrinsically poetic; and with his strong belief in freeing the sexual urge, he would have appreciated the robust passion of the Assyrian queen for the young Armenian, so like Dido's love of Aeneas.

⁷⁹ Cf. the novel *Melkii bes* ("The Petty Demon"), by Fëdor Sologub (1863-1927), published in 1905. Kara Darvish, as noted at the beginning of this study, advertised his translations from Russian into Armenian.

zaranDZar errant

YoU *little baT of the darK

faranar at the dOor

defile of crevAsses

and *far* from the dark'S midst

youareplaying waterlily [*nunufar*]

you are the wheel's squeak;

you are the Flute's trill

arAndzar of a Solo song

sonG dance *zarangar*

your vOice Mar Abgar⁸⁰

*Rome *morom* string [*lar*]

Single note [*mialar*] note of spring [*garunlar*]⁸¹

(74) *DZun* [cf. *dziun*, "snow"]

ōndzn

ndzin

These include Sologub's novella entitled "The Golden Stairs" (probably a part of the novel *Slashche Ada*, "Sweeter than Hell", 1912), price 8 kopeks, available from Akop Gendzhian, Yelizavetinskaya 114, Tiflis.

⁸⁰ *Mar* is the honorific in Syriac of a saint or monk; *Abgar* was the king of the Syriac-speaking city-state of Edessa (modern Urfa), claimed by the Armenians as one of our own. He was in legend the first ruler to accept Christ.

⁸¹ There are two groups of words with alliterative patterns forming the text of this spell. The first and longer is attached to the flute (*sring*); the shorter second, to the single voice (*menerg*). A pattern of nonsense words suggesting the ringing of a bell or cymbal follows thereafter. The spell has thus a musical as well as a verbal sound signature.

- I. *Zarandzar, faranar, k'arandzav, far, nunufar, arandzar, zarangar*. These contain Persian elements: *zarr* "gold", *nunufar* "waterlily", and possibly *farr* "glory"; the word *dzar* in Arm. is the hair of the tail or mane of a horse, and is often sworn by in spells invoking the three mounted saints, Sergius, George, and Theodore. These saints' martial aspect recommended them to the Armenians, always fond of heroic epics. They are thus popular and such spells are numerous: see Harut'yunyan (2006: 106, 147-149, 160).
- II. *Lar, mialar, garunlar*. The Arm. word *lar* means a string of an instrument or a note that is played; but as an ending with *garun*, "spring", it looks like the common pl. ending in Turkish. There is also an obvious phonetic and semantic affinity of *dzar*, a horse hair, to *lar*, a musical string.

DZndzanN [cf. *tsntsgħa*, “cymbal” and *ts‘ntsal* “rejoice”?] ⁸²

DZndzandzN

DZandzN

DZōndzaN

Ho-ro-M

Ho-ro-M

Pu-pU

Pu-pU

AioĠn i mU

Jurm i ĵarm [cf. *ĵerm* “warm”?] ⁸³

ISĵarm erased [*ĵnĵēr*] ⁸³

ISagarn i hArz

Entered *i p‘arz*

(75) SOARED INTO SOAR [*čaxrēr i čaxr*] ⁸⁴

seized [*bĠnēr*] *i k‘axr*

hearded into news [*luēr i lur*; the first word is aor. stem *lu-* of *lsem* “hear” + impf.]

entered the furnace [*mtēr i p‘ur*] ⁸⁵

zarp‘arb i zarb

furt‘ēr i farfr ⁸⁶

⁸² On bells and their sound and echo in Armenian poetry see Russell (2012: 127-168).

⁸³ Erasure is part of some spells, cf. Harut‘yunyan (2006: 95): *Surbn T‘oros nsteal grēr ew darjeal ĵnĵēr;/ ew č‘arakən pataĠēr;/ iwr mits xaĠakən kurasc‘i;/ xaĠakən xawari;/ druc‘akən c‘amak‘i;/ Ali, mali, kəmərxi* “Saint T‘oros, seated, wrote and again **erased**;/ and the evil eye he tore to shreds;/ That eye be pierced and blinded;/ That blue eye be darkened;/ That eye be out and dry;/ *Ali, mali, kəmərxi* [*voces mysticae*]”.

⁸⁴ The subsequent nonsense lines of the stanza, which emphasize the sound *f*, exotic to Arm. but common in Persian and other Islamicate tongues, preserve the Classical Arm. syntactic structure of 3rd pers. sg. impf. verb + prep. *i* “into” + obj. in acc., except for the final verse, with Clas. Arm. acc. def. marker *z-*.

⁸⁵ Perhaps a reference to the three Hebrew children in the fiery furnace in the Book of Daniel; two, Setrak and Misak‘, are popular Armenian names.

zurt'ēr i zarfr

zrt'ēr zt'ar

Dubēr Dpar

i harb Zak'ar [Clas. Arm. “into by means of father Zacharias”!]

zurt'n zat'ar

(76) Asphodel Hill [*ŠRĒŠ-BLUR*]⁸⁷

The dance of the darvishes

*KarabalaKH*⁸⁸

KarabalaKH

Zan-blaN

DZan-blaN

*ublakh-dublAkh*⁸⁹

⁸⁶ The sound *f* exists in Armenian dialects and a letter representing it was introduced into the alphabet in the 12th century; but it is not found in Classical Armenian and has retained a sense of foreignness and exoticism. Thus, when an Armenian in Georgia in the 18th century invented an artificial language, which he called *Ř(u)štuni*— after a region south of Lake Van whose argot was famous— he made it as un-Armenian-sounding as possible by using lots of *f*'s and *ō*'s (see Russell (2012: 602-684).

⁸⁷ Arm. *srēš*, “asphodel” (see Bedevian 1936: 89, no. 529; Ališan 1895: 499, no. 2373-2374; Gabikean (n. d.: 183, no. 1360), is a loan from Persian *serēš*, with characteristic assimilation of initial *s* to the following *š*, cf. Arm. *šrawšak*, a loan from Iranian **sraušaka-*, “an instrument of discipline”: see Russell (1996: 69). *Šrēš* hill, near Ējmiacin, was excavated in 1913 by Eruand Lalayan and yielded artifacts going back to the bronze age (see Melik'-P'ašayan/Nazinyan (1983: 27). The place is mentioned in an ancient oral epic passage cited by Movsēs Xorenac'i, II.65: ... *zormē yařaspelsn asen: Hatuac gnac'eal Vardgēs manukn i Tuhac' gawarēn, zK'asał getov, ekeal nstaw zŠrēš bļrov, zArtimēd k'alak'aw, zK'asał getov, křel kop'el zdurmn Eruanday ark'ayi* “They say about him in the legends: The young boy Vardgēs took off and went from the province of Tuhk', along the river K'asał, came and settled around *Šrēš* hill, around the city of Artimēd, along the river K'asał, to cut and hew the court of Eruand [Orontes], the king.” We have seen that Kara Darviš, a champion of native Armenian antiquity and folk culture as the sources of fresh creativity, took the title of the cycle from epic recorded by the same historian; and here he would have liked the princely name Vardgēs, “Rose-tresses” and the alliterative pair of verbs *křel kop'el* “cut and hew”.

⁸⁸ Tk. *kara* “black” is part of the poet's nom de plume; Tk. *balak* or *malak* is a buffalo calf. But he probably just liked the sound.

⁸⁹ Kara Darviš wrote that the word is not found in dictionaries, but anybody from Urartu in the remote past to Mongolia in the remote East would sense it had a meaning. Turkish *dōbra dōbra* means “say it country simple” and colloquial Armenian *tpghə tpghna* means “it fits like a glove”. So *dublakh* hovers just past the edge of definition, wavers at the corner of the eye, vanishing around the corner, just as the Russian Futurist poet Velimir Khlebnikov's *zauim*, transrational language, ought to do.

He called out again and again from the darkness of the East

Father mine *good

From there you-came

(77)

KarabalaKH

KarabalaKH

DZan-blaN

DZan-blaN

Dublakh-dublakh

From Asphodel Hill

From roundness of Kōnd⁹⁰

Light will come

The sun will dawn

KarabalaKH

KarabalaKH

DZan-blaN

DZan-blaN

DUBLAKH-DUBLAKH

* * *

5. In “Letters from 74 rue Taitbout” (New York: World, 1969), William Saroyan (1908-1981) remembers the dead and addresses them. Many are eccentrics, men whose particular character or genius set them apart, left them alone, and sometimes led to a tragic death.

⁹⁰ An old district in Yerevan, the present-day Armenian capital. Its name sounds like *gund*, “ball”— hence its roundness!

There was Professor Kalfayan (p. 49 f.), the composer who had lived in Paris, who dressed like a dandy, and was adrift and insane in Saroyan's sleepy home town: Fresno, CA was the land of opportunity for hardworking Armenian farmers but it was not then a center of high culture. Or there was Doctor Anoushavan Chomp (p. 151 f.), the publisher of Armenian weeklies in Sofia, Bucharest, Cairo, and Paris, also a flamboyant dresser: nobody in Fresno's cafés bought his satirical paper C'axawel, "The Broom", and he vanished. In 1935, Saroyan had visited the Soviet Union with a delegation of American writers. There he met the poet Charents, who had experimented with every avant-garde movement that had swept through the dying Russian Empire and the young Soviet Union, a consummate scholar and editor and one-time friend of Kara Darviš, who injected himself with morphine, who got drunk, who had been confined in a mental hospital, who had written lyric, symbolist, bardic, revolutionary, and homoerotic poems. Charents was already in official disfavor and was gradually being ostracized from Soviet Armenian literary and civil life: the KGB arrested him during the great purge of 1937. He died late in November of that year: according to one account, he smashed his head against the wall of his cell during withdrawal from drug addiction. Others assert that he was murdered. His body was dumped in an unmarked mass grave near Erevan and has not been found.⁹¹ If the life and work of Kara Darviš marked the beginning of a new kind of literature and life—a counterculture—in Russian Armenia, then the death of Charents was the end. At their meeting, Charents advised Saroyan when dealing with the authorities, the custodians of propriety and convention, and the rest of them, to say yes and then spit in their eye. Saroyan wrote from his Paris apartment to the dead poet (p. 122):

"Why didn't you say yes? I'll tell you why, Charentz. Because you are more than an Armenian, more even than only another member of the human race. You are a poet, so shocked by the treachery of all men seeking to save their skins at any cost that only with the help of cocaine could you stay among them and pretend to be one of them.

God love them, as every poet is obliged to say, not with contempt but with charity. They all did, they are all doing, only what you advised me to do, which I have never done, which you never did".

* * *

6. Osip Mandelstam's translation of Kara Darviš, "Dance on the Mountain", with translation of the Russian by J.R. Russell:

АКОП КАРА-ДЕРВИШ

ПЛЯСКА НА ГОРАХ

Ночной хоровод

⁹¹ On Charents, see Russell (1996-97 (1999)): 17-35; idem (2000); idem (2004: 1365-1432); Astourian 2012.

Посвящ<ается> Гр<игорию> Робакидзе
Не плач, не рыданье, не воплеиц крик -
Подари мне веселье и пириества звон.
Позабыть бы удары и смертнй стон,
Катафалков пух и умершей лик,
Пустить по миру тяжелый дым,
Развеять горечь дымных туч,
И кто любим, и кто не любим,
И кто повержен, и кто могуч,
Побежденный, победитель - всё прах и дым,
Да пройдут они здесь, - мое сердце там,
Забуть, забуть - уйти далеко
К шарообразным легким мирам,
По новым звездам взвиться легко.
И только с тобой, только с тобой,
Повелительница моей души,
Атом крови моей огневой.
Пойте мне песни, хоровод, пляши,
Тризну на грудах костей соверши.
Пусть бесы топчут и воют глухо -
Я слышу богов чародейный бег,
На вершинах гор рождение духа:
Ночь разрезает человек.
Жизнь вернулась, гроба раскололись,
И славы былой поют руины.

*К нагорной крепости взмыл мощный голос:
Всё забыть и ринуться в звездные пучины!
Через трупщобы, туманной повитые пряжей,
С посвистом адским уйдем на высокие кряжи.
Всё позабудем, забудем, забудем.*

Акоп Kara Dervish

Dance on the Mountains

(Nocturnal Choral Round)

Dedicated to Grigorii Robakidze

Neither crying nor sobbing nor cries of professional wailers—

Let me be merry 'midst the ringing of feasts.

Forget the blows and dying moan,

The coffins' trim, the dead girl's face.

Scatter the heavy smoke through the world,

Blow away the heavy clouds' grief,

And he who is loved, and he who is not,

And he who is conquered, and he who wields power,

The defeated, the victor, are all smoke and dust,

And here they will pass, but there is my heart.

To forget, forget, and go far away

To the spherical delicate worlds

And lightly soar past the new stars.

And only with you, only with you,

Mistress of my soul,

Atom of my fiery blood.

Sing songs to me, O chorus, and dance
Your rite on the piles of bones.
Let demons stomp and hollowly howl;
I hear the spellbinding onrush of the gods,
The birth of the spirit on the mountaintops:
Man cuts to shreds the night.
Life has returned, the coffins crack and break,
And the ruins chant their elder fame.
To the mountain eyries the strong voice ascended:
Forget all, and plunge into the gulfs of the stars!
Past these hovels, spun in a web of fog,
With hellish ululation to the high crags away
We will go and forget it all, forget, forget.

* * *

7. Kostan Zarean, *Nawə leran vray* ("The Ship on the Mountain"), Boston: Hayrenik', 1945, a part of Chapter 9 (140-152).

Herian had known Tiflis, the viceregal capital of the Caucasus, in those good days when after returning from a distant journey he and a few mates would come to spend their extra cash and have a good time while the ship was being loaded. Those times were so far away now...

He recalled well those nights he whiled away till dawn in rooms overhanging the Kura river, in wine shops below street level dense with the aroma of shashlik and wine, where in the semi-dark life crept up to the top of the thermometer, its tongue ringing bitter and tinny, and songs rang out in alternating happy and philosophically melancholy tones. The wine flowed and young girls danced, their shapely arms floating in the air, the fire of their great, dark eyes sharing their ardor with his heart.

In those days, Tiflis was the rendezvous of all the peoples of the Caucasus, living on permanent vacation. It was gay, official, carefree; mascaraed, dolled up, light.

The palace rearing high over the broad avenue of the viceroy, motley crowds of soldiers, military parades with their stirring music, splendid, captivating women and the idle populace strolling up and down from morning till late at night, without purpose or care. The Tiflis of lōk 'ō fish, Kakhetian wine, and lōlinal.⁹²

The most beautiful quarter of the city, called Sololak, which Armenians had built, teemed with horses of noble breeds harnessed to magnificent carriages in which magnificent women with great, swooning eyes would glance about with lightning-stricken looks, and then, after their reveries had wafted over the heads of the passers by, would swiftly roll on.

Life rolled on, to the rhythm of the airs of soundless, trilling flutes. Abundant, voluptuous. The sweet shops, teeming with customers, displayed cakes and confections of impossible dimensions. In front of the shops, on the sidewalks, were heaped little hills of cloth and velvet. Groups of women gathered around them and with delicate, sensitive fingers palpated the silks and lazily examined the multicolored fabrics. The rustle of crumpled cloth, merging with the sweet aromas pouring in from every direction, resembled a tipsy breeze stealing over a rose garden. And here, swathed in a tent of particolored silks, her dress shivering with gold coins worked into its hem, went a Turkish lady. You would think a hive of bees was passing. Or here, a stately and supple Circassian maiden⁹³ with the eyes of a gazelle and the gait of an ibex; or a Persian girl sashaying along, her little head nodding, round and musical.

To reach the lower quarter of the town one had to pass through narrow, twisting lanes. Down below was the square the locals called the Mēydan,⁹⁴ which unfolded before your eyes like a Persian miniature sketched by a naïve hand. Camels, lazily seated, thick lipped, heads held high, as though they were grazing on the sun. Goats with bells tinkling, dragging along dried branches by their tips. Eastern types seated with their legs folded beneath them, with dreaming eyes and dazed motions, smoking long pipes.

⁹² Michael Grossman informs me that Georgian *gozinaki* is a confection of grape syrup hardened around string of walnuts to resemble a sausage; it is also popular in Armenia, where I have heard it called *anuš sujux*, lit. "sweet sausage", or *ročik*. The element *goz-* would be from Iranian for walnut, cf. the loans Arm. *ankoyz* and Heb. *egōz*. The *loko* is a catfish.

⁹³ These picturesque women of the East have not only a reality in Armenian life, but a contextuality in literature. Petros Durean (Bedros Tourian) (1851-1872), the youth who in his brief life singlehandedly invented modern Western Armenian lyric poetry, wrote two poems, startling for the time in their artless, laconic literalness, about a Turkish woman and an Armenian woman he exchanged gazes with in Constantinople (see Russell: 2005). A Circassian maiden dances in the bewitching palace of Dream before the Oriental potentate and narrator of Daniel Varuzhan's poem *Het'anosakan* ("The Heathen Poem"), in the cycle *Het'anos erger* ("Heathen Songs"): at the end of the poem he takes her in his arms and consummates his passion for her. But perhaps, given the setting, the spasm is only imagined. Like most of Varuzhan's verse, the poem is as extravagant in its rich vocabulary as it is in its imagery and theme. There is little doubt it inspired in part both the subject and the words of the poem *Kaycer* ("Sparks") by Misak' Mecarenc' (Medzarents)(1886-1908), whose great lyric gift and brief life make him the successor to Tourian. In the latter, the poet imagines that he watches the sensuous undulations of an Oriental dancing girl through the night and begs for the vision to linger a bit more, as dawn is breaking. Kara Darviš loved and venerated Varuzhan; and Zarian, too, knew the work of the contemporary Western Armenian poets.

⁹⁴ Persian and Arabic *maydān*, used, famously, also of the main square of Kiev in the Ukraine.

The acrid odor of tar, raisins, heaps of straw. Camel dung. Wretched, indifferent dogs. Hens pecking under the camels' noses, and beggars with ruined eyes and trembling hands. Asia.

On the surface it might be Europe— a Europe reflected in funhouse mirrors. Erevan Square, with its red-painted city hall. The main thoroughfare of the city, the pride of the country: Golovinsky Prospect.⁹⁵ On this avenue, all the peoples of the Caucasus, their tribes and clans, in their Sunday best, rubbed shoulders with each other. They came on holiday, for fun and adventure, and to show off.

Tiflis made its living off the hardworking, productive provinces. They purchased at a high price its carefree style, its dancing, wines, girls. In their dull provincial towns they talked of it in superlatives, salivating, voices rising in lilting tones of praise.

In reality Tiflis was a modest half-European, half-Asiatic city. Climbing rows of flat roofs clung to unimpressive hills that the locals, with their tendency to exaggeration, called mountains. A few decent streets. The Kura, a muddy river dragging its lazy way between sheer banks. A handful of bridges adorned with tasteless monuments to the Russian generals who had conquered the country. And at the center, where the veins of the city swelled, a handful of great buildings erected in pompous, various, undefinable styles. Here and there, the musical contours of Armenian churches gave profundity and nobility to the mixture.

Herian had arrived in town the day before in order to present some applications to the Georgian authorities and put an end to the excess problems in transporting his ship that had arisen thanks to the caprices of petty officials.⁹⁶ He was already seeing everything with different eyes.

Could this be Tiflis? Tired, preoccupied, uneasy, he walked through the deserted streets waiting for the offices of the government ministries to open. It was already past nine in the morning, but the city was not yet awake. Nothing moved. The shops and cafés were shut. Skinny nags harnessed to carriages on empty street corners stamped their hooves and the skin under their bellies shivered. Policemen pounded their beats, feeling the chill. It was cold. "You'd think", Herian mused, "it was the morning after a night-long costume ball". He felt sorry he had come: it would have been better to come to some sort of agreement with the local authorities. The hardest part was already over: his ship was loaded onto freight wagons and would have already been en route, had not some wicked men begun to concoct problems. Everybody wanted a bribe, and he had distributed all the funds he had, sold whatever he owned, and given them all that, too. No, the more he gave, the more they wanted.

The life of the city started up in a strange way. Numerous soldiers and policemen poured out of the city hall, separated into squads, and took charge of the corners of the major arteries. Herian stood still and gazed in astonishment. He had witnessed the same spectacle the day before, at the station. Tight knots of policemen had taken up positions at all the exits. They requested passports, interrogated, and searched people— that is, the

⁹⁵ Now Rustaveli, after the national poet of Georgia.

⁹⁶ Herian, an Armenian sea captain from Batum(i), is the hero of the novel: he wants to transport a ship by rail to Armenia from the Black Sea port. The cover of the novel, reproduced here, illustrates the scene.

Russians and Armenians. “How everything is forgotten”, Herian thought to himself. “When a storm overwhelms one’s life, the memory of whole peoples is darkened. Black currents, like a hurricane, sweep away their very will, their ability to consider and to choose. The threatening breakers of the stormy sea toss away small and unimportant men. So-called leaders⁹⁷ are created. All the values people fought for and swore by for years are forgotten, and they resort to the same means of brute force under whose yoke they were only lately oppressed. The talk of communism, equality, and justice, but scratch them and out pops the desiccated, jealous chauvinist. Out pops the governor⁹⁸ of some backward Turkish province, the constabulary, the secret police, searches, arrests, prison, exile. Is this Tiflis?”

Here are people, at last. A few sleepy, unhurried shopkeepers open their doors for business. A patch of sky clears. It opens and sparkles on a few windows, then hides immediately and retreats back behind the clouds. It’s gray and cloudy.

Where was that “Cup of Tea”⁹⁹ where he used to meet his acquaintances? He kept walking, inquired, found it. The Cup of Tea was open. He stopped at its front door and stared in amazement: a detachment of the police had surrounded the passers by and was searching them. A neatly dressed, bespectacled, elderly man protested angrily. One of the cops, with a pinched muzzle and long arms, went up to him, cursed him loudly, and smacked him in the face. The aged gentleman’s eyeglasses shattered, his top hat flew off, and blood trickled down his blanched face. Herian was furious. He flushed and ground his teeth. They had seized the old man contemptuously and were dragging him off.

A gentleman standing next to Herian was looking on with disgust. “It’s barbarism”, he said. “I don’t understand what they want of those people”. Herian replied, bemused. “What should they want? They’re just looking for an excuse to expropriate their homes and property. They deport them to the provinces as enemies and take advantage of their absence to rob them of everything. They call this the nationalization of the country...”

Herian went inside. A lovely, clean café. Young girls and married ladies of good families worked there for a pittance. There were few customers, but even before they brought the tea and pastries he had ordered, the café filled. It was as though everybody had made appointments with each other for a specified hour. He looked on with interest, quickly gathering that most of the patrons were intellectuals and artists who had fled Russia. It was plain from their faces and movements. Sallow, thin faces, crazed and disshevelled hair, hoarse voices and the strangest outfits imaginable.

There characters, at once comical and pitiful, were talking and arguing nonstop. They all knew each other— only he was by himself, lonely, sad, depressed. The scene at the doorway still weighed on his mind. “Could I have another cup of tea, please, Miss?” “Of course”. The waitress had a voice that was sweet and resonant, rising from her bosom. Herian liked it, and felt a little calmer.

⁹⁷ The Armenian word is *lekavar*, lit. “helmsman”: this is the title Charents was vainly to bestow upon Stalin in late and fevered paeans beseeching the tyrant to spare him.

⁹⁸ Turkish *kaimakam*.

⁹⁹ Rus. *Chashka chayy*, a Futurist haunt in Tiflis frequented by Kara Darviš.

It was a pleasant environment; it seemed more a salon for a reception than a coffee house. The intellectuals there had passed through fire, been crushed, exiled, yet they labored to preserve the outward proprieties of life, those exaggerated forms of civility, that hand-kissing of ladies, the delicate sweet nothings that had been typical of pre-Revolutionary high society. He recalled the perfect manners of the French aristocrats sitting in the carts taking them to the guillotine: "If you please, Marquise, may I kiss your hand?" "Ah. My dear Count, allow me to remove my glove..." These waitresses were the same: you would think they were receiving specially invited guests at home. They drifted from one end of the room to the other, shedding smiles and sweet aromas, displaying the rustling silks of the dresses, and their bared, trembling bosoms, and their well cared for white hands.

He automatically looked down at his own hands, and hid them. But at once he withdrew them again, and laid them down on the table. Why should he feel ashamed? They were the hands of a worker. For the past few weeks these hands, these strong and sturdy hands, had been cleaning and oiling and shining the ship's engines, painting the bridge, scrubbing everything to a state of perfection. No, no reason for him to feel the least shame.

"Hey, what are you pounding your fists on the table for? Spoiling for a fight, eh?" It was Peronian. "My good fellow, you look as if you were about to attack these poor, fragile girls. Yes, all right, all right, don't start with the explanations— but here, meet my friends. Hayk Shushan, professional painter; Kara, the Futurist poet;¹⁰⁰ Sultanian, the literary scholar. In a word, you behold all the Muses". "Very pleased to meet you. Very pleased. Hey, you bastard, I wasn't expecting to see you here. Please have a seat, gentlemen. Please sit down". "My friends need no introduction to you. We've talked... The Admiral of Lake Sevan¹⁰¹... You're a famous man". "How could it be otherwise", interjected Kara. "We've heard a lot of good things about you, your futuristic spirit, your plan, so daring in the present circumstances..." "Good, good, don't praise him too much", Peronian said, cutting him short. "Don't flatter him. He's a modest man, any more and he'll jump up and run away... Tell me this. What brings you here? We were expecting you in Erevan". "It's a long story. You can imagine the matters I'm dealing with". "Such as?" "I've just run into a lot of difficulties,. That's all. You know, I took my ship and even loaded it onto the train". "They were talking about it in Erevan". "In Erevan?" Herian was startled. "How did they find out?" "They find out about everything. And, well..." "Well, the railway authorities began to put all kinds of obstacles in my way. They are doing everything they can to prevent the ship from departing. That's what I've come about. I plan to make some representations. But I'm already discouraged". He related everything he had seen in front of the café. "I want nothing to do with these people". Everybody fell silent.

"The frightful thing is", said Hayk Shushan with gloomy emphasis, "The frightful thing is the way people are trading in the diadems of their own thoughts so easily. Everything that only yesterday was the soul-illuminating ideal of all is now darkness and void. It's a seismic shock, a social convulsion, a catastrophe, and it's rolling everything

¹⁰⁰ This is, of course, Kara Darviš, though the name is a single phrase, not a name and surname.

¹⁰¹ The lake in Armenia where Herian planned to set sail his ship transported by rail from the Black Sea.

down with it into an abyss of barbarity. Man is reverting to his atavistic instincts and becoming a wolf". "Which just proves", interjected Kara, ever prepared to contradict, "that those old values you're talking about do not correspond to the demands of real life". "Everything can be justified that way". "I'm not justifying it. But neither do I fear the changes taking place. Life presents ever-new demands to us as it changes, and we have to be in a position to respond to those demands. To be capable of change, to be able to fashion and forge new weapons— that's what!" "But my dear fellow, you are speaking about something else entirely..." Hayk Shushan stared from behind his glasses at Kara with a mocking smile.

He couldn't stand Kara. Who was he? The semblance of semblance. Something calling itself a literary movement had been born in Europe that was apparently the product of local conditions. Russian artists, who are great slavish imitators, had picked up the outer forms of this movement, exaggerated those, sewed a harlequin costume, and draped it over their shoulders to conceal their spiritual nakedness and unquiet madness... They daubed the tips of their noses, put on necklaces of carrots, and pinned medals made of cabbage leaves to their breasts. They surprised the bourgeoisie and charmed hysterical young girls. Kara swore by their name. He wore long, colorful tunics, an Afghan headdress, and high boots, and considered himself an apostle heralding a new life. But then, apostles are always slightly ridiculous.

"You're talking about something completely different", repeated Shushan, becoming serious. "What we are seeing and criticizing today is nothing new, just contortions of old mask... scarecrows sticking out of the depths of history". "You forget that we are in the midst of a storm. When the earth is shaken, people lose their heads. They run just where they shouldn't go. They do things that would appear ludicrous in normal times". "Well, that's doubtless true..."

The room kept filling with a throng of newcomers who squeezed in around the already crowded tables, clustering together in big groups and blocking the passages. Smoke. Noise. Herian observed attentively. "A remarkable spectacle", he said. "It seems as though danger has swept over the heads of these people. Frenzied looks, twisted mouths..."

"Russia is passing through a titanic sieve. The heavier grains remain; the rest is scattered to the winds..." "Refugees..."

"If a man thinks well", exclaimed Sultanian, "flight is base. A man ought never to abandon his fatherland, even if his life is in danger. An émigré, in the final analysis, is but half a man". "They've fled hunger, repression, deprivation". "Precisely. They fear deprivation. But see, they are already like dead leaves driven by the wind. There is one thing I don't understand. If millions of people are suffering, why should artists flee that suffering?"

"I agree completely", said Kara. "Completely. One must have the courage to accept reality as it comes and then transform that reality into art, however savage it may be. Song can offer a foundation to everything". "That is irrefutable", Herian agreed. "One must remain, strive, survive. We are all responsible for the events taking place, and we have to have the courage to bear their consequences".

“The spirit is the main thing. Every man must cling to his spiritual center. Events are what surround us; they are not our inner selves. They arrive, the storm breaks, and then they pass— and, in the end, they are subject to the spirit, if the latter is great and radiant. We, the Armenians, have known this for centuries...”

“Those refugees present a very interesting spectacle”, said Hayk Shushan again after a brief silence. “I’ve been observing them ever since they came. This crowd is composed not only of artists and poets. There is every kind of element among them. When they came, they were a pitiful sight: poor, thin, emaciated... But they lost no time. A lot of them, characters with calculating eyes and low, intent brows, took stock of local conditions right away, sniffed out their surroundings and got to work. Lots of shops opened. They bought and sold everything. They changed money and amassed gold, silver, and precious stones. Many ladies appeared as well, soon enough. With sonorous, aristocratic names. Baronesses, countesses, princesses. With great airs, with loving smiles. They assumed the patronage of the artists and writers...” “According to tradition...” “Yes. On that pretext, they opened nightclubs where they welcomed you in the noblest form, with compliments befitting the occasion, with self-deprecating smiles; where you met famous names you’d read about once upon a time in the Petersburg or Moscow papers. They would proffer to you the inevitable cup of tea. One of the ladies would sing sotto voce. They served sweets and cakes. They conversed and disputed about art”. “Well, so?... It wasn’t a bad thing”.

“No. It was very nice. The bad part was that afterwards, they would invite you into the room with the roulette wheel— all for a charitable aim. Naturally you were abashed and accepted the proposal. They relieved you of your last kopek, and, with your face frozen, guilty for not having more money, you got outside somehow and fled.”

“So that was the deal”. “Now Tiflis lives that life. Nightclubs, beautiful Russian princesses, famous artists. It’s surprising how much of the higher strata of the nobility have discovered a profit motive in art... They invite you to a soirée where some famous poet is to read his latest work. A full house. A little stage at the very end of the hall. Enthusiastic applause. The poet comes on stage. Wearing a long, outlandish robe woven of Bukharan silk, the tip of his nose painted, his face bedaubed with antimony like a clown, he starts to declaim in the manner of a third-rate actor, in feeble and faraway voice, unique and incomprehensible words”.¹⁰²

“Fortunately”, said Peronian, “In that respect our country does not attract anybody. We are poor, and have at least the honor to live alone with our accursed questions and our tragedies. We lead a dangerous life: external foes, malaria, typhus, and hunger within, and our exiles are no princesses... That is how I prefer it. One day we will forge new and beautiful things from our misfortunes. Our own beauty, deep and great, of the kind all things born of suffering are...”

They were silent. Everyone felt himself oppressed by a great burden. They returned in their minds to Armenia. They said not a word.

¹⁰² *Ezaki ew anhaskanali baĕer*: a reference to the *zaum* (“transrational”) language of Futurist poetry; cf. the recitation at the end of this excerpt.

“But haven’t you noticed how pretty that tall young lady is, the one who served us our tea?” asked Shushan, as though waking from a dream. “Really”. “She’s from a very good family. Well bred, educated, with refined tastes”. “She caught my attention the minute I came in”, said Herian animatedly. “She has real classical lines, like a Greek statue”, “But, well, never mind, better I should not puncture your illusion”. “Our illusion? What do you mean? Morality?” “No, no, that’s not what I meant. All of you, stop looking her way or she’ll realize we’re talking about her”. “All right, tell us what it’s all about”. “Look, she’s got something thrown over her left shoulder to cover her arm”. “Yes indeed”. “The reason is that one arm is a lot shorter than the other”. “Really? What a pity!” “Brother, what were you about to say?”

“You were the ones who insisted. And besides, I wanted to say that every instance of happiness conceals a wound we can’t see. We talk about our country, about our misfortune... I thought, you can’t create anything out of mutilated beauty, but one can make a life that has been mutilated, shattered, full of suffering into the noblest treasure...”

“Depending”, interrupted Sultanian. “It depends... long drawn out physical torment makes one dull and insensitive. Suffering is beautiful when it nurtures creative forces, flights of the spirit, a plenitude of being, all of which seek the means to express themselves. Dante sticks out, right at the peak of his dark age. He is the echo of one of the most savage epochs of Italy’s history. An echo, and a judge”.

“Yes, because his particular, powerful, spiritual unity was indivisibly joined to his racial unity. He was a wrathful judge, in the name of the supreme traditions of his race”, added Shushan.

Kara leapt up from his chair in protest. “Tradition! Tradition! For the love of the gods, let’s leave those antiquated, worn out ideas behind, and put a stop to this feeble old talk of yours. Look around us. Life’s rushing headlong, speeding like a bullet bursting from a gun, and you make speeches about tradition... Brother, it’s high time to understand that if we’re stuck in this predicament today, the reason is that we were educated by a bunch of stupid parish priests, and by some celibate ones no less stupid. Always the same talk: our glorious past, our virtues, our Christianity, Sahak-Mesrop,¹⁰³ the invention of our script, the lamp of the Illuminator,¹⁰⁴ the wisdom of our forefathers, that fig tree growing in our native village, the yogurt grandma used to make... And the results? The results are plain to see: our inability to comprehend the awful events that are crushing us; this century, that has taken up arms against us; history, that is forging unknown shapes for us. Why should I hide it? Our writers are more responsible for this incomprehension than anybody else...”

Sultanian responded, “That’s it, you’re all heated up again, Kara. Of course you’re partly right to blame our educators. We’re all in agreement there, I think. To talk about tradition the way those gentlemen do is a sign of mental torpor and retardation, of

¹⁰³ Catholicos Sahak and St. Mesrop Maštoc⁴ invented the Armenian alphabet early in the fifth century.

¹⁰⁴ Although he uses for lamp the word *črag*, Kara Darviš probably has in mind the patriotic poem *Lusaworč’i kant’elə* “The lamp of the Illuminator” by Yovhannēs T’umanean. St. Gregory the Illuminator converted the Armenians to Christianity early in the fourth century AD (the date of 301 has gained official, if not scholarly, acceptance); and Armenia has always regarded itself therefore as the first Christian nation.

mediocrity, a hackneyed way of thinking, and so on... "That's just the way it is..." "They are small men, not always sincere; and they attempt to cover up their mediocrity behind empty formulas. Doubtless, those ideas played a necessary role once upon a time, creating things whose memory is lost— but they don't mean a thing anymore and I find no echo of them in my own thoughts... It's as plain as day". "Bravo!" "That's how it is. But let's not forget another important factor. Progress in the lives of nations, in their history and thought, is nothing if not a renewed return to the native essence of a race, to that pristine and limpid source from which its cardinal virtues sprang, on which its will to exist is founded, those pure and primordial energies that have nurtured and justified its existence. From that point of view, every genuine revolution is a going back, not to something superficially labeled as tradition, but to that which shaped the spiritual nature of the race, the root cause of its birth".

"Primordial nakedness". "I don't know whether I can explain what I mean... The real revolution is accomplished when a race rediscovers its own eyes, shining, illuminated by innocence— the eyes that can discern what is indispensable in the light of eternity and then fashion that necessary thing into human, purely human, values. Reality exists in epochs. It is a juxtaposition of the past and the present. It is that supreme unity of life that we are cultivating anew, the way a sower's grand, simple gesture by its power cultivates a furrowed field".

This talk reminded Herian of Mark, whom he had met in Armenia. If he were here now, he thought, he'd say his piece, too. "I know. In Armenia..." But he was unable to finish.

For everyone had turned their heads to a nearby table. A squat young man with eyes bulging like a frog's and arms flailing like a windmill, was declaiming something at the top of his lungs in an unknown language. His mouth was twisted strangely, and what emerged sounded like the meowing of a cat. He hissed and roared like the wind, then chirped like some songbird in an unknown tropical forest, clucked like a hen, cackled, growled. He was most animated. He clutched his hands to his breast, rolled his eyes, his body contorted, his lips distended like rubber, expressing some inner agitation or grief in their whistle.

"What's all that about?" exclaimed Herian in astonishment. "Is he sick, or what?"

"No", replied Kara gravely, "He's just a poet who belongs to the literary group called 40 Degrees... That fellow, a friend of mine, is the ingenious inventor of an international phonetic language. He is reciting a great poem entitled 'A mother's lament over the grave of her child'. It is a beautiful and impressive lyric. One has to say that it is a genuine revolution in its manner of form and expression".

"Just the thing", cried Shushan, turning to Sultanian, "Precisely the return you were just preaching", "To the age of the wild beasts!" Everybody laughed. "It just shows", replied Sultanian evenly, "That one can make foolishness of every truth... I was talking about the primordial spirit of a race, the spiritual flight of the epoch of its birth, not about crawling around on all fours..."

“Let’s not get started on the same argument again”, interrupted Peronian. “Time is passing. We have a thousand and one things to do, and anyhow, we need to get something to eat, right? Come on, let’s go...”

Excursus on visual language

The “transrational” (Rus. *zaum’*) language of the Futurists represented an attempt to break or transcend the convention whereby a word is just a signifier and relates in a single and linear way to the signified (the word “chair” points straight to a chair and to nothing else). It proposed an array of possible associations— new meanings for a word and new realities in the field of perception. The way it did so was most often by emphasizing the sound of a word rather than its assigned meaning. In some cases the intention was to dispense with any semantic feature— to produce a text of unfamiliar, archaic words, from magical texts or the like; or words of the kind people in religious ecstatic states use when speaking in tongues (*glossolalia*); or the onomatopoeetry of the sounds of the world around us, whether natural or mechanical; or nonsense words. Rimbaud had called for a derangement of the senses, and one way to achieve this on the level of language was to use sound patterns that were felt to be unusual and exotic with respect to the language of the writer. In the case of Armenian, one might find frequent use of the rare sounds *f* (cf. the crypto-Persianate words invented by Kara Darviš with the syllable *far*) and *ō*. One might use of rhyming, singsong patterns with a high proportion of open vowels, in the manner of children’s chants. At other times a new word, by virtue of its formal, phonetic relationship to known words in the reader’s language, might call up a few or many diverse subliminal associations. These associations were of necessity to a great extent arbitrary, dependent upon the individual reader’s perception— his own stock of imaginative associations, aesthetic sensibilities, aural experiences, life background, and so on. It was left to the reader to decide what the author meant, if indeed the latter intended any particular, definable meaning to start with.

Kara Darviš muses in his manifesto *Arewelk’ə ibrew albiwr nor gelaruesti ew stelcagorcut’ean* (*Hin goynerə nor p’ayli tak*) (“The East as a source of new fine art and creativity— Old colors with a new shine”), translated here, that although his invented word *dublakh* does not appear in any dictionary, every Armenian, Tatar, and Mongol reading it will intuitively feel it has a meaning. So the author made up his text and assigned its sounds, perhaps with a personal and unexpressed sense of what it all meant to him. But once the text left the presses, that text became entirely dependent for its semantics, though not its sound, upon each individual reader. In that sense, the reader really did become the author. He was no longer the passive recipient of a message, whether a careful reader or a hasty one. He had to make up the message himself. I stress this because the author transferred thereby to his reader the quality of agency, the responsibility to act.

But there is something else a visual text can do that auditory conventional language and *zaum’* cannot: it can alter its shape, pattern, size, and direction. All spoken language is

linear and temporal: a speech act, no matter how musical in pitch or varied in loudness it may be, has a beginning and an end, and takes time. So, does a substantial 19th-century novel, in one standard typeface with conventional punctuation, the lines marching from left to right and descending the page, moving to the next, and so on till after many a summer dies the reader of War and Peace or Bleak House. A Futurist text does not do this: the sizes and fonts of printed letters change, in defiance of the rules of orthography; and sometimes the letters do somersaults or lie down on their sides.¹⁰⁵ They are not sequential; they are synchronous. Lines break rank; and often an illustration, whether it is a Cubist woodcut or a wallpaper pattern in the background of the page, merges with the text. In 1914-1916, Carlo Carrà and Paolo Buzzi produced centrifugal, sunburst-like texts that compel the reader to turn the page around, to arrange the order of the different words and sentences as he pleases (Greene 162-163). You can interpret a picture but you cannot read it out loud: it imposes a silence. The important point to stress here, then, is that this is the point where the text breaks away from sound altogether, and, in a way, from time also. One might arbitrarily interpret large letters as loud sounds and small letters as fainter ones, making of the text a sort of musical score; and Russian Constructivists began in the 1920s to experiment with alternative forms of musical notation. In the west, John Cage and other composers performed similar graphic experiments.

However purely visual elements such as a picture, a leafy pattern from folk art, an unknown graphic symbol, etc., are scarcely susceptible to such a reading. The phonetic signature of the text becomes, then, silence; or the merging of the clamor of many Futurist voices on the page with the large silence of visual composition.

The Russian and Armenian Futurists, returning to what they saw as pure and atavistic springs of sound and feeling unchained by convention, drew upon folk spells, ancient myths, and magical texts. The sound of these is clear enough; but what of their shape, their silent language? One place to start is non-alphabetic signs such as hieroglyphs. Egyptian, Mayan, and Chinese generally have three components: ideographic, phonetic, and determinative. Although the phonetic aspect is important, the observations of William S. Burroughs in his essay "Hieroglyphic Silence" are still of interest: "No matter what the spoken language may be, you can read hieroglyphs, a picture of a chair or what have you; makes no difference what you call it, right? You don't need subvocal speech to register the meaning of hieroglyphs. Learning a hieroglyphic language is excellent practice in the lost art of inner silence... What keeps you from seeing what is in front of you? Words for what is in front of you, which are not what is there". And he presents an Egyptian hieroglyphic text written in multiple directions on a page broken up by floor plan-like drawings into quadrants (Burroughs/Gysin 1978: 186-187),¹⁰⁶ which can be read, but not sounded. Burroughs and his companion Brion Gysin experimented in their paintings with both grids

¹⁰⁵ Schnapp in his essay in Greene (p. 156f), notes that the first writer to use intentional typographical experimentation of a sort of absurdist, proto-Futurist kind was the English writer Lawrence Sterne in his novel *Tristram Shandy* (1760), which the Italian Futurists esteemed.

¹⁰⁶ Figure on p. 188: illustrated here.

and compositions with lines radiating from a center, usually in the four cardinal directions (Gysin 2010: 126).

William S. Burroughs was interested also in Mayan glyphs. These were sometimes written in patterns where “a centrally embedded perspectival view scans simultaneously in multiple radial directions”— a type that, as we shall see presently, is found in Armenian magical manuscripts, even though the Armenian alphabet script as such does not lend itself to this graphic strategy (Urcid (2011: 115)¹⁰⁷ Close to the end of his life, in 1944, Kandinsky started a watercolor of large, variously distributed and vaguely hieroglyphic shapes; in one corner is a “text” (successive horizontal lines of left-to-right characters) of smaller, similar shapes inspired by Rapanui rongorongo script. The latter has an artistic advantage over Egyptian if one’s aim is to release the reader from verbal and phonetic patterns, since it has not been deciphered.

The title of Vasilii Kamensky’s *Zheleznobetonnaya poema solntse (lubok)* (“Ferroconcrete poema, the Sun (woodcut)”), 1917, makes multiple statements: it is Futuristic, with the industrial, urban reference to reinforced concrete; it is a spatial map, since it is overtly related to his other ferroconcrete poem, *Tiflis*; it claims an old Russian folk pedigree as a *lubok*-woodcut; and it declares itself a poema, a verse composition of significant length and high seriousness of theme. The composition has a radiant sun with an eye at the center (called “the face of the GENIUS”), with a planet, Moon, and star around it. The Russian and *zaum’* text meanders around and along the lines of the drawings. The sun has four principal rays in cruciform shape that divide the text/picture into quadrants; and with the natural tendency to read Russian from left to right one starts with the large letter *Yu*, expecting it to stand for *Yug*, “South”, with the *Z*, *S*, and *V* of *zapad*, *sever*, and *vostok* to follow; but the other “cardinal directions” are marked with vowels, *A*, *O*, and *E*, forcing the reader to make vocalic sounds instead of reading consonantal abbreviations. The chief effect of this division into four implied directions, together with the circular aspect of the central figure in the poema, is to force the reader/viewer to rotate it in order fully to observe it and read it. That is, he must move the object, or move himself, or maybe both. Movement thus becomes part of the act of reading.

Two Armenian magical manuscript texts from Venice, illustrated here, are arranged in the same way as Kamensky’s composition, though both are nearly a century older at the least. In both there is a central, circular portion with various incantatory texts and prayers both surrounding and radiating from it. In the first manuscript,¹⁰⁸ the texts are divided into quadrants, which are subdivided into triangles. In order to read the texts, one must rotate it clockwise, which is also the direction of the writing in the central circle. The texts within each quadrant, however, proceed counter-clockwise. So two opposite rotations are required, in four series— rather like the wheels of the divine throne in the chariot vision of Ezekiel! All the texts in this manuscript are in standard Classical Armenian, and the whole is

¹⁰⁷ Discussion of fig. 6.3.

¹⁰⁸ Published by Feydit (1986: 70). The owner was one *Xaspik’an*, probably a form of the Arabo-Turco-Persian name *Xasbēg*, “Noble lord”, which is first attested from the mid-14th century (see Ačařean 1972: 500).

evidently a nocturnal talisman: Ch. 12 of the *Narek*, recited as an evening prayer for protection of the home; Ch. 41 of the *Narek*; the credal prayer “I confess in faith” of St. Nersēs Šnorhali; a prayer of Yovhannēs Garneč‘i against nocturnal terrors (i.e., nightmares: arhawirk‘ gišeroj); other prayers to ward off demons; a prayer against headaches; etc.¹⁰⁹

In the second manuscript, an undated and uncatalogued magical compendium at S. Lazzaro, Venice, photographed by Rachel Goshgarian, the texts radiate in scythe-like patterns, recalling the “eternity” symbol employed in Armenian Christian art. This manuscript was made, not for purely orthodox prayer, but for magic: it contains voces mysticae, pseudo-magic squares with both Arabic numbers and other symbols, and a variety of esoteric signs. Some of the latter are astrological, while others do not belong to any known writing system. The composition thereby in various ways anticipates the multiple strategies of writing to be employed by the Futurists. And one recalls here Gurdjieff’s claim, noted above, to have seen the four-directional text of the mystical Imastuns!

Kara Darviš used to stand outside the Tiflis cinema with his postcard texts. It is intriguing to consider that a postcard is a text intended to move—to be sent through the mails. It is an open text, too, unlike a letter in a sealed envelope or a book between covers. And inside the building, Kara Darviš’ fellow citizens of Tiflis were becoming, whether they were fully aware of it or not, readers of a wholly new kind of text, too: the moving picture. It is the modern, urban environment becoming aware of the possibilities of new technologies and dimensions, the human mind and body learning how to bring dream into consciousness, how to fly...

* * *

Excursus: A note on the Beat poets and the Armenians

Jack Kerouac’s novel *On the Road* and William S. Burroughs’ *Naked Lunch*, together with Allen Ginsberg’s poem *Howl*, are the primary classics of the Beats—the social and artistic rebels of the 1950’s whose revolutionary innovations were to lay the foundation for the Counterculture of the 1960’s in America and maybe around the world. One of the formative events of the Beat movement was the murder in 1944 of a member of the nucleus of their group, David Kammerer, by another, Lucien Carr, in Riverside Park near the Columbia campus in upper Manhattan.¹¹⁰ Carr was a handsome, pale, delicate-featured boy of nineteen; Kammerer, an older gay man and childhood friend of Burroughs

¹⁰⁹ The *Narek* is the name given by Armenians to the *Matean olbergut‘ean* (“Book of Lamentation”), a cycle of 95 mystical prayers by St. Grigor Narekac‘i, 10th century. On Ch. 12 see Russell (1997: 42). On the credo, see Russell, (2005: 185-236).

¹¹⁰ This event is the subject of the magnificent and intensely moving film “Kill Your Darlings” (2013), directed by John Krokidas. The fictionalized story in color, with period music from the 1940s, ends contrastively with iconic still photographs in black and white of the actual Beats themselves—Burroughs in trench coat and hat, Ginsberg in Varanasi—and the poignant punk anthem “Don’t Look Back Into The Sun” by Peter Doherty and The Libertines. The new song in juxtaposition to the pictures from an already distant past is an affirmation that the great chain of rebel artists and visionaries lives on.

who had for several years been a mentor and lover of the youth. Both Burroughs and Kerouac were arrested as accessories to the crime since they had failed to turn in Carr after he told them about the murder; but they were quickly let off. Although Burroughs was gay; and Kerouac, bisexual— both thought it best to try to save their friend Carr from the hot seat by letting the murder be presented as a typical case of a young straight man defending himself against the advances of a predatory older homosexual. The Ivy League murder made headlines for a while, and the archetypal homophobic set piece was just right for a public that liked its scandals served up with a moralizing sauce. We were to live with this till the Stonewall riot of 1969, when the gays finally understood that freedom is something you have to fight for and take. It is never given. But even revolutionary gays often internalized the stereotypes and prejudices of an oppressive system. So one wonders whether Burroughs' assent to the cover story of innocent youth vs. older gay pursuer was not just a tactic but also a symptom of self-hatred: Burroughs, too, had a taste for adolescent boys that he indulged often for most of his life. The writer was to dissect the theme with the same ruthless clarity he applied to junkies and addiction: his early novel *Queer*, which Burroughs published only in 1986, deals with an older gay man— Burroughs' own persona— consumed by self-loathing in his humiliating desire for an indifferent, younger man. It is, in a way, the same passion play, with Burroughs as Kammerer, though there is no murder.

In the end, Carr didn't beat the rap and did some hard time, but he didn't get the chair either, and went on to a successful career as a literary editor in New York. His son Caleb Carr is a well-known novelist. Lucien and the other principal Beat characters lived to the end of the 20th century or beyond. So even though Kerouac and Burroughs collaborated on this roman à clef about the murder, and the lives in Greenwich Village of the early Beat circle — it is their very first novel, and the title comes from an absurd-sounding phrase in a sensational radio story— publication had to wait till everybody concerned was dead. The book appeared in 2008 (Kerouac/Burroughs 2008), and it's a good one, written in the gritty, hard-bitten, black-and-white style of conventional wartime realism, but with lots of tasty hints of the literary transformations to come. An excellent historical and textual essay by James Grauerholz, Burroughs' life partner and literary executor, is appended to the volume. I seek here to illuminate a small but significant detail Grauerholz failed to address or explain in his indispensable afterword.

All the characters of the drama, naturally, are thinly concealed by fictional names: Lucien Carr, the killer, is called Phillip Tourian and is variously described by the authors as a Turk, or as having Greek relatives, or as hailing from Istanbul. The character in the novel is seventeen (Carr was nineteen at the time of the murder) and is swarthy and handsome (Carr was from a well-to-do Anglo family and was blond and blue-eyed). For whatever reason, the fictional character has a very different background and appearance than the historical Carr, so the choice had to be intentional. It is also likely the two authors knew Tourian was an Armenian surname (Turkish and Greek surnames do not end in -yan, though Iranian ones can). William Saroyan, the American Armenian writer cited elsewhere in this study, is mentioned in passing, though without reference to his ancestry. At the time Saroyan was still widely known as a very famous American writer, of course. (No longer: in

an informal recent poll, none of my students at Harvard had ever heard of or read his book My Name Is Aram.) The name Tourian is an obscure one outside the American-Armenian community.

It was, as its use in the novel suggests, not yet an obscure name to the general public in the 1940s, though. Only a decade earlier, on Sunday, 25th December 1933, the Primate of the Armenian Church of North America, Archbishop Leon Tourian (Łewond Durean), a native of Constantinople, was murdered as he was celebrating the Divine Liturgy at the Holy Cross Church of Armenia on West 187th Street and St. Nicholas Avenue, just three miles north of the Columbia campus. Several top officials of the New York branch of the Armenian Revolutionary Federation (Arm. Hay yelap'oxakan dašnak'ut'iwn— Kara Darviš numbers himself among the Dashnaks in one poem) were apprehended at the scene of the crime, tried, and convicted of premeditated murder in the first degree. (All escaped the death sentence.) The crime was front-page news for weeks in the city; and the trial was one of the more sensational courtroom events of the first Great Depression. No specious moralizing was needed to spice up the story: Tourian was stabbed through his gilded vestments, in the nave of a house of God, with a long kitchen knife. He was a tall, imposing man, and his heavy metal crozier buckled as he fell upon it. There was a sickening irony to this murder by fellow Armenians: when in 1922 Mustafa Kemal Atatürk's army burnt down the port city of Smyrna (present-day Izmir) and drove its Christian majority population into the sea, literally, Bishop Tourian had been one of the survivors picked out of the water. He could scarcely have come from a more illustrious or patriotic family: just a few years before his murder his cousin Yeghishe (Elišē) Tourian, an eminent scholar who had served as the abbot of Armash monastery, and then been elected Armenian Patriarch of Jerusalem, passed away in the Holy Land. When Yeghishe, born Mihran, was a boy, he witnessed the slow, agonizing death from consumption of his own elder brother, Bedros (Petros).

Bedros Tourian, who died at Constantinople at twenty-one, early in 1872, was an inspired, grief-stricken romantic: with his small corpus of brilliant lyric poems it is fair to say he created the standard modern literary idiom of Western Armenian. And in his use of startling images like “black milk” he both paralleled the linguistic experiments of his French contemporary, Arthur Rimbaud, whom I have cited as the progenitor of modern poetry and of Futurism; and anticipated the 20th-century German-language poet Paul Celan, whose most famous poem, “Death Fugue”, uses the image of black milk to great effect in evoking the anti-life of imprisonment and extermination in a Nazi concentration camp. It is most unlikely the fathers of the Beat movement ever heard of Bedros or Yeghishe, but it would have been hard for them not to know about Leon Tourian. And surely the only reason for the employment of that obscure name in their very first novel would have been the recent and notorious murder of the Archbishop in New York. It is a reference that would have been immediately understood by many Americans— and more New Yorkers— in 1945. But now that nearly a lifetime has passed, only the eyebrows of Armenian readers will travel upwards. For them, the effects of the murder endure.

The circumstances of Tourian's assassination are complex. In 1917, following the Russian Revolution and the collapse of the Tsarist régime, Lenin withdrew his country from

the war and the Russian army decamped from the Caucasian front. Ottoman Turkey had begun systematically to exterminate its civilian Armenian population in 1915, and refugees were fleeing with the retreating Russians from Van and elsewhere to the east. The Dashnaks established an independent republic in Transcaucasian Armenia—the part of the country that had been since 1828 under Russian control—and fought back Turkish and Azeri invading armies. But they lost power to the Communists in 1920 in a coup and were driven into exile in the Middle East and the U.S. The sacred city of Echmiadzin, seat of the Armenian Church since the fourth century, was to remain in Soviet hands thereafter, until 1991. In 1922, as was mentioned earlier, Atatürk's army destroyed Smyrna on the Aegean coast, where Tourian had served as bishop.

*Arriving at his new post in America, Archbishop Tourian, either out of personal conviction or in an effort to placate the Russians and thereby protect his Church from reprisal, refused at several Armenian American community functions to allow the Dashnaks' tricolor flag—the flag of the pre-Soviet (and, now, post-Soviet) republic—to be displayed, allowing only the Stars and Stripes. The party's members were incensed by this offense and branded him a traitor; and his subsequent murder split the American Armenian community down the middle. Many remained loyal to the Catholicos, or supreme patriarch, at Soviet-controlled Echmiadzin; others broke away and eventually came to associate their parishes with a rival, Dashnak-dominated Catholicossate established at Antelias, near Beirut, Lebanon. The English-language US Dashnak press in the first decade of the 21st century ran a series of portraits of the various Armenian parishes in America: the article on Manhattan's Holy Cross Church faithfully mentioned every detail of its history except the only one of any historical importance—Tourian's murder. Though the subject still seems too delicate for the party to address with candor, Terry Phillips' book *Murder at the Altar* provides the a detailed, if at times speculative historical account of the Tourian case to date, albeit in semi-fictionalized form.*

*The resurrected proto-Beat novel turns out to be another, surprising, corrective to historical amnesia. For the very name Tourian evidently summoned such visceral imaginative force that invoking it was enough to convey the tragedy and horror of bloodshed and the derangement of its aftermath. And that experience of dislocation became itself a strong factor propelling both William S. Burroughs and Jack Kerouac towards their mature style, to the writing that jumpstarted the great Counterculture. The poet and scholar Peter Balakian came to Armenian activism in the wake of youthful encounters with the Beat poet Allen Ginsberg; and in *The Burning Tigris* he has argued that organized support for the Armenians at the time of the Genocide was the beginning of the modern movement for human rights. In that sense, the fate of the Armenians and the response of people of conscience to it was part of the political patrimony of the wider counterculture. I became aware of Armenian culture and the Armenian cause in the context of a youthful involvement with Black civil rights, the Left, opposition to the Vietnam War, and, later, gay liberation. It was the Counterculture, with its consciousness-raising and its activism—its sense-deranging and Futuristic drugs and sex and rock and roll—that despite its shortcomings liberated all of us. And in the very first writings of its very first artists we find an Armenian*

name whose farther echoes are replete with tragedy and horror, but also with creativity and love.

BIBLIOGRAPHY

- Ačařean H. (1972), *Hayoc' anjnanunneri bařaran*, vol. 2, repr. Beirut.
- Astourian (ed.) (2012), *The Book of the Way (Girk' chanaparhi)' of Yeghishe Charents: An Illuminated Apocalyptic Gospel for Soviet Armenia*, Armenian Studies Program Occasional Paper Series, University of California, Berkeley.
- Aliřan L., *Haybusak*, Venice, 1895. p. 499, no. 2373-2374
- Anikst M./Chernevich E. (1990), *Russian Graphic Design, 1880-1917*, New York.
- Apollonio U. (ed.) (1973) *Futurist Manifestos*, New York: 19-24.
- Bedevidian A., *Polyglot Dictionary of Plant Names*, Cairo, 1936.
- Beledian K. (1992), "Kara Darviř: A Forgotten Futurist", *Raft* 6: 39-53.
- Bowlt J. E. (1995), *The Salon Album of Vera Sudeikin-Stravinsky*, Princeton, NJ.
- Burroughs W. S./Gysin B. (1978), *The Third Mind*, New York: 186-187.
- Ć'arenc' E. (1967), *Erker*, Erevan.
- Compton S. (1978), *The World Backwards: Russian Futurist Books 1912-16*, London: 21, 62.
- (1992), *Russian Avant-Garde Books 1917-34*, Cambridge, MA: 44.
- Feydit F. (1986), *Amulettes de l'Arménie Chrétienne*, Venice: (Venice 3064): 70.
- Gabikean K. (n. d.) *Hay busařxarh* ("The Armenian Plant World").
- Greub S. (ed.) (2011), *Gauguin Polynesia*, Munich.
- Gunn T. (2000), *Boss Cupid*, New York.
- Gysin B. (2010), *Dream Machine*, London.
- Harut'yunyan S. (2006), *Hay hmayakan ev řolovrdakan alot'k'ner* ("Armenian Incantations and Folk Prayers"), Erevan.
- Janecek G. (1984), *The Look of Russian Literature: Avant-Garde Visual Experiments 1900-1930*, Princeton, NJ.
- Jean M. (ed.) (1980), *The Autobiography of Surrealism*, in the series *Documents of 20th-Century Art*, New York.
- Kara-Darwiř (1911), *Erwand Gōř*, T'iflis.
- Kara-Darwiř (1914), *Inc' ē Fut'urizmō?*, T'ifliz.
- Kara-Darwiř (1917), *Keank'i řut'akā*, T'ifliz.
- Kerouac J./Burroughs W. S. (2008), *And the Hippos Were Boiled in Their Tanks*, New York.
- Marinetti F.T. (2014), *Guerra sola igiene del mondo*, Greene V. (ed.), *Italian Futurism 1909-1944: Reconstructing the Universe*, New York.
- Melik'-P'ařayan K./Nazinyan L.A. (1983), intro. to Ervand Lalayan, *Erker*, I, Erevan.
- Mřak (1880), *Hatāntir ānt'erc'uack' azgayin ew řtar matenagirnerē k'ahuac āntaneac' ew dproc'ac' hamar* ("Select readings excerpted from national and foreign writers, for families and schools"), Constantinople.
- Morley S. (2003), *Writing on the Wall: Word and Image in Modern Art*, Berkeley and Los Angeles.
- Nichanian M. (2014), *Mourning Philology: Art and Religion at the Margins of the Ottoman Empire*, New York.
- Pōlōtean G. [Beledian K.] (2009), *Haykakan Futurizm*, Erevan.
- Reiss T. (2005), *The Orientalist*, New York.
- Robb G. (2000), *Rimbaud*, New York.
- Rowell M./Wye D. (eds.) (2002), *The Russian Avant-Garde Book 1910-1934*, New York.
- Russell J.R. (1987), *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge.
- (1996), "Armenian řrawřak", *Annual of Armenian Linguistics* 17: 63-71.

- (1996-97 (1999)), “The Armenian Counterculture That Never Was: Reflections on Eghishe Charents”, *Journal of the Society for Armenian Studies* 9: 7-35.
- (1997), “Grace from Van”, *Journal of the Society for Armenian Studies*, 7: 13-59.
- (2000), “Charents the Prophet”, *Journal of the Society for Armenian Studies* 11:11-38.
- (2004), “From an Archive of Unpublished Poems of Yeghishe Charents”, in *Armenian and Iranian Studies*, Cambridge, MA: 1365-1432.
- (2005), *Bosphorus Nights: The Complete Lyric Poems of Bedros Tourian*, Cambridge, MA.
- (2005), “The Credal Poem *Hawatov xostovanim* of St. Nerses the Graceful”, J.J. van Ginkel et al.(eds.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven: 185-236.
- (2012), “Armenian Secret and Invented Languages and Argots”, *Acta Linguistica Petropolitana*, transactions of the Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, vol. VIII, part 3, St. Petersburg: 602-684.
- (2012), “The Bells: From Poe to Sardarapat”, *Journal of the Society for Armenian Studies* 21: 127-168.
- (2012-2013), “The Seh-Ierai Language”, *Journal of Armenian Studies* 10.1-2: 1-85.
- (2014), “Iranians, Armenians, Prince Igor, and the Lightness of Pushkin”, *Iran and the Caucasus* 18.4: 345-381.
- Sauer T. (2009), *Notations 21*, New York.
- Taylor J. C. (1962), *Futurism*, New York.
- Tēmīrčīpašēan E. (1879), *Nor keank', A: Azgayin lezu*, A.M. Ashjean & Co. (Constantinople).
- Tēr-Awetik'ean St. (1912), *Patmuack'ner* [“Stories”], Tiflis.
- Urcid J. (2011), “The written surface as a cultural code”, in E.H. Boone and G. Urton, eds., *Their Way of Writing: Scripts, Signs, and Pictographics in Pre-Columbian America*, Washington, DC: 111-148.
- Vōynič' Ē. (1906), *Boř, vĕp eresnakan t'weri italakan yelap'oxut'ean ōreric', t'rgm. Lewon Šant', Anglierĕn bnagirā arajĭn angam tpwac ě 1897 t'win Londonum*, Tiflis.
- Weiss P. (1995), *Kandinsky and Old Russia: The Artist as Ethnographer and Shaman*, New Haven.
- Wilson C. (1971), *The Occult: A History*, New York.
- Xardžiev N. (ed.) (1940), *Velimir Xlebnikov. Neizdannye proizvedeniya*, Moskva.
- Zaehner R.C. (1965), “The latter wrote a Foreword to one”, *No Heaven for Gunga Din*, New York.
- Zelinskij K./ Čičerin A. (1924), “Mena vsex: Poety-konstruktivisty”, Moskva.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Евгений Зеленев, Милана Илюшина – Теория <i>джихада</i> и ее эволюция в доосманский период-----	1
Муртазали Гаджиев – Погребение 915 г. хиджры у стен Дербента-----	13
Шарафутдин Магарамов – Укрепление политических связей Дагестана и Ширвана в условиях борьбы против иноземных завоевателей (XII-XIV вв.) -----	19
Бениамин Маилян – Проблемы истории античного христианства в восточном Закавказье-----	31
Ярослав Пилипчук – Крест Св. Георгия: Грузино-тюркские войны XII-XIII вв.----	49
Гоар Мхитарян – Идея создания армянского и албанского государств во второй половине 18-ого века-----	63
Самвел Маркарян – Несостоявшийся альянс-----	71
Нелли Хачатурян – Вызовы времени: Исмаилитская община Восточной Африки---	83

ЭТНОГРАФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР И РЕЛИГИЯ

Константин Рахно – Ал. Македонский в осетинской фольклорной традиции-----	89
Руслан Сефербеков – Похоронно-поминальные обряды горожан постсоветского Дагестана-----	101
Шушаник Айвазян – Тюрко-монгольское верховное божество <i>Тэнгри</i> в армянской историографии-----	125

- Гарник Асапрян** – Еврейское присутствие в Южном Прикаспии по данным топонимии----- 131
- Ерванд Маргарян** – Калакоба: Торжество рынка----- 135
- Бениамин Маилян** – Буржуазный Тифлис как антипитеза дворянского партикуляризма----- 151

ЯЗЫК

- Гарник Асапрян** – Об одном социальном термине в новоиранском: *xēl'(x'ēl')*----- 169
- Гарник Асапрян** – Образования с суффиксальным элементом *-l-* в новоиранском-- 175
- Шахбан Хализов** – К этимологии этнонима *Орос*----- 191
- Геворг Галпакян** – Об одном арменизме в отузских диалектах----- 201

ПОЛИТИКА

- Ирина Кокушкина, Мария Солощева** – Страны центральной Азии в политике: Проблемы и перспективы----- 205
- Виктория Аракелова, Нелли Хачатурян** – По обе стороны конфликта: Исмаилиты в афганской войне 1979-1989гг.----- 217
- Владимир Ружанский** – Проблемы и белые пятна израильской историографии: Новые подходы в изучении еврейской истории----- 225

SHORT MONOGRAPH SERIES

- James R. Russell** – THE BLACK DERVISH OF ARMENIAN FUTURISM ----- 245