

Caucaso-Caspica

XI

Труды Института востоковедения
Российско-Армянского университета



Ереван
2026

CAUCASO-CASPICA

Труды Института востоковедения
Российско-Армянского университета, Ереван

Выпуск XI
2026

Под редакцией
ВИКТОРИИ АРАКЕЛОВОЙ

Ереван
Российско-Армянский университет
2026

УДК 93/94:80:39:32(082)
ББК 63.3+80+63.5+66я43

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

Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-
Армянского университета / Под редакцией Виктории Аракеловой.– Ер.:
Изд-во РАУ, 2026.
Выпуск XI (2026). - 164 с.

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

УДК 93/94:80:39:32(082)
ББК 63.3+80+63.5+66я43

ISBN 978-9939-67-420-9
© Издательство РАУ, 2026

CAUCASO-CASPICA
RESEARCH PAPERS OF THE INSTITUTE OF ORIENTAL
STUDIES, RUSSIAN–ARMENIAN UNIVERSITY, YEREVAN

Volume XI
2026

Edited by

VICTORIA ARAKELOVA

Yerevan
Russian-Armenian University
2026

Редакционная коллегия

Гарник Асатрян (Ереван), Паргев Аветисян (Ереван),
Айк Акопян (Ереван), Андрей Арешев (Москва), Гариб Бабалян
(Ереван), Светлана Балхова-Мухтарова (Душанбе), Увэ Блезинг
(Лейден), Ваге Бояджян (Ереван), Маттиас Вайнрайх (Берлин-
Ереван), Максим Васьков (Ростов-на-Дону), Йост Гипперт
(Гамбург), Махмуд Джафари-Джонейди (Тегеран), Евгений
Зеленев (Санкт-Петербург), Анна Красновольска (Краков), Виктор
Надеин-Раевский (Москва), Ирина Начкебия (Тбилиси), Надере
Нафиси (Тегеран), Петер Николаус (Вена), Антонио Панаино
(Болонья), Джеймс Рассел (Гарвард), Константин Рахно
(Опошное), Георгий Саникидзе (Тбилиси), Тамерлан Салбиев
(Владикавказ), Шахбан Хализов (Махачкала), Алексей Чибиров
(Владикавказ), Вольфганг Шульце (Мюнхен) †

Ответственный за выпуск

Ален Айрапетянц

Редакционная группа

Амир Зейгами, Ален Айрапетянц,
Гоар Акопян, Цовинар Киракосян

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-5-30

ИСТОРИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ АРМЕНИИ И КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ В ИСТОРИОГРАФИИ И ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ НА ЮЖНОМ КАВКАЗЕ

Вардан Папикян

Институт востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван;
Лаборатория Восточнохристианских исследований,
Матенадаран, Ереван

ORCID: 0009-0004-0679-8815

vardanpapikyan1993@gmail.com

Аннотация

Вопрос об исторических границах Армении и Кавказской Албании на протяжении последних четырёх десятилетий сохраняет острую актуальность и рассматривается не только в собственно историческом, но и в геополитическом контексте, будучи тесно связанным с Карабахским конфликтом. В статье в форме источниковедческого обзора анализируются основные первоисточники — античные (прежде всего, «География» Страбона), раннесредневековые армянские (Мовсес Хоренаци, Павстос Бузанд, Корюн, Мовсес Дасхуранци) и иноязычные, — определяющие восточные пределы Армянского царства и территорию расселения албан. Особое внимание уделено критическому разбору работ, поставленной на службу политике. В заключительной части показано, как историческая география и топонимика превращаются в инструмент конструирования постсоветских идентичностей на Южном Кавказе. Автор приходит к выводу, что ни в период существования Албанского царства, ни после его упразднения на левобережье Куры не сложился единый албанский этнос, а отождествление древней Албании с современной Азербайджанской Республикой не имеет научных оснований.

Ключевые слова: Кавказская Албания, Армения, Арцах, Утик, Сюник, политика памяти, Южный Кавказ

THE HISTORICAL BORDERS OF ARMENIA AND CAUCASIAN ALBANIA IN HISTORIOGRAPHY AND THE POLITICS OF MEMORY IN THE SOUTH CAUCASUS

Vardan Papikyan

Institute of Oriental Studies, Russian-Armenian University, Yerevan;
Laboratory of Eastern Christian Studies, Matenadaran, Yerevan

Abstract

The question of the historical boundaries of Armenia and Caucasian Albania has remained a matter of considerable scholarly and political significance over the past four decades. It is examined not only from a historical perspective but also within a broader geopolitical context, owing to its close connection with the Nagorno-Karabakh conflict. This article presents a historiographical survey of the principal primary sources — Classical (above all, Strabo's *Geography*), early medieval Armenian (Movses Khorenatsi, P'awstos Buzand, Koryun, and Movses Dasxurantsi), as well as sources in other languages — that define the eastern frontiers of the Armenian Kingdom and the territory inhabited by the Albanians. Particular attention is devoted to a critical assessment of scholarship employed in the service of political agendas. The concluding section demonstrates how historical geography and toponymy have been transformed into instruments for constructing post-Soviet identities in the South Caucasus. The author concludes that neither during the existence of the Kingdom of Albania nor after its dissolution did a unified Albanian ethnos emerge on the left bank of the Kura River, and that the identification of ancient Caucasian Albania with the modern Republic of Azerbaijan lacks any scholarly foundation.

Keywords: Caucasian Albania, Armenia, Artsakh, Utik, Syunik, Politics of Memory, South Caucasus

Введение

Уже почти четыре десятилетия вопрос об исторических границах Армении и Кавказской Албании сохраняет острую актуальность. Помимо собственно исторического измерения, в последние тридцать лет он рассматривается главным образом в геополитическом контексте. В ряде работ азербайджанских авторов принято считать современное государство Республику Азербайджан и его население прямыми и единственными наследниками Кавказской Албании и албанского народа во всех его компонентах, а к историческим землям Албании относят не только правобережье, но и территории левобережья реки Куры. Именно эти два утверждения являются наиболее спорными. Цель данной работы состоит в том, чтобы на основании как очевидных источниковедческих данных, так и фактов, выявляемых посредством научного анализа, представить и обосновать историческую правду по вопросу, актуальность которого сегодня высока не только для науки, но и для регионально-геополитической сферы. Работа опирается на сравнительно-исторический метод с привлечением на разнообразные источники: армянские, азербайджанские, грузинские, русские и западные. Из первоисточников привлечены сведения древнегреческих и древнеримских авторов, а также раннесредневековых армянских историков.

В исследовании в форме аналитического обзора представлены основные первоисточники, определяющие исторические границы царств Армении и Кавказской Албании, а также территорию расселения албан и армян в контексте истории области Арцах, с XIV века более известной под наименованием «Карабах».

1. Восточные пределы Армянского царства до образования Кавказской Албании

Впервые Арцах под названием «Уртехе», или «Уртехини» (Urtehini), упоминается в клинописях царя Урарту Сардура II (VIII в. до н. э.), обнаруженных у села Цовк: «Выступил я (в поход) (и) завоевал страну Аркуки(в). Дошёл я до страны Уртехини» (Меликишвили 1960: 310, 446).

Тот факт, что Арцах изначально был частью древней Армении, подтверждается важным сообщением Мовсеса Хоренаци (V в.), косвенно указывающим, что границы Армении доходили до реки Куры ещё во время правления династии Ервандидов (VI-III вв. до н. э.), то есть задолго до образования централизованного царства кавказских албан. По свидетельству историка, в области Утик Ерванда застаёт весть о наступлении персидского войска под начальством Смбата, после чего Смбат с молодым Арташесом «быстро достиг пределов Утика», где навстречу ему вышли войска этого края и нахарары, оставленные там Ервандом (Хоренаци 1990: 44–45).

Границы между Арменией и Албанией сформировались сразу, ибо суверенное армянское государство было восстановлено уже во II в. до н. э., а албанские кавказоязычные племена объединились не ранее I в. до н. э. на территории между рекой Курой, Кавказским хребтом, Иберией и Каспийским морем, о чём свидетельствуют античные первоисточники. Первое упоминание об албанцах (кавказских албанах) относится к Арриану, сообщающему, что племя албанцев в IV в. до н. э. участвовало в сражениях против Александра Македонского в составе армии Дария III (Арриан 1993, III: 11). Примерное время объединения кавказских албан в централизованное государство проявляется, в частности, в свидетельстве Страбона, писавшего в начале I в. н. э.: «...Теперь, правда, у них один царь управляет всеми племенами, тогда как прежде каждое разноязычное племя управлялось собственным царём» (Страбон 1964: XI: 4, 6). Это «теперь», высказанное в начале I в. н. э., естественно отнести не ранее чем к I в. до н. э.

2. Спорные вопросы об армяно-албанских исторических границах

Сложность проблемы Кавказской Албании обусловлена тем, что сведения первоисточников о населении Албании носят, на первый взгляд, противоречивый характер. Античные и ранние армянские источники под терминами «Албания» и «албанцы» обозначают страну и её население к северу от нижнего течения Куры, а южный берег Куры политически и этнически безоговорочно включают в понятие «Армения». Несколько позже армянские авторы

употребляют один и тот же термин для обозначения как собственно албанских областей левобережья Куры, так и двух северо-восточных провинций исторической Армении — Утика и Арцах на правобережье, которые после упразднения Сасанидами царства Великой Армении были включены ими во вновь образованное Албанское марзпанство. Дифференцированный подход к семантике терминов «Албания» и «албанцы», определение их реального содержания для различных эпох в категориях современной науки имеет первостепенное значение.

Ограниченные и зачастую ошибочные представления о Кавказской Албании создают почву для умозрительных концепций, отмеченных тенденцией модернизировать древнюю и средневековую историю Закавказья, представить Албанию как цивилизацию, во всех компонентах и во все эпохи, по крайней мере, равную двум другим цивилизациям региона — армянской и грузинской.

Известная монография Фариды Мамедовой «Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н. э.-VIII в. н. э.)» (Мамедова 1986) представляет собой именно такую попытку. Согласно основной идее работы, Кавказская Албания являлась монолитной политико-географической единицей, расположенной не только на левобережье, но и на правобережье Куры, охватывая провинции Утик, Арцах, Пайтакаран и Сюник, а её население, сложившееся в этнос под этнонимом «албанцы» по крайней мере в III в. до н. э., жило единой политической и культурной жизнью, сохраняя этническую самобытность до позднего средневековья (Анасян и др. 1991: 322). Таким образом, все четыре восточные провинции исторической Армении объявляются областями Кавказской Албании, их население — албанцами, а культура — албанской.

2.1. Проблема единого албанского этноса

Основное положение этой концепции — тезис о существовании единого албанского этноса — Ф. Мамедова предпочитает не рассматривать в особом разделе, а проводит через все повествование, не акцентируя его проблематичность (Мамедова 1986: 11, 18, 38-41, 61-72, 77-82). Автору игнорирует конкретные доводы научных оппонентов, по мнению которых, албанский

этнос не сложился, а термин «албанцы» всегда оставался собирательным наименованием населения политико-административных единиц с названием «Албания» (Новосельцов 1979: 10-18). Между тем, эти доводы вполне конкретны.

Во-первых, до образования Албанского царства на левобережье Куры (в самом начале I в. до н. э.) его население, согласно сообщению Страбона, состояло из 26 племён: «Теперь, правда, у них один царь управляет всеми племенами, тогда как прежде каждое разноречное племя управлялось собственным царём. Языков у них 26, так что они нелегко вступают в сношения друг с другом» (Страбон 1964: XI: 4, 6). Во-вторых, на востоке Албанское царство простиралось до Каспийского моря (от Куры до Дербентского прохода), и многочисленные античные источники действительно упоминают на этом берегу «албанцев»; но в начале III в. н. э. из состава царства вышла вся восточная приморская сторона, после чего источники, упоминая многочисленные племена отделившейся территории, уже никогда не называют их «албанцами». Из этого следует, что до III в. н. э. в пределах царства «Албания» не произошло консолидации многочисленных племён в этнос, и каждое племя сохранило свой эндоэтноним.

В-третьих, к концу V в., с административным укреплением сасанидского марзпанства «Албания», в состав которого были включены, помимо Албанского царства (упразднённого в 462 г.) и небольших царств горских племён, также две северо-восточные провинции бывшего царства Великой Армении на правобережье Куры (Утик и Арцах), хороним «Албания» был перенесён и на правобережную территорию марзпанства и принят её армянским населением в качестве названия своей страны. Уже Мовсес Хоренаци трактует оба названия страны (армянское «Алуанк» (Աղուանք) и иранское «Аран» (Արան)) на основании правобережных, армянских реалий: первое он связывает с прозвищем легендарного прародителя сюнийских князей Сисака «Алу» (ալու, «кроткий»), а второе — с именем легендарного наместника Арана (Արան), также потомка Хайка (Хоренаци 1990: 8). Это показывает, что и к концу V в. на левобережье Куры не было единого этноса, а термин «албанцы» оставался собирательным названием населения «Албании», политонимом, а не этнонимом.

Наконец, прямые потомки собственно албанских племён — современные лезгиноязычные народности юго-восточного Дагестана и северо-восточного Азербайджана (лезгины, удины, табасаранцы, цахуры, рутульцы, агульцы, крызы, будуги и хиналугцы) — развивались именно под своими эндоэтнонимами, вне какой-либо связи с собирательным названием «албанцы».

Обойдя эти факты, Ф. Мамедова делает упор на том, что в поздних заглавиях и в самом тексте «Истории Албании» Мовсеса Дасхуранци (Каланкатуаци) этот памятник представлен как история «албанского народа», а также что у Корюна, Хоренаци, Павстоса Бузанда, Лазара Парпеци и сирийского автора Захарии Ритора неоднократно говорится об «албанцах» как об отдельном народе (Мамедова 1986: 79-80). Автор, по-видимому, полагает, что этим дискуссия исчерпывается. В действительности же такая аргументация обнаруживает игнорирование особенностей идентичности, в том числе, этнической принадлежности, в средние века, распространяя на эти понятия их современную научную трактовку. В средневековом мировоззрении сознание политико-административной и особенно конфессионально-епархиальной принадлежности, как правило, доминирует над сознанием собственно этнической принадлежности.

В 428 г. Сасаниды упразднили царство Великой Армении и создали в Закавказье три марзпанства под прежними названиями — «Армения», «Иверия» и «Албания», включив в состав Албанского марзпанства бывшие армянские провинции Утик и Арцах. На всю эту территорию — от нижнего течения Аракса до Кавказских гор и Дербентского прохода — распространилась юрисдикция Албанской церкви. К концу V в. в армянских источниках сложилась новая территориальная семантика терминов «Алуанк», «Хайк» и «Вирк»: они стали обозначать соответствующие марзпанства (Новосельцов 1979: 18). В начале VI в. резиденция албанского марзпана была перемещена из Чора во вновь построенный город Партав, то есть с левобережья Куры на правобережье; в 542 г. туда же была перемещена резиденция албанского католикоса.

В результате политический, духовный и культурный центр марзпанства оказался в среде правобережного армянского населения «страны Албании». На этой основе сложилась

характерная для этнодисперсных групп средневековья черта самосознания, которую можно назвать «албанским мировоззрением» армянского населения Албании: пейоративное отношение к левобережному, собственно албанскому населению как к неким «неалбанцам»; представление о том, что их страна — правобережье Куры — называлась «Албанией» всегда; противопоставление своих князей и церкви («албанских») соответствующим институтам Армянского марзпанства. Своего апогея это мировоззрение достигло в IX-X вв., в эпоху политической раздробленности, когда Мовсес Дасхуранци предпринял попытку создать всеобъемлющую историю «Алуанка» (Мнацаканян 1969: 43; Մոմփոփ 1939: 4-5).

Выходцу из армянского правобережья Куры Мовсесу Дасхуранци удалось собрать доступные ему отрывки из сочинений других армянских авторов, добавить документальные материалы и легенды, связанные исключительно с правобережными святынями, и, подражая Хоренаци, изложить историю «Алуанка» от легендарного первого человека до своего современника, царя «Албании» Йоханнеса-Сенекерима — и всё это вне какой-либо связи с собственно Албанией, её племенами и языками. Говоря о своём народе, Дасхуранци употребляет исключительно термин «мы, восточные» и никогда — термин «алуанк» («албанцы»). Переписывая рассказ Хоренаци о создании Маштоцем албанского письма, он сохраняет все пейоративные эпитеты источника, как бы отмежёвываясь от собственно албанской письменности. Под «албанцами» он подразумевает основное население «страны Албании» от Аракса до Дербента — всю паству монофизитской Албанской церкви, то есть армян правобережья и христиан-албан левобережья, частично уже арменизированных. Определяющей выступает не собственно этническая, а церковно-юрисдикционная принадлежность.

Конкретные и косвенные данные, заставляющие считать население правобережной (отчасти и левобережной) Албании в эпоху Дасхуранци армянским, содержат и другие источники. Иоанн Драсханакертци, католикос Армении (898-929), рассказывая о поездке «в страну восточную Албанию» к великому князю Сахаку и к царю Атрнерсеху, отмечает, что «они были из народа

нашего, и паства их — с пастбища нашего» (Драсханакертци 1984: 139).

Свидетельства иноземных авторов особенно примечательны, поскольку они свободны от влияния армянской терминологии. Сирийский автор VI в. Пс. Захария Ритор рассказывал, что в стране гуннов проповедовали христианство «армянские епископы», прибывшие из Албании (Пигулевская 1941: 166-167). Согласно Константину Багрянородному, официальные письма византийцев к князьям Хаченским и Севордийским адресовывались «в Армению» (Багрянородный 1991: 173); арабские авторы той же эпохи называют армянских князей Аррана именно «армянскими батриками». В то же время Пс. Захария Ритор сообщает, что «Аран» населяет верующий народ со своим языком, а арабские географы X в. — что в «Арране» употреблялся арранский язык, имея в виду язык собственно албанского населения (Пигулевская 1941: 167).

Таким образом, в Албанском царстве не произошло консолидации 26 племён в единый этнос, и политоним «албанцы» оставался их собирательным названием. Вместе с тем, почти шестивековое функционирование царства способствовало известной консолидации населявших его племён, восходивших в большинстве к пралезгиноязычной этнолингвистической основе; вероятно существование на левобережье Куры метаэтнической политической общности (Бромлей 1983: 233-243; Брук, Чебоксаров 1976: 15-41). Однако смещение политического и духовного центра Албании на юг, признание армянского языка единственным официальным языком албанского католикосата, этнокультурная разобщённость собственно албанских племён и начавшаяся в период арабского владычества мусульманизация их части окончательно остановили процесс консолидации. Впредь они развивались только под своими племенными эндоэтнонимами. Анализ этнических процессов показывает, что ни во время существования Албанского царства, ни после его упразднения на левобережье Куры не произошло консолидации собственно албанского этноса; процесс же межэтнической интеграции христианского монофизитского населения привёл в конечном счёте лишь к ассимиляции (арменизации) части собственно албанского населения.

2.2. Утик и Арцах

Многочисленные сообщения античных и ранних армянских источников, согласно которым граница Албанского царства с Великой Арменией на всём своём протяжении проходила по Куре, общеизвестны. Попытка Кемала Алиева показать, что Албанское царство античного периода простиралось южнее Куры, охватывая Утик и Арцах (Алиев 1974: 83-123), уже подверглась основательной критике А. П. Новосельцовым (Новосельцов 1979: 10-18). Ф. Мамедова, безусловно, знакомая с этой критикой, объявляет, тем не менее, свидетельства античных писателей об албано-армянской границе по Куре «неточными» на том основании, что они восходят к информации участников римских походов, чьей целью было преследование Митридата, а не изучение Албании (Мамедова 1986: 120, 146). Между тем, современная наука об истории значительной части древней ойкумены основывается именно на сообщениях участников походов греков и римлян; трудно заподозрить столь последовательную «неточность» именно в отношении границы у легионеров Помпея, которые зимовали у этой границы и переходили её.

В качестве дополнительного аргумента Мамедова ссылается на сведения Страбона о том, что Кура течёт «по Албании» (с предлогом διὰ) (Мамедова 1986: 145). Однако следует обратить внимание и на другие отрывки «Географии», где река прямо называется границей, а предлог διὰ может выступать в значении «вдоль», если речь идет не о пересечении реки, а о движении или размещении по её долине. Далее автор приводит слова Страбона о плодородии албанских земель, «забывая», что географ, отмечая удивительную плодородность правобережных областей Сакасны и Араксны, указывает и на их принадлежность к Армении (Страбон 1964: II: 1, XI: 2, 4, 7, 14;). На той же странице Мамедова сама упоминает «данные Страбона об областях Араксене и Сакасене как армянских» (Мамедова 1986: 145), что обнаруживает внутреннюю противоречивость рассуждений автора.

Не более убедителен и разбор армянских источников. Павстос Бузанд, изложивший примерно в 70-х гг. V в. историю своей страны в IV в. и сохранивший ценнейшие сведения об

армяно-албанской границе по Куре, объявлен «искусным фальсификатором», тенденциозно расширявшим пределы Армянского царства, чтобы «идеологически подготовить население к антиперсидскому восстанию 450-451 гг.» (Мамедова 1986: 124–126). Но каким образом труд, созданный в 70-х гг. V в., мог подготовить восстание 450-451 гг., и как готовившиеся к восстанию армяне могли претендовать на области, которые, по мнению самой Мамедовой, никогда не входили в состав Армении? Обходя сведения Корюна (1962), Агафангела (Ագափանգեղոս 1909), Хоренаци (1990) и документальных источников «Гахнамак» (Анасян и др. 1991), «Зоранамак» (Анасян и др. 1991) и «Списка армянских епископств» (Анасян и др. 1991), конкретно относящих Утик и Арцах к Армянскому царству, автор предпочитает свидетельствам современников событий сообщения Мовсеса Дасхуранци (X в.), что является явным отступлением от принципов источниковедения.

Особого внимания заслуживает проблема этнического состава Утика и Арцаха. По мнению ряда исследователей, их население было родственно собственно албанским племенам левобережья и арменизировалось благодаря долгому нахождению в составе Великой Армении. Однако в исследованиях последних десятилетий всё настойчивее выступает точка зрения, согласно которой население правобережья Куры было армянским с периода формирования древнего армянского этноса. Данное мнение основывается на армянской традиции V в. (Хоренаци, Агафангела), возводящей население Утика и Арцаха к легендарному прародителю армян Хайку, на сообщении Страбона об одноязычии населения Армении ко времени Арташеса и Зареха, а также на том, что правобережье Куры входило в состав Армении уже в эпоху Ервандидов как наследство, полученное от Урартского царства (Арутюнян 1983: 110–139).

Анализ показывает, что албанского племени гаргареев в действительности не существовало, а термин «гаргараци» употреблялся в армянских источниках как пейоративный эпитет для обозначения населения собственно Албании. Что касается «Утика», то связь этого топонима с этнонимом «утии» вероятна, однако античные источники упоминают на восточном Кавказе несколько племён с компонентом «ути» к северу от Дербентского

прохода, относимых к кругу собственно албанских; провинцию же Великой Армении они называют в форме «Отена». Различие компонентов «ути» и «оте» очевидно, и уже в античный период связь населения провинции с собственно албанскими племенами не осознавалась. Недостаточная аргументированность традиционной точки зрения никак не является основанием для попыток доказать вхождение Утика и Арцаха в Албанию до 428 г. путём подмены научных принципов.

2.3. Пайтакаран

Точка зрения о вхождении этой провинции в отдельные периоды в состав Албании имеет давнюю традицию (Marquart 1901; Hübschmann 1904; Адонц 1908; Еремян 1963; Тревер 1959; Дьяконов 1968; Минорский 1963). Она основывается на трёх пунктах: сообщении Страбона о том, что «областью албанцев была и Каспиана» (Страбон 1964: XI, 4-5); отождествлении города Пайтакарана с Байлаканом; и отождествлении воцарившегося в Пайтакаране Санатрука с албанским царём Санесаном. Мамедова абсолютизирует эту точку зрения (Мамедова 1986: 97–100), хотя в исследованиях XX века выявлена ошибочность всех трёх исходных пунктов (Минорский 1963: 214). Игнорируя сообщения античных источников, доводивших пределы Армянского царства до Каспийского моря к югу от Куры, и сведения армянских источников о том, что провинция Каспк (Пайтакаран) оставалась в составе Великой Армении с незначительными перерывами вплоть до 428 г., автор утверждает, что после 55 г. до н. э. она стала частью Атропатены или Албании.

2.4. Сюник

Следующей «исконной» провинцией Албании Ф. Мамедова считает Сисакан-Сюник, который на всех шести картах монографии фигурирует в её пределах. Между тем источники до второй половины VI в. и от середины VII в. неизменно упоминают Сюник как неотъемлемую часть «Армении» — до 428 г. царства, после — марзпанства. Сюнийские светские и духовные владыки занимают важнейшие места во всех перечнях участников событий, связанных с функционированием царства, марзпанства и церкви Армении; к середине V в. князь Васак Сюни становится марзпаном

Армении. В Сюнике открываются первые армянские школы, а по Хоренаци сюнийцы восходят к прародителю армян Хайку, что говорит о политической, культурной и этнической неразрывности провинции с остальной Арменией.

Утверждение о политической зависимости Сюника «то от Албании, то от Атропатены» основано на сообщении Себеоса о том, что накануне восстания 571 г. князь Сюника Вахан «вышел из Армении» и попросил Хосрова включить его владения в состав Атрпатакана (Себеос 1939: 52). В литературе этот поступок объясняли либо гонениями марзпана Сурена, либо этническим составом провинции (Адонц 1908: 221, 423). Принимая точку зрения Адонца и отождествляя Пайтакаран с Албанией, Мамедова заключает, что Сюник «политически зависел от Албании» (Мамедова 1986: 106), однако сам Адонц настаивал на политической принадлежности Сюника Армении (исключая период VI-VII вв.) (Адонц 1908: 221).

Утверждение, будто Степанос Сюнеци (VIII в.) отмечал, что в Сюнике и Арцахе говорили на «сюнийском и арцахском языках», основано на неверном прочтении: армянский учёный перечисляет «окраинные диалекты своего языка» (զրաւնի եզերակախիւ), прямо называя их таковыми, тогда как об иных языках он говорит в предыдущем абзаце отдельно (Адонц 1915: 181-219, 187). Ссылка на мнение Грачы Ачаряна, согласно которому под этими диалектами можно понимать исконные языки племён нагорья (Ачарян 1951: 128-129), не учитывает, что эта точка зрения опровергнута в новых исследованиях по армянской диалектологии, основанных на статистическом методе (Джаукян 1972: 17, 25).

Не выдерживают проверки и ссылки на западные авторитеты: ни Гюбшманн, ни Маркварт не относили Сюник к Албании — на указанной странице сочинения Гюбшманна нет даже слова «Сюник» (Hübschmann 1904: 216; Marquart 1901). Утверждение о конфессиональной изоляции Сюника от Армении в 571-660 гг. основано на сведениях «Истории Албании», восходящих к грамоте католикоса Маштоца Еливардеци и далее к армяно-халкидонитской традиции, многие представления которой выдуманы из концептуальных соображений (Garitte 1952: 26-47). Епископы Сюника Петрос и Вртанес, как и католикос Албании

Абас, были убеждёнными монофизитами, что засвидетельствовано «Книгой посланий»; хронологические выкладки Мамедовой о рукоположении сунийских епископов в Албании несостоятельны. Анализ убеждает, что отделение провинции Сюник от Армянского марзпанства автор сознательно выдала за её вхождение в Албанию.

2.5. Нахичеван и Гохтн

Вопрос о вхождении этих двух гаваров исторической Армении (ныне на территории Нахичеванской автономной республики Республики Азербайджан) в состав Албании рассматривается Мамедовой особо (Мамедова 1986: 108-115). Между тем о Нахичеване и Гохтне, входивших, по «Ашхарацуйцу» (Арутюнян 1983: 110-139), в состав провинции Васпуракан, имеются обширные сведения практически во всех армянских нарративных и документальных источниках, а также у иноземных авторов. Одновременно утверждая на основании сопоставления «Ашхарацуйца» и Товмы Арцруни, что вхождение этих гаваров в Васпуракан имело место лишь в краткий период VI-VII вв., Мамедова, тем не менее, показывает их на карте в составе Албании, а не Васпуракана.

Попытка представить, будто Нахичеван и Гохтн населяли не армяне, а только мары, игнорирует тот факт, что сообщения Хоренаци предполагают расселение маров на Араксе при Тигране Ервандиде, тогда как заселение Армении потомками Хайка историк относит к гораздо более ранней эпохе. Приводя легендарное сообщение о том, что Артавазд отнял у Аждахакидов-маров «Нахичеван и все деревни... на севере от Ерасха», автор игнорирует основную аутентичную информацию: ко времени историка в Нахичеване не было маров, оставались лишь легенды о них. Сообщение о том, что «гохтанцы суть выходцы, происшедшие от Сисака» означает, что в V в. насельники Гохтна считались потомками прародителя армян (Хоренаци 1990: 8, 51).

Заключение о том, что упоминание Павстосом Бузандом Нахичевана среди городов Армении с его 10-тысячным армянским населением «не свидетельствует» об армянском характере города (Мамедова 1986: 112), равно как и вывод о том, что из сведений Корюна о проповеди Маштоца в Гохтне «нельзя сделать никакого

вывода» об армянском характере области (Мамедова 1986: 113), противоречат данным источников. Именно в Гохтне Маштоц понял необходимость создания армянского письма, и именно туда после его создания (406 г.) он отправился открывать первые армянские школы. Указание на вхождение этих территорий с IX в. во владения мусульманских династий, способствовавшее сосредоточению в этих областях тюркоязычного мусульманского населения, выдаёт истинный мотив автора: представить факт вхождения этих областей в современную Азербайджанскую Республику как аргумент в пользу их принадлежности Албании в древности. Подобная модернизаторская аргументация, однако, однозначно противоречит принципу историзма.

2.6. Итоги

Из проведённого анализа следует, что исходные данные монографии взяты выборочно, а трактовка фактов противоречит общенаучным принципам. Автор игнорирует разницу между собственно Албанией (на левобережье Куры) и Албанским марзпанством (на обоих берегах), которое в этнокультурном отношении было уже больше армянским, чем собственно албанским. Объявляя албанской областью Сюник, Мамедова стремится включить в Албанию и территорию Нахичевана, ошибочно усматривая на всей полученной территории сложившийся этнос — албанцев, единственного, по её мнению, предка азербайджанского народа. Тем самым повторяется «концепция» З. Бунятова (согласно которой армянский католикосат в начале VIII в. уничтожил автокефальность Албанской церкви и «григорианизировал» албанцев), ненаучность которой своевременно показана в специальных работах (Мнацаканян/Севак 1967: 177-190; Бунятов 1965: 311).

3. Фальсификация на государственном уровне

После выступления президента Республики Армения перед представителями армянских СМИ Диаспоры 16 октября 2010 г. в Горис¹ в азербайджанских электронных изданиях 29 октября от

¹ [Выступление Президента Сержа Саргсяна на встрече с журналистами армянской Диаспоры - Выступления, послания и заявления Президента РА - Новости - Президент Республики Армения](#) (дата обращения 20.05.2026)

имени главы администрации президента Республики Азербайджана академика Рамиза Мехтиева была размещена обширная «справка» с заголовком «Горис–2010: сезон театра абсурда»,² фактически являющаяся «официальным ответом» на историографические доводы главы армянского государства. «Справка» начинается политическими обвинениями и заканчивается объёмным историографическим изложением, представляющим собой сжатый вариант предыдущих работ азербайджанских гуманитариев по истории Армении и армянского народа.

3.1. Проблема историографических «набегов»

Мехтиев обвиняет президента РА в искажении сведений Страбона: будто бы греческий историк не указывал, что армяне являются коренными для Южного Кавказа. Обратимся к тому самому отрывку, который цитирует автор: Армении, в прежние времена бывшую маленькой страной, увеличили войны Артаксия и Зариадрия (Арташеса и Зареха), которые «расширили совместно свои владения, отрезав часть областей окружающих народностей»: у мидян отняли Каспиану, Фавнитиду и Басоропеду; у иберов — предгорье Париадра, Хорзену и Гогарену; у халибов и мосинеков — Каренитиду и Ксерксену; у катаонов — Акилисену; наконец, у сирийцев — Таронитиду; «поэтому все эти народности теперь говорят на одном языке» (Страбон 1964: XI: 14, 5).

Действительно, Арташес и Зарех завоёвывали земли соседних народов. Но неужели «завоёванные» народы немедленно перегли на армянский язык? В действительности в последний период правления Ервандидов соседние страны захватили окраинные части ослабевшего Армянского царства, и Арташес I с Зарехом возвращали ранее утраченные, но населённые армянами области. Только в этом случае возможно одноязычие населения присоединённых земель. При этом среди отрезанных областей нет ни Орхистены-Арцаха, ни Утика: они уже входили в состав Армянского царства, а Утик как зимняя резиденция армянских царей упоминается при Ерванде Последнем.

² Мехтиев Р., «Горис-2010: сезон театра абсурда», *Trend News Agency* (29.10.2010), [Горис – 2010: сезон театра абсурда](#) (дата обращения 20.06.2026).

Мехтиев утверждает, что, за исключением эпохи Тиграна Великого, нет данных о владении Арменией территориями современной Республики Азербайджан, и что Страбон, упоминая Орхистену-Арцах в составе Армении, не сообщает о проживании там армян. Но если население объединённых Арташесом и Зарехом стран было армяноязычным, то излишне говорить о том, что входившая в состав Великой Армении ещё ранее Орхистена-Арцах была армянской. К тому же отсутствие в данном отрывке упоминания армян Арцаха вовсе не означает наличия там иного народа. Автор сознательно игнорирует другие свидетельства Страбона — о том, что Сакасена (Шакашен) и Араксена составляли часть Армении (Страбон 1964: II: 1, 14; XI: 4, 14,), что «к югу... простирается большая часть Армении», что третьей частью страны мосхов «владеют армяне», что Кура «через узкую долину течёт в Албанию; между этой долиной и Арменией река мощно проносится по равнинам», и что «последнюю сторону образует Армения, граничащая» с Албанией (Страбон 1964: II: 5, 31; XI: 1-4, 11, 14, 18).

3.2. Карабах и демографическая динамика

Основной мишенью Мехтиева остаётся Карабах. Автора возмущает то, что президент РА счёл мусульманское население Карабаха кочевым, а армянское — исконно коренным. Между тем значительная часть мусульманского скотоводческого населения Карабаха использовала горные пастбища сезонно: зимовала на равнинах и летом поднималась в высокогорье; права на летние кочевья и маршруты перегонов становились предметом земельных споров и межобщинных столкновений (Ямсков 1998: 168–197).

В начале XVIII в. армяне составляли преобладающую часть населения Нагорного Карабаха. В письме меликов Нагорного Карабаха Екатерине I (1725) отмечается, что в каждом из шести магалов Карабаха насчитывалось 36-50 деревень, а в каждом селе — от 50 до 600 хозяйств (*Армяно-русские отношения...* 1967: 249). В Равнинном Карабахе кочевой элемент постепенно рос; среди племенных объединений выделялись два союза: «отуз-ики» («тридцать два»), наследственным главой которого считался глава племени Джеваншир, и «игирми-дёрт» («двадцать четыре»), включавший тюркские и частично курдские оймаки

(Петрушевский 1949: 127, 136). Положение изменилось, когда Панах-хан завладел армянскими меликствами и переселил в Карабах ряд племён, в том числе из Грузинского царства и соседних ханств (Мирза Юсуф Нерсесов 2000: 46–96; Жуковская 1990: 54).

При преемнике Панаха — Ибрагиме — вторжение тюркоязычных групп возобновилось, Равнинный Карабах освобождался от армян, часть армянского населения насильственно исламизировали. Эти события охарактеризовал немецкий исследователь А. Гакстгаузен, отмечавший, что с XVIII в. край нёс на себе следы глубокого упадка (Гакстгаузен 1857: 208, 213). Армянское население понесло значительные потери во время нашествий Ага-Мохаммед-хана (1795, 1797), за которыми последовали голод и чума (*Обзор Елисаветпольской губернии* 1909: 3; *Армяно-русские отношения...* 1990: 373–375). В результате переселений и притеснений из Нагорного Карабаха эмигрировало около 11 тыс. семей; тем не менее в 1805 г. в Карабахе жило около 10 тыс., а после военных действий 1808 г. — 7,5 тыс. армянских семей; после 1812 г. численность составила около 5 тыс. семей (*Акты, собранные Кавказской Археографической комиссией* 1873: 579).

Перепись Карабахской провинции, проведённая в 1823 г. Могилевским и полковником Ермоловым II (*Камеральное описание Карабахской провинции...* 1866), при всей ненадёжности данных, показывает, что население Нагорного Карабаха составляло около 36500 человек, из которых армяне — 84,6%, тюркоязычные мусульмане — 14,7%, курды — 0,7%; 97,5% сельского населения были армянами. По первой всероссийской переписи 1897 г. в Нагорном Карабахе проживало 128,6 тыс. человек, из них 82,7% (106,4 тыс.) армян и 15,9% (20,4 тыс.) татар; 55,8% жителей Шуши были армянами (*Первая всеобщая перепись...* 1904; ср.: *Российский исторический архив*, ф. 1990, оп. 11, д. 636, 638, 695).

Карабахское ханство было иранским; Кюрекчайский договор 1805 г., заключённый между ханом Ибрагимом и российскими властями, с точки зрения международного права, имел лишь тактическое значение, поскольку переход Карабаха к империи был юридически закреплён только Гюлистанским договором 1813 г.

Что касается решений Кавбюро 1921 г., то наряду с решением от 5 июля об оставлении Карабаха в составе Азербайджана существовало и решение от 4 июля о включении Нагорного Карабаха в состав Армении, за которое голосовали А. Мясникян и первоначально Г. Орджоникидзе; Центральный комитет Компартии Армении во главе с А. Мясникяном отверг решение от 5 июля. Произвольный характер границ автономной области и последующее их изменение в пользу Азербайджана также подтверждаются фактами (*Нагорный Карабах* 2008: 510-511; РГАСПИ, ф. 64, оп. 1, д. 21, л. 6-7; д. 1, л. 125; Архив Армянского филиала ИМЛ, ф. 1, оп. 1, д. 40, л. 29).

4. Историческая география и конструирование идентичности на Южном Кавказе

Распад СССР и последовавшие политические, социально-экономические и этнонациональные трансформации привели к кризису идентичности на постсоветском пространстве. С первых лет независимости лидеры трёх южнокавказских стран стремились придать определённый статус своим государствам и региону в целом посредством конструирования конкретной географической идентичности, наделяя её политическим смыслом (Dubnov 2003: 284-285).

Трансформация географических представлений носила как символический, так и конкретный характер: впервые за несколько столетий Турция и Россия лишились общей сухопутной границы, а регион оказался буферным между Ближним и Средним Востоком и Россией. Географическая номенклатура варьируется от «Закавказья» до «Южного Кавказа», а некоторые авторы стали обозначили Кавказ как «северный ярус» Ближнего Востока (Cornell 1998: 1). Б. Андерсон называл такие коллективные представления «паломничеством» по территории большого политического пространства (Андерсон 2001: 12). Территориальный аспект идентичности приобрёл на Южном Кавказе радикальные проявления, став инструментом манипуляций в конфликтных ситуациях; наглядным примером служит роль нахичеванской автономии в политическом возвышении Г. Алиева (Чернявский 2002: 28).

Южный Кавказ исторически был пограничной зоной между восточным и западным мирами, с чем связано сосуществование двух разнонаправленных макроидентичностей — христианской и мусульманской (Панарин 2001: 39). Дебаты о единой «кавказской идентичности» несут географически-этнографическую нагрузку (Дамения 2003: 133), однако идеи единого кавказского союза на заре 1990-х были сильно политизированы. Шнирельман утверждает, что мифологизация «Родины» как «этнической территории» свойственна прежде всего ущемлённому, гипертрофированному этническому самосознанию (Шнирельман 2003: 34); в массовом сознании населения региона доминируют воображаемые исторические границы «Великой Армении», «Великой Грузии» и «Великого Азербайджана».

Случай Азербайджана показателен. Само географическое название «Азербайджан» для территории к северу от Аракса, как и этническое название «азербайджанцы» для кавказских тюрок, — конструкты XX века. Название «Азербайджан» дублирует наименование северо-западной области Ирана (арабизированное «Атропатена»); после провозглашения Первой Азербайджанской республики в 1918 г. с подачи турецких военных оно вызвало протест персидской стороны, опасавшейся притязаний на сопредельные области Ирана (Бартольд 1963: 703; Асатрян 1998: 25-32; Шнирельман 2003: 34). Этноним «азербайджанцы» применительно к мусульманскому населению Прикаспия, известному до революции под названиями «кавказские татары», «кав//казские тюрки», «мусульмане», закрепился за тюркоязычным населением Южного Кавказа лишь в 30-е гг. XX в. (Шнирельман 2003: 496).

В конфликтном дискурсе бывшие автономии и метрополии рассматривали двусторонние проблемы сквозь призму истории и исторической географии (Джгереная, Шатиришвили 2001: 69). Топонимика превратилась в одну из фронтовых линий: «война географических названий» породила дихотомии Сухуми/Сухум, Шуши/Шуша, Степанакерт/Ханкенди и др. (Аббасов/Хачатрян 2004: 8). Волна переименований захлестнула все три республики практически одновременно: в Армении (закон 1991 г.) преобладала реарманизация — замена тюркизированных названий историческими на основе летописей и документов; в

Азербайджане переименования 1990 — 1991 гг. были направлены на нейтрализацию армянской идентичности названий (Дабагян/Габриелян 2004: 75–76).

География нередко выступает носителем исторических символов и средством утверждения превосходства над соседями: показателен спор о месте зарождения куро-араксской культуры, которое грузинские, армянские, лезгинские и азербайджанские авторы помещают каждый на своей территории.³ Региональные державы периодически указывали на «вхождение» территорий южнокавказских республик в состав их стран; так, официальная позиция Ирана отразилась в высказываниях аятоллы М. Шабестари (май 1996 г.) о том, что Азербайджанская Республика «когда-то была нашей» (Human Rights Watch, 28.05.1996; цит. по: Свентоховский 2004: 24-25). Для ликвидации автономных образований центры обосновывали свои решения ссылками на исторические мотивы — вплоть до курьёзных формулировок в духе «в XVI веке на грузинскую землю пришли аланы» (Цымбурский 2001: 132, 136).

Заключение

Проведённый источниковедческий анализ позволяет сформулировать ряд выводов. Восточные пределы Армянского царства доходили до реки Куры уже в эпоху Ервандидов, то есть задолго до образования централизованного царства кавказских албанцев, объединившихся не ранее I в. до н. э. на левобережье Куры. Граница между Арменией и Албанией на всём своём протяжении проходила по Куре, что засвидетельствовано независимыми друг от друга античными и ранними армянскими источниками.

Ни во время существования Албанского царства, ни после его упразднения на левобережье Куры не произошло консолидации единого албанского этноса: политоним «албанцы» оставался собирательным наименованием 26 разноразличных

³ См., в частности, Демоян А., “Символическая география или география как символ на постсоветском Южном Кавказе” *The Heinrich Böll Foundation, The South Caucasus*, 15 January 2005, [Символическая география или география как символ на постсоветском Южном Кавказе | Heinrich Böll Stiftung | Tbilisi - South Caucasus Region](#) (дата обращения: 20.06.2026).

племён, а прямые потомки собственно албанцев развивались под своими эндоэтнонимами. Перенос хоронима «Албания» на правобережное армянское население марзпанства после 428 г. и сложившееся на этой основе «албанское мировоззрение» объясняют терминологию Мовсеса Дасхуранци, у которого определяющей становится не этническая, а церковно-юрисдикционная принадлежность.

Концепция Ф. Мамедовой о вхождении провинций Утик, Арцах, Пайтакаран и Сюник в состав Кавказской Албании, равно как и историографические построения «справки» Р. Мехтиева, основаны на выборочном использовании источников, подмене понятий и модернизаторской аргументации, противоречащей принципу историзма. Отождествление древней Кавказской Албании с современной Азербайджанской Республикой и провозглашение албанцев единственными предками азербайджанского народа не имеют научных оснований.

Наконец, рассмотрение постсоветского материала показывает, что историческая география, топонимика и апелляции к «историческим границам» превратились на Южном Кавказе в инструмент конструирования и легитимации современных идентичностей и политических притязаний. В условиях продолжающихся трансформационных процессов поиски самоутверждения и обращение к истории и географии как к средству легитимизации современных реалий продолжают доминировать в общественно-политическом дискурсе трёх республик. Именно поэтому строгое следование принципам источниковедения и историзма приобретает не только академическое, но и общественное значение.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аббасов, А./Хачатрян, А. (2004), *Карабахский конфликт. Варианты решения: идеи и реальность*, Москва.
- Адонц, Н. (1908), *Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя*, СПб.
- Адонц, Н. (1915), *Дионисий Фракийский и армянские толкователи*, Петроград.

- Акты, собранные Кавказской Археографической комиссией* (1873), Т. V, ч. II, Тифлис.
- Алиев, К. (1974), *Кавказская Албания (I в. до н.э.-I в. н.э.)*, Баку.
- Анасян, А. С./Арутюнян, Б. А./Мурадян, П. М./Свазян, Г. С./Улубабян, Б. А. (1991), «Вопросы исторической географии», *К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении: Сборник статей*, сост. П. М. Мурадян, Ереван, Т. 1: 321-352.
- Андерсон, Б. (2001), *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, Москва.
- Армяно-русские отношения в первой половине XVIII в.: сборник документов* (1967), Т. II, ч. II, Ереван.
- Армяно-русские отношения в XVIII веке, 1760 — 1800: сборник документов* (1990), Т. IV, Ереван.
- Арриан (1993), *Поход Александра*, пер. М.Е. Сергеевко, СПб.
- Арутюнян, Б. (1983), «Васпураканский мир Великой Армении по ‘Ашхарацуцу’», *Вестник Ереванского университета* 3: 110–139.
- Архив Армянского филиала Института марксизма-ленинизма, ф. 1, оп. 1, д. 40.
- Асатрян, Г.С. (1998), *Этюды по иранской этнологии*, Ереван.
- Ачарян, Гр. (1951), *История армянского языка*, ч. II, Ереван.
- Ачарян, Гр. (1971), *Этимологический коренной словарь армянского языка*, т. 1, Ереван.
- Константин Багрянородный (1991), *Об управлении империей*, под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. Москва.
- Бартольд, В. В. (1963), *Избранные сочинения*, т. 1/2, Москва.
- Бромлей, Ю. В. (1983), *Очерки теории этноса*, Москва.
- Брук, С. И./Чебоксаров, Н. Н. (1976), «Метаэтнические общности», *Расы и народы*, вып. 6, Москва: 15–41.
- Бунятов, З. (1965), *Азербайджан в VII-IX вв.*, Баку.
- Гакстгаузен, А. (1857), *Закавказский край*, ч. I, СПб.
- Дабагян, А. А./Габриелян, М. Р. (2004), *Шуши в 1992-2002 гг. Возвращение армян в освобождённый город (этнографический очерк)*, Ереван.
- Дамения, О. (2003), «Кавказская идентичность: миф или реальность», *Традиции разрешения конфликтов на Кавказе и*

- методы институтов гражданского общества. Кавказский форум*, Ереван: 106-111.
- Джаукян, Г. Б. (1972), *Введение в армянскую диалектологию (статистическая диалектология)*, Ереван.
- Джгереная, Э./Шатиришвили, З. (2001), «Грузия — Абхазия: проблемы идентичности», *Аспекты грузино-абхазского конфликта*, вып. 7, Ирвайн: 61-75.
- Драсханакертци И. (1984), *История Армении*, перевод с древнеармянского М. О. Дарбинян-Меликян, Ереван.
- Дьяконов, И. М. (1968), *Предыстория армянского народа: история Армянского нагорья с 1500 по 500 г. до н. э. Хурриты, лувийцы, протоармяне*, Ереван.
- Еремян, С. Т. (1963), *Армения по «Аишхарацуйцу» (Армянской географии VII века)*, Ереван.
- Жуковская, Н. (1990), *Судьба кочевой культуры*, Москва.
- Камеральное описание Карабахской провинции, составленное в 1823 году* (1866), Тифлис.
- Каланкатуаци М. (1984), *История страны Алуанк*, Ереван.
- Корюн (1962), *Житие Машицоа*, пер. Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Оганджанияна, Ереван.
- Мамедова, Ф. (1986), *Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н. э.-VIII в. н. э.)*, Баку.
- Меликишвили, Г. А. (1960), *Урартские клинообразные надписи*, Москва.
- Минорский, В. Ф. (1963), *История Ширвана и Дербенда X-XI вв.*, Москва.
- Мирза Юсуф Нерсесов (2000), *Правдивая история*, Ереван (на арм. яз.).
- Мнацаканян, А. Ш. (1969), *О литературе Кавказской Албании*, Ереван.
- Мнацаканян, А. Ш./Севак, П. (1967), «По поводу книги З. Буниятова 'Азербайджан в VII-IX вв.'», *Историко-филологический журнал* 1: 177-190.
- Нагорный Карабах в международном праве и мировой политике: документы и комментарии* (2008), сост. и отв. ред. Ю. Г. Барсегов, Т. I, Москва.

- Новосельцов, А. П. (1979), «К вопросу о политической границе Армении и Кавказской Албании в античный период», *Кавказ и Византия*, вып. I, Ереван: 10-18.
- Обзор Елисаветпольской губернии за 1908 г.* (1909), Елисаветполь.
- Панарин, С. А. (2001), «Позиционно-исторические предпосылки современной политической ситуации в Кавказско-Закавказском регионе», *Россия и Кавказ. Сквозь два столетия*, СПб.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Елисаветпольская губерния* (1904), кн. 63, СПб.
- Петрушевский, И. П. (1949), *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI- начале XIX вв.*, Ленинград.
- Пигулевская, Н. В. (1941), *Сирийские источники по истории народов СССР*, Москва.
- Российский исторический архив*, ф. 1990, оп. 11, д. 636, 638, 695.
- РГАСПИ (Российский государственный архив социально-политической истории), ф. 64, оп. 1, д. 1, 21.
- Свентоховский, Т. (2004), *Ислам и национальное самосознание на пограничных территориях: Азербайджан*, Ереван.
- Себеос (1939), *История*, пер. Ст. Малхасянца, Ереван.
- Страбон (1964), *География*, пер. с греч., статья и коммент. Г. Стратановского, Ленинград.
- Тревер, К. В. (1959), *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э.-VII в. н. э.*, Москва–Ленинград.
- Хоренаци М. (1990), *История Армении*, пер. с древнеарм., введение и примечания Г. Саргсяна, Ереван.
- Цымбурский, В. (2001), «Северная Осетия в первой половине 90-х: попытка государственности в геополитическом и социофункциональном ракурсах», *Этнический национализм и государственное строительство*, Москва.
- Чернявский, С. И. (2002), *Новый путь Азербайджана*, Москва.
- Шнирельман, В. А. (2003), *Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье*, Москва.
- Ямсков, А. Н. (1998), «Традиционное землепользование кочевников исторического Карабаха и современный армяно-азербайджанский этнотерриториальный конфликт», *Фактор*

- этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе, Москва: 168-197.
- Cornell, S. E. (1998), "Religion as a Factor in Caucasian Conflicts", *Civil Wars* 1/3: 46-64.
- Dubnov, V. (2003), "The South Caucasus: Myth and Drama", *Central Asia and South Caucasus* (Eds. B. Rumer, Lau Sim Yee), Tokyo: 284-285.
- Garitte, G. (1952), *La Narratio de rebus Armeniae. Édition critique et commentaire*, Louvain.
- Hübschmann H. (1904), *Die altarmenischen Ortsnamen. Mit Beiträgen zur historischen Topographie Armeniens und einer Karte*, Strassburg.
- Marquart J. (1901), *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xoranic'i*, Berlin.
- Ագաթանգեղոս (1909), *Ագաթանգեղայ պատմութիւն հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանաւեանց*, Էջմիածին-Տփղիս, 1909:
- Ադոնց Ն.. (1939), *Զննություն Մովսես Կաղանկատվացու, Անահիտ*, համար 6, Փարիզ.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-31-44

ПРЕДПОСЫЛКИ СОЗДАНИЯ АРМЯНСКИХ КНЯЖЕСТВ В ПРИЕВФРАТСКОМ РЕГИОНЕ И КИЛИКИИ В XI В.

Ваэ Аветисян

Институт востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван

ORCID: 0009-0007-1702-7057

Slavius1@rambler.ru

Аннотация

Статья посвящена анализу причин и географии массовых миграционных процессов армянского населения в X–XI вв., а также факторам, спровоцировавшим исход армян из исторических областей Армянского нагорья в южном и западном направлениях. В работе исследуются основные маршруты миграции и территории расселения армян в Византийской империи и приграничных районах. Особое внимание уделяется влиянию данных процессов на формирование отдельных армянских государственных единиц и трансформации социальной структуры армянского общества. Расселение армян на территории Киликии, Каппадокии и других областей Малой Азии привело к серьёзным этническим изменениям в самой Армении и при этом способствовало сохранению армянского культурного и политического присутствия на Ближнем Востоке в преддверии эпохи Крестовых походов.

Ключевые слова: Византийская империя, Киликия, Васпуракан, Филарет Варажнуни, Багратиды, сельджуки

PRECONDITIONS FOR THE EMERGENCE OF THE ARMENIAN PRINCIPALITIES IN THE UPPER EUPHRATES REGION AND CILICIA IN THE XI CENTURY

Vahe Avetisyan

Institute of Oriental Studies, Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

The article is dedicated to the analysis of the causes and geography of mass migration processes of the Armenian population in the 10th–11th centuries, as well as the factors that provoked the exodus of Armenians from the historical regions of the Armenian Highlands in southern and western directions. The work examines the main migration routes and territories of Armenian settlement in the Byzantine Empire and its border regions. Special attention is paid to the influence of these processes on the formation of individual Armenian state units and the transformation of the social structure of Armenian society. The settlement of Armenians towards Cilicia, Cappadocia, and other regions of Asia Minor led to serious ethnic changes in Armenia itself, but on the other hand, it contributed to the preservation of Armenian cultural and political presence in the Middle East on the eve of the Crusades era.

Keywords: Byzantine Empire, Cilicia, Vaspurakan, Philaretos Brakhamios, Bagratids, Seljuks

Процессы трансформации этнополитической ситуации в регионах Месопотамии и Южной Сирии, инициированные влиянием арабского фактора, прослеживаются еще с V–VII вв. (Гассаниды и Лахмиды). Однако именно в VII веке в результате арабских завоеваний произошла радикальная перекройка политической карты Передней Азии, Закавказья и Средней Азии. Миграция армян на юг, юго-запад и запад началась после арабских нашествий, когда арабы стали заселять Армению. Обосновавшись в Ахдзнике, они постепенно дошли до Карина (Տեր-Ղեվոնդիսի 1965: 58-59). Политика халифата в некоторых случаях приводила к

вынужденному, хотя и добровольному переселению армян в христианскую Византию.

Первая крупная миграция армян в пределы Византии произошла во второй половине VIII в., о чем повествует армянский летописец Леонтий: «В Армению Абдалах отправил Салеха... Он был жестоким и кровожадным, из-за чего многие уединялись, избегая опасности, так как не могли вынести эти трудности. Некоторые армянские нахарары, отказавшись от своих земель и покинув свое отцовское наследие, бежали в страну греков, прибегая к помощи императора Константина»¹ (Ղևնիճ 1982: 108-109). Лишившись имущества и оставшись без крова, около 12 тысяч человек из Армении мигрировали в Византию во главе с Шапухом Аматауни, его сыном Хамамом и другими князьями. Император Константин принял их с большими почестями и поселил людей на плодородных землях, прилегающих к Понту (Ղևնիճ 1982: 132-133). Некоторые исследователи, не ссылаясь на конкретные источники, доводят число армянских беженцев до 50 тысяч (Treadgold 1988: 92).

Масштаб миграционных процессов, по всей видимости, значительно увеличился в период после подавления антиарабского восстания 774–775 гг.. Косвенным подтверждением активной интеграции армянского элемента в имперскую структуру служит тот факт, что в начале правления Льва V Армянина (813–820 гг.) многие военные посты в Византии занимали представители армянской аристократии. Так, в ходе кампании против арабского Халифата в начале правления Льва V двое из трёх командующих византийским войском—Тачат (из рода Андзеваци) и Артавазд Мамиконян—являлись армянскими князьями. Достигнутые ими успехи в Киликии, ознаменовавшиеся возвращением в Константинополь с богатыми трофеями и 15 тысячами пленных, получили высокую оценку императора. Факт торжественного приема военачальников в столице (Ղևնիճ 1982: 124) свидетельствует о высокой степени военно-политического влияния армянской знати в Византийской империи рассматриваемого периода.

¹ Речь о Константине VI (780-797 гг.).

Наряду с добровольной миграцией, в VIII–X вв. значительную роль играла политика принудительных переселений, инициируемая византийским правительством в стратегических целях (Бартикян 2002: 252–253). Армяне упоминаются в числе народов, переселённых Никифором I (802–811 гг.) в Спарту. Особое внимание следует уделить судьбе павликиан: после разгрома их общин Василием I в 872 г. значительная часть населения была сослана в западные фемы империи, а полководец Никифор Фока Старший переселил в 885 году в Калабрию остатки павликиан. Такой политики придерживались также императоры Иоанне Цимисхий (969–976 гг.) (при котором многие армяне из восточных провинций обосновались во Фракии) и Василий II (976–1025 гг.), переселивший в район Филиппополя и Македонию многих армян с целью организации обороны против болгар (Степанос Таронеци 1863: 146; Charanis 1961: 199). После отвоевания Крита в 961 году туда были заселены в том числе и армяне (Charanis 1961: 200).

Указанные процессы в совокупности привели к дестабилизации и ослаблению восточных фем Византии. В этих условиях, начиная с середины X века, имперская администрация перенаправляла переселенцев больше в регионы Каппадокии, Киликии и Северной Сирии, что способствовало укреплению данных территорий как нового форпоста византийского присутствия. Уже к началу XI столетия армянский элемент играл значительную роль в военно-политической структуре Сирии, Месопотамии и малоазиатских фем Византийской империи (Charanis 1961: 233–234; Степаненко 1975: 127).

Начиная с XI века, миграционные потоки армянского населения в западном направлении приобрели массовый характер, что было обусловлено, прежде всего, активизацией сельджукской экспансии. В историографии существует дискуссия относительно хронологии появления сельджуков в Закавказье. Ряд исследователей, вопреки свидетельствам армянских и византийских источников, склонны относить первые достоверные сведения об их присутствии в регионе лишь к 1030–1032 гг. (Агаджанов/Юзбашян 1965: 153). Маттеос Эдесский довольно подробно описывает эти события, и у него чётко зафиксировано следующее: «1016/1017 г. впервые на нашу землю вступили

кроважидные звери, ... называющиеся тюрками... Они набегами вошли в Васпуракан и безжалостно стали истреблять христиан» (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 52). Не имея никаких возможностей противостоять новым завоевателям, в 1016 г. царь Васпуракана Сенекерим Арцруни отправил посольство во главе с царевичем Давидом и епископом Егише в Константинополь. Император Василий II встретил с почестями и в церкви святой Софии формально усыновил царевича (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 56). Император согласился отправить на помощь армянам пленных болгар (Бартикян 1973: 88-96) с условием, что Сенекерим переселится со всей семьей и знатью в район Севастии. Сенекерим (и его племянник-соправитель Дереник), таким образом, передал свои владения империи, стал патрикием и стратигом Каппадокии и получил Севастию, Лариссу и Авару (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 54, 56; Варданян 1969: 217-239). Вардан Великий добавляет, что Давид (сын Сенекерима) впоследствии убил непокорного Фоку и получил на владение ещё и Хавамапес (Всеобщая история Вардана Великого 1891: 116).

Масштабы переселения армянского населения в XI веке наглядно иллюстрирует процесс передачи Васпураканского царства Византии в 1021 году. Согласно армянским источникам, под контроль империи перешло 72 крепости и до 4000 поселений (*Повествование вардапета Аристакеся Ластиверци* 1968: 22), а из множества переселившихся в Византию армян только мужчин было 14 тыс. (Թովմա Արծրունի և Անանի 1985: 478, 479). У М. Эдесского число деревень доходит до 4400, но интересно, что он отдельно пишет о сохранении армянами своих 115 церквей, где должны были молиться за царя Васпуракана (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 56). Вопрос о численности мигрантов остается предметом дискуссий. Так, историк XVIII века М. Чамчянц оценивал число переселенцев, следовавших за царем Сенекеримом, в 400 тыс. человек (Չաւչաճ 1785: 903). Однако эта оценка подверглась обоснованной критике со стороны П. Хараниса. Опираясь на данные первоисточников, где фигурирует цифра 14-16 тыс. человек (мужского населения), исследователь указывает на явное преувеличение данных в более поздней историографической традиции, отмечая, что общее число

мигрантов, включая женщин и детей, было значительно меньше цифр, приводимых в работах Чамчянца (Charanis 1961: 233-234).

Большая волна миграции из Армении в Византию наблюдается в 1045 г. после завоевания Византией Ширака. Аристакес Ластивертци говорит о том, что «в эти дни ромейские войска в своём натиске четырежды вторглись в Армению, пока мечом, огнём и взятием в полон не обратили всю страну в безлюдье» (*Повествование вардапета Аристакаеса Ластивертци* 1968: 81). В этих условиях, в 1045 г. царь Армении Гагик II прибыл в Константинополь к императору Константину IX Монамаху (1042-1055 гг.), где вынужденно отказался от своего царства в пользу Византии, а сам обосновался на территориях фемы Харсиан и стал дукой там. Гагик II был убит в 1079/80 году греческими князьями в крепости Кизистра и похоронен в крепости Пизу (Մաւրթնու Ունհալեցի 1991: 236).

Показательно, что Матфей Эдесский продолжает именовать Гагика II «армянским царем из династии Багратидов» вплоть до момента его гибели (Մաւրթնու Ունհալեցի 1991: 236), несмотря на утрату им реальной власти. Аналогичная практика титулования прослеживается и в отношении Давида и Атома Арцрунидов, которых хронист характеризует как преемников царя Сенекерима (имея в виду царство Арцрунидов), хотя начиная с 1021 года они фактически проживали в Себастии (Մաւրթնու Ունհալեցի 1991: 146, 150). Давид стал верно служить императору Василию II, который за участие в подавлении мятежа Никифора Варды в 1022/23 г. отдал Кесарию и Цамндав с близлежащими крепостями в его управлении (Մաւրթնու Ունհալեցի 1991: 58).

Крупные миграционные процессы, инициированные сельджукскими походами, продолжались на протяжении последующих десятилетий. Ярким примером служат события 1064–1065 гг., связанные с Карским царством. В этот период царь Гагик, приняв решение об уступке своих земель империи, переселился в Цамндав вместе с представителями армянской знати, что стало очередным этапом консолидации армянского элемента на территории византийских владений в Малой Азии (Մաւրթնու Ունհալեցի 1991: 164).

Таким образом, миграция армян на запад приобрела особый масштаб после сельджукских походов, поскольку, как передаёт М.

Эдесский, «они привели Армению к рабству, и она была утоплена в крови. Была уничтожена наша родина, ...пахари и труженики стали жертвами меча и пленения, распространился голод по всей стране, и мы оказались под властью чужих и безбожных народов» (Մանթնու Ունհալեցի 1991: 164). Такое положение дел вынудило многих жителей Армении искать спасение в пограничных регионах Византии, так как сельджуки в 1044-1045 и 1047-1048 гг. уничтожили много городов и сёл в Армении, унося собою богатую добычу (*Повествование вардапета Аристакаеса Ластиверци* 1968: 86-93). С определённого времени сельджуки организовывали походы не только для грабежа, но и для расширения своих владений и подконтрольных территорий. Описывая взятие города Ани, Аристакаес Ластиверци пишет, что «противник смог расширить пределы своей страны и овладеть другим царством» (*Повествование вардапета Аристакаеса Ластиверци* 1968: 128).

В 1072 году сельджуки передали бывшее Анийское царство в вассальное владение династии Шеддадидов, что привело к образованию Анийского эмирата. Данное событие стало одним из ключевых факторов, ознаменовавших начало многовекового процесса трансформации этнической карты Армянского нагорья и Закавказья, связанного с постепенным вытеснением армянского населения и его замещением тюркским и курдским кочевым элементом (*История Востока* 2002: 270).

Тем не менее, сельджукская экспансия, не ограничившись пределами армянских территорий, продолжилась вглубь византийских провинций. Стремительное продвижение кочевых племен привело к дестабилизации региона, вынуждая армянское население, ранее переместившееся в восточные фемы империи, искать убежище в более защищенных районах—Киликии, Месопотамии и Северной Сирии, которые впоследствии стали центрами формирования армянских княжеств (Michel le Syrien 1905: 133, 188). Как передаёт Аристиакаес Ластиверци, «утвердившись на чужбине, они ушли во второе изгнание...» (*Повествование вардапета Аристакаеса Ластиверци* 1968: 55-56).

Важным фактором, способствовавшим миграционным процессам, стала политика Византии по переброске армянских воинских контингентов в отдаленные провинции империи — от Болгарии до Антиохии (Бартикян 2002: 258-260). Подобная

стратегия, с одной стороны, способствовала укреплению границ, с другой—приводила к истощению военного потенциала Армении, в результате чего к началу сельджукских нашествий регион оказался лишён крупных регулярных сил. Например, в 974 г. по договоренности императора Иоанна Цимисхия и царя Ашота III (953-977 гг.) в Месопотамию были направлены около 10000 армянских военных, с помощью которых Византия одержала ряд побед над арабами в Палестине и Сирии (Մանթրնու Ունհալեցի 1991: 22-36; Арутюнова-Фиданян 1994: 19-20). Можно полагать, что зачастую военнослужащие и командующие оседали на новых территориях, так и не возвращаясь на родину.

Кроме этого, военная реформа императора Константина IX Мономаха, направленная на роспуск местных фемных ополчений, в конечном счете, существенно ослабила обороноспособность восточных рубежей Византии. Основная причина подобной политики Константинополя, вероятно, была продиктована стремлением нейтрализовать возможную угрозу антивизантийских выступлений со стороны армянской (или грузинской) знати². Некоторые же источники связывают эти процессы с намерением оптимизации имперского бюджета и сокращения расходов на содержание региональных армий, так как у императора Константина не хватало средств для личных расходов и распутства (*Советы и рассказы Коковмена* 1972: 152; *Повествование вардапета Аристакеся Ластиверци* 1968: 104-105).

Несмотря на это, армяне сохраняли способность мобилизовать военные силы, способные противостоять врагу в случае необходимости. Об этом свидетельствует практика привлечения значительных воинских контингентов из Севастии, Тефрики и Мелитины в армию императора Исаака I Комнина (1057–1059 гг.). Аналогичным образом армянские части составляли значительную часть армии Романа IV Диогена (1068–1071 гг.) (Ioannis Scylitzae 1839: 626, 674). Учитывая эти данные, логично предположить, что катастрофические последствия

² Таковыми были, например, выступления в Севастии в 1040 г., когда сыновья Сенекерима Арцруни Атом и Абисахль готовили восстание против империи, но имперская 15-тысячная армия предотвратила этот мятеж (Մանթրնու Ունհալեցի 1991: 92).

вторжения сельджуков были вызваны не столько нехваткой людских ресурсов, сколько просчётами в стратегии организации обороны со стороны имперского руководства.

На новых территориях переселенцы находили возможности укрепиться сравнительно легко, поскольку империя была заинтересована в заселении приграничных районов армянами, а со временем даже были созданы армянские фемы (Glykatzi-Ahrweiler 1960: 80). Надо учитывать, что в начале XI века в Армении, как и в Грузии, усиливалась позиция провизантийской партии, особенно в условиях угрозы сельджукского завоевания. Многие князья в окружении царя примкнули к этой партии, включая самого Католикоса Петроса Гетадардза и Веста Саргиса Хайазна. В кланах антивизантийской линии тоже были сановники. Так, например, Григорий Магистос Пахлавуни, племянник полководца Вахрама Пахлавуни, возглавившего в Ани борьбу против Византии, около 1042 году обменял свои владения в Бджни на пост дуки фемы Месопотамии в восточной части империи (Юзбашян 1971: 106, прим. 8).

Массовое переселение армян из Армении на византийские земли имело более глобальные последствия, нежели простое увеличение общины. С этого момента на востоке Византии периодически появлялись полунезависимые княжества, которые имели этнически очень неоднородное население. Передача крупных земельных владений в Каппадокии представителям рода Арцрунидов стала важным прецедентом, заложившим фундамент для формирования полуавтономных армянских политических образований в рамках византийского административного пространства (Степаненко 1975: 127). Созданием на своих восточных границах мелких армянских единиц Византия пыталась урегулировать оборонительную линию, исчезнувшую в VIII-IX вв. (Арутюнова-Фиданян 1980: 14) Судя по сведениям источников, армяне составляли большинство в новых регионах. Не случайно, что в этих областях вскоре были созданы небольшие политические единицы под предводительством армянских князей.

Первым и одним из наиболее значимых государственных образований того периода стало княжество Филарета Варажнуни. В условиях политического вакуума, возникшего после поражения Византии в битве при Манцикерте в 1071 году, он взял

под свой контроль ряд стратегически важных горных крепостей в районе Мараша. Сформировав армию преимущественно из армян, Варажнуни начал активную экспансию, расширяя свои владения за счет территорий, ранее находившихся под юрисдикцией империи (Michaelis Attaliothae Historia (1853: 741). Процесс консолидации власти сопровождался жесткой борьбой с региональными конкурентами, в частности с родом Торников из Сасуна. Убийство Торника в 1073 году, организованное Филаретом (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 222-226), устранило главного соперника в борьбе за влияние. К 1083 году под властью Варажнуни оказались Эдесса, Мелитина и Антиохия (Арутюнова-Фиданян 1994: 21, 41-43, 86-91; Арутюнова-Фиданян 1980: 152-169), что позволило ему создать крупное протогосударственное объединение. Его стремление перенести резиденцию католикоса на подконтрольные ему земли (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 226) свидетельствует о значительной концентрации армянского населения и стремлении князя обеспечить легитимность своей власти с помощью церкви.

После смерти Филарета Варажнуни (ок. 1086 г.) на бывших территориях его княжества возникла новая конфигурация армянских политических центров. В Эдессе утвердился Торос (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 266), а его зять Гавриил основал отдельное княжество в Мелитине (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 270). В Кесарии и Рапане правили князья Гох Васил и его брат, учредившие в Кесарии армянский католикосат (Մաւրթնու Ունհալէցի 1991: 327), что подчеркивало их стремление к религиозно-политической автономии. В то же время в Пире (современный Биреджик) и Нисибине процветало княжество, основанное сыновьями Васака,—Аплхарибом и Ликосом (Арутюнова-Фиданян 1994: 21, 368). Однако наиболее значительными и влиятельными стали княжества, основанные династиями Гетумидов и Рубенидов в Киликии. Армянское присутствие здесь достигло такого размаха, что в византийских источниках того периода термины «Армения» и «Киликия» часто использовались как синонимы, отражая новую политическую реальность и возросшее значение армянских образований на обширных территориях Восточной Малой Азии.

Немаловажно подчеркнуть, что эти князья в основном переходили в византийское православие и становились

имперскими сановниками, нередко вступая в конфликт с последователями Армянской Апостольской Церкви (Cahen 1940: 186-188, 190-191; Арутюнова-Фиданян 1994: 21-25, 89-90). Они в основном оставались верными опорами византийского присутствия в регионе (Арутюнова-Фиданян 1980: 169-187).

Несмотря на то, что основные зоны расселения армян тяготели к исторической Армении и входили в ареал восточнохристианской цивилизации, миграционные волны достигали значительно более удаленных регионов. Так, в 1074–1075 годах католикос Григорий II Вкаясер посетил Египет, где, по свидетельству Матфея Эдесского, проживало около 30000 армян (Арутюнова-Фиданян 1994: 228). Наличие столь многочисленной диаспоры позволило учредить в Египте армянский патриархат и закрепить армянский элемент далеко за пределами исторической родины.

Таким образом, можно подчёркивать, что глубокое влияние политической нестабильности, внешнего давления и упадка суверенных армянских государств повлияли на массовую миграцию армян на юг и запад в X–XI веках. Детальное изучение миграционных маршрутов и территорий расселения в Византийской империи и приграничных районах демонстрирует сложное взаимодействие факторов «отталкивания» и «притяжения», сформировавших этот демографический сдвиг. Несмотря на скудость источников, можно утверждать, что масштабные миграционные процессы VIII–X вв. привели к формированию устойчивых армянских общин в регионах Каппадокии и Северной Сирии, что в значительной степени трансформировало социально-культурный и этнический облик этих территорий. Сложившееся положение возникло как следствие, с одной стороны, целенаправленной внутренней политики Византии, пытавшейся опереться на армян в отношениях с мусульманским населением отвоёванных у халифата областей, с другой—завоевания Византией собственно армянских земель от Эдессы до Самосаты и Мелитены.

Несмотря на это, именно сельджукские завоевания привели к значительным этническим трансформациям в исторической Армении. Расселение армян в Киликии, Каппадокии и других регионах Малой Азии заложило основу для будущего армянского

государства и способствовало сохранению армянского элемента накануне Крестовых походов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Агаджанов, С. Г./Юзбашян, К. Н. (1965), «К истории тюркских набегов по Армении в XI в.», *Палестинский Сборник*, 13 (76), Москва-Ленинград: 144-159.
2. Арутюнова-Фиданян, В. А. (1980.), *Армяне-Халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI вв.)*, Ереван.
3. Арутюнова-Фиданян, В. А. (1994), *Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.): Результаты взаимодействия культур*, Москва.
4. Бартикян, Г. Р. (2002), «Миграция армян в 11 в.: причины и последствия», *Հայ-բյուզանդական հարաբերություններ*, 2, Երևան: 251-270.
5. Бартикян, Г. Р. (1973), «О болгарском войске в Васпуракане и последних годах царства Арцрунидов», *ВОН АН Армянской ССР*, 10, Ереван: 88-96.
6. Варданян, В. (1969), *Васпураканское царство Арцрунидов 908-1021 гг.*, Ереван.
7. *Всеобщая история Вардана Великого* (1891), пер. с древнеармянского Н. Эмина, Москва.
8. *История Востока*. (2002), Т. 2., *Восток в средние века* (гл. ред. Р. Б. Рыбаков), Москва.
9. *Повествование вардапета Аристакеся Ластиверци* (1968), пер. с древнеармянского К. Н. Юзбашяна, Москва.
10. *Советы и рассказы Коковмена*. (1972), *Сочинение византийского полководца XI в.*, подготовка, введение и комментарий Г. Г. Литаврина, Москва.
11. Степаненко, В. П. (1975), «Политическая обстановка в Закавказье в первой половине XI в.», *Античная древность и средние века*. Свердловск, Вып. 11: 124-132.
12. Степанос Таронечи (1863), *Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия*, пер. Н. Эмина, Москва.

13. Юзбашян, К. Н. (1971), «Экскурсия в армянской надписи 1051 г.», *Палестинский сборник*, 23 (86): 104-113.
14. Cahen, C. (1940), *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris.
15. Charanis, P. (1961), "The Armenians in the Byzantine Empire", *Byzantinoslavica*, XXII: 196-240.
16. Ioannis Scylitzae (1839), *Synopsis Historiarum* of Georgius Cedrenus, *Compendium Historiarum*, vol. II (Ed. Immanuel Bekker), Bonn.
17. Glykatzi-Ahrweiler, H. (1960), *Recherches sur l'administration de l'Empire Byzantin aux IX-XI siècles*, Paris.
18. Michaelis Attaliothae Historia. (1853), *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Eds. Wilhelm Brunet de Presle and Immanuel Bekker), XXXIII, Bonnae.
19. Michel le Syrien (1905), *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite D'Antioche* (Ed. Jean-Baptiste Chabot), Vol. III, Paris.
20. Treadgold Warren, T. (1988), *The Byzantine Revival 780–842*, Stanford.
21. Թովմա Արծրունի և Անանուն (1985), *Պատմություն տանն Արծրունեաց*, Գրաբարից թարգմ. Վ. Վարդանյան, Երևան.
22. Մատթեոս Ոռհայեցի. (1991), *Ժամանակագրություն*, գրաբարից թարգմ. Հ. Բարթիկյան, Երևան.
23. Ղևոնդ. (1982), *Պատմություն*, գրաբարից թարգմ. և ծանոթ. Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Երևան.
24. Չամչանց, Մ. (1785), *Պատմություն Հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784*, Հ. Բ, Վենետիկ.
25. Տեր-Ղևոնդյան, Ա. (1965), *Արաբական խալիֆայությունը Բագրատունյաց Հայաստանում*, Երևան.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-45-56

ЮЖНОКАСПИЙСКИЕ ДИАЛЕКТЫ И ТАЛЫШСКИЙ ЯЗЫК (ОБЩИЙ ОБЗОР)

Гарник Асатрян

Институт востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван

ORCID: 0000-0002-6171-7481

garnikasatryan@gmail.com

Аннотация

Статья посвящена южнокаспийским диалектам с особым вниманием к талышскому языку как одному из наиболее архаичных северо-западных иранских языков. Рассматриваются его место в южнокаспийском языковом ареале, историческое развитие, диалектная структура, языковые контакты, а также основные фонологические, морфологические и лексические особенности. Обосновывается самостоятельный генетический статус талышского языка при его ареальной принадлежности к иранскому южнокаспийскому языковому союзу.

Ключевые слова: южнокаспийские диалекты, талышский язык, северо-западные иранские языки, языковые контакты, ареальная лингвистика

SOUTH-CASPIAN DIALECTS AND THE TALYSHI LANGUAGE (GENERAL OVERVIEW)

Garnik Asatryan

Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

The article examines the South Caspian dialects with particular emphasis on Talyshi as one of the most archaic Northwestern Iranian languages. It discusses its position within the South Caspian linguistic area, historical development, dialectal structure, language contacts, and its principal phonological, morphological, and lexical features. The study argues that Talyshi constitutes an independent Northwestern Iranian language while belonging to the South Caspian Iranian *Schprachbund* in the areal terms.

Keywords: South Caspian Dialects, Talysh Language, Northwestern Iranian Languages, Language Contact, Areal Linguistics

Южнокаспийские диалекты представляют собой уникальное языковое явление, которое долгое время оставалось в тени более обстоятельно изученных разновидностей персидского и других иранских языков. Эти диалекты, распространённые вдоль южного побережья Каспийского моря — главным образом на севере Ирана, — образуют сложный и многослойный лингвистический пласт. Они отражают богатую историю региона, его этническое и культурное многообразие, а также динамику языковых контактов и эволюции.

Примечательно, что именно этот регион Ирана является, по существу, единственным, где на протяжении всей истории практически не происходило сколько-нибудь значительных миграций населения и демографических сдвигов. Население здесь оставалось в основном неизменным на протяжении тысячелетий, без существенного смешения с пришлыми группами. Отток населения было, конечно, как в случае с дейлами́тами, обитателями горной полосы Гиляна, но существенного притока инородного элемента в данный регион не отмечено в истории (см. обстоятельную работу Minorsky 1932; а также Asatrian 1995; Асатрян 2012: 18 и сл.). При внимательном изучении языкового ландшафта этой территории можно с достаточным основанием предположить, что хотя в современных каспийских диалектах не обнаружены следы доиранского субстрата, но местная гидротопонимия, судя по всему, сохранила отдельные элементы, восходящие к доиранскому языковому наследию региона. Уже

давно меня занимает вопрос о языковой принадлежности населения Южного Прикаспия до завершающего этапа иранизации, пришедшегося на конец I тысячелетия до н. э. Любопытно, что обнаруженные мной следы в системе топонимов и гидронимов неожиданно указывают на южнокавказский языковой пласт (ср. Asatryan 2023).

Иранские диалекты, входящие в южнокаспийскую группу, — мазандеранский (табари), гилянский, а также талышские и южнотатские говоры, — нередко рассматриваются как промежуточное звено между северо-западными иранскими диалектами и юго-западными (персидскими). В них своеобразным образом сочетаются архаические черты древнеиранской лексики и морфологии с более поздними инновациями, включая многочисленные заимствования из соседних языков. Именно это сочетание делает южнокаспийские диалекты исключительно ценным объектом исследования для специалистов в области исторической грамматики, диалектологии, социалингвистики и типологии иранских языков. Следует также отметить, что южнокаспийские диалекты вместе с семнанскими и атурпатаканскими (азарийскими) образуют своего рода связанный континуум родственных диалектов, который мы условно называем южнокаспийско-атурпатаканским языковым союзом (South Caspian-Aturpatakan Sprachbund) (см. подробно Асатрян 1990; Nakobyan 2022).

Южное побережье Каспийского моря представляет собой регион исключительного экологического, культурного и языкового разнообразия. Горы Эльбурс, густые субтропические леса, прибрежные равнины, близость Кавказа и многовековое сосуществование различных этнических и религиозных групп сформировали уникальный социалингвистический климат. Южнокаспийские диалекты развивались не изолированно, а в постоянном взаимодействии с соседними иранскими и неиранскими языками. Эти контакты оставили следы не только в лексике, но также в морфологии и синтаксисе.

Следует подчеркнуть, что эти диалекты представляют собой не только объект исторической реконструкции, но и живые образования, обладающие способностью к адаптации. Несмотря на процессы эрозии и вытеснения, в ряде районов наблюдается

возрождение интереса к местным формам речи, особенно среди молодого поколения, стремящегося сохранить и восстановить свою локальную и культурную идентичность. Такие инициативы, как преподавание диалектов в школах, создание медиапродукции на местных разновидностях, разработка интернет-ресурсов и лингвистических баз данных, свидетельствуют о продолжающейся борьбе за жизнеспособность этих диалектов.

Полевые наблюдения показывают, что многие носители южнокаспийских диалектов находятся в своеобразном пограничном положении: с одной стороны, они осознают своё отличие от персоязычного большинства, с другой — далеко не всегда воспринимают собственную речь как «отдельный язык». Этот социолингвистический феномен — ментальная граница между языками — заслуживает самого пристального анализа, особенно в контексте государственной языковой политики, системы образования и средств массовой информации.

Кроме того, необходимо учитывать гендерные и поколенческие различия в употреблении диалектов. Женская речь, особенно в традиционных сельских сообществах, нередко сохраняет более консервативные грамматические особенности, тогда как речь молодых мужчин значительно сильнее подвержена влиянию персидского языка и городских языковых норм. Такая динамика позволяет рассматривать диалекты не только как языковые системы, но и как социальные практики, формирующиеся на пересечении возраста, пола и социального статуса.

Наконец, следует сделать одно замечание относительно чрезмерно широкого употребления в литературе вопроса о термине «язык» применительно к каспийским диалектам. Строго говоря, это действительно полноценные языки, поскольку любая обособленная языковая разновидность может рассматриваться как язык — даже в пределах одного отдельно взятого селения, если она существенно отличается от окружающего языкового континуума. Однако необходимо признать, что термин «язык» имеет не только лингвистическое, но и социально-политическое значение. Диалект становится «языком» лишь тогда, когда получает определённый статус — политический или, по крайней мере, территориальный. Именно поэтому применительно к

Южному Прикаспию я предлагаю использовать термин «диалект», а не «язык». Пожалуй, единственный южнокаспийский диалект, который с полным основанием можно считать самостоятельным языком, это — талышский. Почему? Потому что талышский обладает тем самым статусом, о котором идет речь: если не официальным, то, по крайней мере, территориальным и культурным. Это обусловлено его особым положением внутри компактного и непрерывного ареала распространения, расположенного в преимущественно тюркоязычной среде на севере — на территории Азербайджанской Республики (Асатрян/Айрапетянц 2025: 74-76).

Талышский язык занимает особое место среди иранских диалектов и представляет собой один из наиболее архаичных представителей северо-западной ветви иранской языковой группы (Asatrian/Borjia 2005: 51). Его значение определяется не только древностью ряда фонетических и морфологических особенностей, но и тем, что он образует важнейшее звено в изучении языковой истории юго-западного побережья Каспийского моря. На протяжении более полутора столетий талышский язык привлекает внимание иранистов, кавказоведов и сравнительных лингвистов благодаря сохранению многочисленных древнеиранских черт и сложной системе диалектной дифференциации (о диалектной вариативности в связи с антропогеографией региона, см. Bazin 1979; idem 1981.).

Понятие “южнокаспийский языковой ареал” возникло в результате исследований XIX–XX вв., когда стало очевидно, что вдоль южного и юго-западного побережья Каспийского моря распространена группа языков и диалектов, обладающих рядом общих структурных признаков (подробное рассмотрение данного вопроса см. Stilo 2018). К ним обычно относят талышский, гилянский, мазандеранский, семнанские говоры, а также ряд переходных диалектов северо-западного Ирана.

Однако вопрос о генетическом единстве этой группы остается дискуссионным. Если гилянский и мазандеранский традиционно рассматриваются как близкородственные, то положение талышского существенно отличается. Большинство современных исследователей сходится во мнении, что сходство талышского с гилянским и мазандеранским обусловлено прежде всего

длительными ареальными контактами, тогда как талышский хотя и генетически относится к северо-западной группе иранских языков, но имеет многочисленные черты, отсутствующие в соседних каспийских диалектах.

Таким образом, включение талышского в группу южнокаспийских диалектов имеет прежде всего ареальное, а не генетическое основание.

История талышей тесно связана с древними иранскими племенами юго-западного побережья Каспия. Уже античные авторы называют население современного Талыша (Талышистана) кадусиями, *Καδούσιοι* (*Cadusii*), которых многие исследователи рассматривают как непосредственных предков современных талышей (Asatrian/Borjani 2005: 46-47).

В раннесредневековый период область Талыша сохраняла значительную политическую и культурную автономию. Горный характер территории способствовал сохранению языковой самобытности и препятствовал полной ассимиляции местного населения. Именно этим объясняется наличие в талышском языке большого числа архаизмов, восходящих к древнеиранскому языковому наследию (см., например, Asatrian 2022).

Несмотря на многовековое влияние персидского языка, позднее — тюркского и русского, талышский язык сохранил собственную грамматическую систему и значительный пласт исконной лексики.

Современный талышский язык распространен по обе стороны государственной границы между Ираном и Азербайджанской Республикой.

Основной массив носителей талышский диалектов проживает в иранских останях Гилян и Ардебиль. Северная часть языкового ареала находится на территории юго-востока Азербайджанской Республики — прежде всего в Ленкоранском (Ланкон), Астаринском (Остори), Лерикском (Лик), Масаллинском (Масалон) и Ярдымлинском (Варгадиз) районах. Однако, исторический ареал языка представлял собой непрерывную территорию. Лишь политическое разделение XIX века привело к формированию двух административно изолированных частей единого языкового пространства.

Одной из наиболее характерных особенностей талышского является его значительная диалектная раздробленность. Обычно выделяют три основные группы диалектов: северную, центральную и южную.¹

Северный диалект распространен главным образом в пределах современной Азербайджанской Республики. Он испытал наиболее интенсивное влияние тюркского диалекта этой республики. Для него характерны: многочисленные тюркские заимствования, частичная перестройка синтаксиса, изменения в системе гласных и упрощение отдельных морфологических категорий. Тем не менее, даже здесь сохраняются основные грамматические особенности архаичного характера.

Центральные говоры считаются наиболее консервативными. Именно они обычно используются при описании литературного талышского языка и чаще всего становятся объектом научных исследований. Здесь лучше всего сохранились: древние формы глагольного спряжения, система именных окончаний и древняя лексика.

Южные говоры распространены в Иране и обнаруживают значительно более тесные контакты с гилянским. Именно здесь наблюдаются наиболее интересные ареальные процессы: взаимопроникновение словаря, сходные интонационные модели, совпадения в бытовой лексике и частично общие словообразовательные модели. Однако, даже эти совпадения не затрагивают фундаментальной структуры языка.

Фонологическая система талышского языка отличается значительной архаичностью. Особый интерес представляет сохранение ряда древнеиранских согласных, которые в персидском языке подверглись изменениям. Вокализм характеризуется развитой системой противопоставлений по долготе и качеству гласных, причем отдельные диалекты сохраняют весьма древние вокалические корреляции. Характерной особенностью является наличие большого числа редуцированных

¹ Подробное описание диалектов и говоров талышского языка, распространенных на территории Азербайджанской Республики, см. в работах: Миллер 1953; Пирейко 1976; Пирейко 1991: 91–175; Amīryān 2005. О диалектном членении талышского языка в Иране, см.: Lazard 1978: 251–268; Bazin 1981: 111–124, 269–277; Nawata 1982; Lecoq 1989: 296–312; Hajatpur 2004.

гласных, играющих существенную роль в морфонологии. Во многих диалектах сохраняются древние консонантные группы, значительно упрощенные в новоперсидском языке (см., в частности, Asatryan 2025: 283f.).

Талышский язык принадлежит к числу наиболее морфологически богатых современных иранских диалектов. Особенно примечательны: развитая система личных окончаний, многочисленные аналитические формы, сохранение древних эргативных конструкций в прошедшем времени, а также сложная система глагольных основ. Эргативные элементы особенно интересны с точки зрения исторической типологии иранских языков.

Основу словаря составляет преимущественно иранская по происхождению (то есть оригинальная) лексика. Одновременно наблюдаются несколько крупных пластов заимствований. Наиболее древними являются арабские слова, проникшие через персидское посредство. Значительную часть составляют новоперсидские заимствования. В северных диалектах чрезвычайно велик удельный вес тюркских элементов. В последние десятилетия появились также многочисленные русские интернационализмы. Несмотря на это, ядро словаря все же остается исконно талышским.

На протяжении длительного времени обсуждался вопрос о степени близости талышского языка с гилянским. Несомненно, оба демонстрируют многочисленные сходства: сходную систему личных местоимений, некоторые общие глагольные модели и большое количество совпадающей бытовой лексики. Однако, сравнительно-исторический анализ показывает, что значительная часть этих совпадений, как было отмечено, носит ареальный характер. Основные различия проявляются в: исторической фонетике, морфологии, системе словоизменения и происхождении базовой лексики. Именно поэтому большинство современных специалистов рассматривает талышский как самостоятельный северо-западный иранский язык.

На протяжении всей своей истории талышский язык существовал в условиях интенсивного многоязычия. Его носители контактировали с говорящими на персидском, курдском, южнотатском, гилянском, тюркском и русском языках и

диалектах. В результате сформировался сложный контактный языковой ландшафт. Особенно интенсивные процессы наблюдаются в северной части ареала, где многие жители являются билингвами.

Современное положение талышского языка неодинаково в различных частях ареала. В Иране язык продолжает активно использоваться в семейном и бытовом общении, хотя официального статуса не имеет. В Азербайджанской Республике положение значительно сложнее. Длительное доминирование тюркского в системе образования, государственного управления и средств массовой информации привело к существенному сокращению сфер употребления талышского. Тем не менее, в последние десятилетия наблюдается заметный рост интереса к вопросам сохранения языка, развития письменности, публикации словарей и учебной литературы, а также фиксации устной традиции.

Таким образом, талышский язык представляет собой один из наиболее значительных памятников современного иранского языкового мира. Его место в системе южнокаспийских языков определяется прежде всего принадлежностью к общему языковому ареалу, сложившемуся в результате многовековых контактов населения юго-западного побережья Каспийского моря. Вместе с тем сравнительно-исторические исследования убедительно показывают, что талышский сохраняет самостоятельный генетический статус как северо-западный иранский язык, обладающий собственной историей развития, своеобразной диалектной структурой и рядом исключительно архаичных языковых особенностей.

Изучение талышского языка имеет фундаментальное значение не только для иранистики, но и для общей исторической лингвистики, поскольку позволяет проследить эволюцию древнеиранских языковых систем, механизмы ареальных взаимодействий и процессы языковой устойчивости в условиях интенсивного многоязычия. В дальнейшем особую актуальность приобретают комплексные исследования, объединяющие диалектологию, сравнительно-историческое языкознание, социолингвистику и полевую документацию. Такая работа необходима как для более глубокого понимания истории

южнокаспийского языкового ареала, так и для сохранения богатого языкового наследия талышского народа.

Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Государственного комитета по науке Республики Армения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асатрян, Г.С. (1990), “Еще раз о месте заза в системе иранских языков (заметки по новоиранской диалектологии)”, *Историк-филологический журнал*, 4: 154-163.
- Асатрян, Г.С. (2012), *Этническая композиция Ирана: от «Арийского простора» до азербайджанского мифа*, Ереван.
- Асатрян, Г.С./Айрапетянц А.А. (2025), “Талышский язык по обе стороны Аракса”, *Социолингвистика*, № 2 (22): 64–84.
- Миллер, Б.В. (1953) Талышский язык. М.-Л., Издательство Академии Наук СССР.
- Пирейко, Л.А. (1976) Талышско-русский словарь. М., Русский язык. 352 с.
- Пирейко, Л.А. (1991), “Талышский язык и диалекты тати Ирана”, *Основы иранского языкознания. Новоиранские языки*, Т. 5. Москва: 91-175.
- Amīryān, R. (2005) *Gūyeš-e tāleši-ye Anbarān*, Tehran.
- Asatryan, G. (1995) “Dimli”, *Encyclopaedia Iranica*. Ed. by E. Yarshater, VI (4): 405-411.
- Asatryan, G. (2022) The Survival of an Ancient Term in Talishi, Iran and the Caucasus, 26.3: 267-271.
- Asatryan, G. (2023), “Lankarān”, *Iran and the Caucasus*, 27.3: 299-302.
- Asatryan, G. (2025), “A Short Glossary of Northern Talishi”, *Iran and the Caucasus*, 29. 3: 282-294.
- Asatryan, G., Borjjan, H. (2005), “Talish and the Talishis (The State of Research)”, *Iran and the Caucasus*, 9.1: 43-72.
- Bazin, M. (1979), “Recherche des rapports entre diversité dialectale et géographie humaine: l'exemple du Tāleš”, G. Schweizer, (ed.), *Interdisziplinäre Iran-Forschung: Beiträge aus Kulturgeographie, Ethnologie, Soziologie und Neuerer Geschichte*, Wiesbaden: 1-15.

- Bazin, M. (1981) “Quelque échantillons des variations dialectales du tâleši”, *Studia Iranica*, 10: 111-124, 269-277.
- Hajatpour, H. (2004) Taleshi language, Xošābari dialect, Rašt.
- Hakobyan, G.G. (2022) *The Iranian Caspian-Aturpatakan Sprachbund. Thesis for the PhD degree of Philological Sciences*, Yerevan.
- Lecoq, P. (1989), “Les dialectes caspiens et les dialectes du nord-ouest de l’Iran”, *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden: 296-312.
- Minorsky, V. (1932), *La domination des Dailamites*, Paris.
- Nawata, T. (1982) “The Masal Dialect of Talishi”, *Acta Iranica*, 22, Leiden: 93-117.
- Stilo, D. (2018). “The Caspian region and south Azerbaijan: Caspian and Tatic”, Geoffrey Haig, Geoffrey Khan (eds.) *The Languages and Linguistics of Western Asia, An aerial perspective*, Berlin: “Mouton de Gruyter”: 659–829.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-57-76

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ОСЕТИНСКОГО МОЛИТВЕННОГО ОБРЯДА КУЫВД

Заурбек Дзутsev

Юридический факультет Северо-Осетинского
государственного университета им. К. Л. Хетагурова, Владикавказ

ORCID 0009-0003-6207-1904

dzutsev.zaurbeck@yandex.ru

Аннотация

В статье предпринимается попытка анализа генезиса осетинского молитвенного обряда *куывд*, представляющего собой освящающее трапезу моление старшего над тремя хлебами/пирогам, жертвенным мясом на кости, солью/солёной водой (осет. *цæхдон*) и чашей пива (или вина) за ритуальным треножным столом (осет. *фынг*, адыг. *ане*). Хорошо изученная рецепция греко-римской возлежащей трапезы иудеями и ранними христианами (пасхальный седер; Тайная вечеря — Евхаристия — агапа) привлекается как сравнительный фон, в который впервые системно вводится осетинский материал.

Ключевые слова: осетинский *куывд*, *фынг*, треножный стол, юстинианов стол, литургия апостола Иакова, Тринадцать сирийских отцов, седер и агапа, *курбани*, *матах*, *суфæхæрæн æхсæв*, преемственное преобразование

ON THE GENESIS OF THE OSSETIAN PRAYER-RITE KUYVD

Zaurbek Dzutsev

Department of Public Law Disciplines, Faculty of Law,
North Ossetian State University named after K. L. Khetagurov,
Vladikavkaz

Abstract

This article is an attempt to analyze the genesis of the Ossetian prayer-rite *kuyvd* — the table-blessing performed by the elder over a ritual meal consisting of three loaves of bread or pies, sacrificial meat on the bone, salt or salted water (Ossetian *tsækhdon*), and a cup of beer (or wine), which is served on a three-legged ritual table (Ossetian *f yng*, Adyghe *ane*). The well-studied reception of the Graeco-Roman reclining banquet in Jewish and early Christian traditions (the Passover Seder; the Last Supper — Eucharist — Agape) is employed as a comparative framework into which Ossetian material is incorporated for the first time in a systematic manner.

Keywords: Ossetian *Kuyvd*, *F yng*, Three-Legged Table, Justinian's Table, Liturgy of St James, Thirteen Syrian Fathers, Seder and Agape, *Kourbania*, *Matagh*; *Sufækhæræn ækhsæv*, Transformative Continuity

Введение

Трапеза в античном Средиземноморье была не только формой приёма пищи, но и важнейшим социальным институтом: греко-римское пиршество с возлежанием на ложах — греческий симпосий, римский *convivium*, формальная столовая-триклиний — структурировало иерархию, демонстрировало статус и служило пространством беседы. То, как эту модель восприняли иудейская и раннехристианская культуры эллинистического и римского времени, изучено основательно. Историография последних десятилетий показала, что речь идёт не о механическом заимствовании и не о простой дихотомии «ассимиляция или сопротивление», а об избирательном усвоении формы при сохранении и подчёркивании собственного содержания¹. Из общего застольного субстрата выросли две «иудаизированные» ветви — раввинистический пасхальный седер и раннехристианская трапеза (Тайная вечеря — Евхаристия — агапа), а христианская ветвь со временем кристаллизовалась в апостольские чины Евхаристии, древнейший из которых — иерусалимская литургия апостола Иакова.

¹ См., например: Baruch 2017; Keddies 2020; Klein 2012; Shimoff 1996; Smith 2003; Stein 1957.

Настоящая работа не претендует на новое обобщение этого хорошо разработанного материала. Цель данного религиоведческого этюда — ввести в очерченный сравнительный контекст практически не исследованный в этом ракурсе осетинский (шире — северокавказский) молитвенный обряд *куывд* и проанализировать его, с точки зрения, во-первых, генезиса (происхождение материального ядра обряда и каналы христианизации Кавказа) и во-вторых, типологических параллелей (соответствия седеру, агапе и православной литургии, а также родственным восточнохристианским обрядам жертвенной трапезы — курбани и матаху). Античная и раннехристианская традиция привлекается здесь как фон, на котором отчётливее проступают своеобразие и происхождение кавказского обряда.

I. Сравнительный фон: античная застольная традиция и её ветви

I.1. Триклиний, распорядитель пира и треножный стол

Термин *triclinium* (от греч. *триκλίνιον*, из *три-* — «три» и *κλίνη* — «ложе») обозначал формальную столовую, где три лежа располагались буквой «П» вокруг низкого центрального стола; возлежащий опирался на левый локоть, классический комплекс рассчитывался на девять человек, а места различались по степени почёта (Dunbabin 2003; Smith 2003). Заимствовался именно ритуальный комплекс — поза возлежания, порядок подачи блюд и напитков, распределение мест и сопровождавшая трапезу беседа, — а не только предмет мебели (Smith 2003). Имел формальный пир и распорядителей, которых не следует смешивать. Симпосий знал выборного симпосиарха (*συμπόσιάρχος*; рим. *magister convivii*) — избранного из гостей блюстителя порядка, назначавшего пропорции воды и вина и увенчивавшегося за удачно проведённый пир венком (Smith 1890). Собственные статус и функции имел архитриклиний (*ἀρχιτρίκλινος*) — старший распорядитель-стольник, ведавший устройством лож, рассадкой и подачей; именно в этой служебной роли он пробует претворённое из воды вино в рассказе о браке в Кане Галилейской (Ин 2:1–11). Должность «старшего» на пиру знает и иудейская праздничная культура (Сир 32:1–2). Перед нами «окаменевший» след триклиния в Новом Завете и наглядное

свидетельство того, что иудейское праздничное застолье I в. н. э. строилось по греко-римскому образцу.

Особого внимания заслуживает сам стол. Источники обычно говорят о столе обобщённо (лат. *mensa*, греч. *τράπεζα*), не оговаривая число ножек; само слово *τράπεζα* этимологически восходит к **тетράπεζα* — «четырёхногий» (Smith 1890). Но широко бытовал и круглый стол на трёх ножках — греч. *τρίπους* (букв. «треножный», то же слово, что и «треножник»). Тем же корнем обозначали и его опору: словарь У. Смита приводит латинское *cilliba* (κίλλιβα) и как название станины-подставки, и — по переносу — как обозначение самого лёгкого трёхногого столика, чем и объясняется двойственность словоупотребления (Xen. Anab. VII.3.10; Athen. Deipn. IV.21; Varro. LL V.118; Hor. Sat. I.3.13; Ovid. Met. VIII.662). Его нарядный римский вариант — *mensa delphica*, названный по дельфийскому треножнику, с ножками в виде львиных голов и лап (Smith 1890; Richter 1966). Прямого античного свидетельства, закрепляющего за триклинием именно «треножный» стол, источники не содержат: связь «триклиний — треножный стол» реконструируется по иконографии, где *τρίπους* устойчиво сопутствует возлежащей трапезе². Это наблюдение прямо отзовется в кавказском материале (см. II.1). Существен и сакральный статус стола: у греков и римлян на него ставили статуэтки богов, Геракла чтили как *τράπεζιος*; для иудеев такая языческая сакрализация была неприемлема, и раввинистическая традиция переосмыслила домашний стол как замену храмового жертвенника после 70 г. н. э. (ср. Хагига 27а; Берахот 55а) — один и тот же по форме предмет получал принципиально иное символическое наполнение (Baruch 2017; Klein 2012).

I.2. Две «иудаизированные» ветви: седер и раннехристианская трапеза

Археология римской Палестины показывает, что собственно триклиний как архитектурный тип был редок и доступен лишь состоятельным слоям, тогда как церемониальная сторона трапезы широко следовала римским нормам, скорректированным под

² Иконографический материал см.: Smith 1890, s.v. *Mensa*; Dunbabin 2003; Richter 1966.

иудейские потребности (Baruch 2017; Keddie 2020): рецепция была неравномерной — поведение за столом усваивалось шире, чем мебель и архитектура. Раввинистическая литература закрепляет возлежание как знак свободы (Мишна, Псахим 10:1;³ Иерусалимский Талмуд, Псахим, гл. 10), прямо противопоставляя его рабскому положению в Египте, и помещает изучение Торы в пиршественный зал (Klein 2012); ту же среду отражают и евангельские трапезы (Лк 14:7–11). При этом заимствование формы не означало заимствования содержания: законы кашрута и ритуальной чистоты побуждали иудеев вырабатывать отличительные практики — благословения, особый протокол (Shimoff 1996).

Наиболее отчётливо механизм адаптации виден в пасхальном седере. Литературная форма Аггады зависит от греко-римской симпозиальной литературы — вопросы за столом, чередование еды и беседы (Stein 1957); после разрушения Второго храма в 70 г. н. э., когда жертвоприношение пасхального агнца стало невозможным, раввины создали принципиально новый тип праздничной трапезы (Bokser 1984), восприняв структуру симпозиума ради праздника, основанного на повествовании об Исходе и интеллектуальной беседе (Harris 2024; “How the Rabbis Adapted Roman Culture...” s.a.). Параллельно складывалась раннехристианская трапеза. Её исходным образом стала Тайная вечеря (Мф 26; Мк 14; Лк 22), на которой Иисус, «возблагодарив» (εὐχαριστήσας), преломил хлеб и разделил чашу; древнейшее письменное свидетельство — 1 Кор 11:23–26 с заповедью «сие творите в Моё воспоминание» (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). В ранних общинах это «воспоминание» совершалось внутри реального ужина — «Господней вечери» (κυριακὸν δεῖπνον), «преломления хлеба» (Деян 2:42, 46) — по схеме deipnon — symposion (1 Кор 11:17–34; Smith 2003). Современная историография уточняет: древнейшие молитвы («Дидахе» 9–10) не содержат «повествования об установлении», а «агапа» (Иуд 12) была, по видимому, не отдельной трапезой после Евхаристии, а одним из

³ Мишна, Раздел Моэд, Трактат Псахим, гл. 10, https://www.sefaria.org/Mishnah_Pesachim.10 (дата обращения: 01.06.2026).

наименований самого пира, ещё неотделимого от Евхаристии у Игнатия Антиохийского (Ign. Smyrn. 8) (Bradshaw 2004; McGowan 2014). Обособление краткого обряда хлеба и вина от сытного ужина (Иустин, 1 Apol. 65–67) заняло более столетия (Bradshaw 2004; McGowan 2014). Обе ветви — сецер и Евхаристия — вырастают из единого иудейского застольного субстрата эллинистическо-римской эпохи и расходятся в самостоятельные ритуалы, наполняя общую форму своим содержанием (Smith 2003).

1.3. Древнейший чин на периферии: литургия апостола Иакова
Христианская ветвь кристаллизовалась в региональные апостольские чины; древнейшая из дошедших — Божественная литургия апостола Иакова, брата Господня (греч. Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου), иерусалимская (агиополитская) по происхождению и одновременно древняя литургия Антиохийской Церкви; в сохранившейся редакции она восходит к концу IV-началу V в. В константинопольском обиходе её уже к VIII-IX вв. потеснили более краткие чины святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, однако на сиропалестинской и антиохийской периферии она удерживалась заметно дольше.⁴ Поздним и неожиданным свидетельством её живучести служит «Описание Грузии» архидиакона Антиохийской Церкви Павла Алеппского (Булус ибн аз-Заим аль-Халяби, 1627–1669), составленное по итогам поездки 1664–1666 гг. и представленное 27 февраля 1667 г. в московский Приказ тайных дел; греческий оригинал утрачен, сохранился лишь русский перевод (Павел Алеппский 2019: 318–321). Среди народов Кавказского хребта он описывает осетин (в тексте «Осидоно», у патриарха Макария — *awsana*) как одичавших из-за отсутствия иерархии, но крещёных христиан, имеющих священников, держащих великий пост и почитающих иконы, и замечает, что в этих горах «есть савины и екавиты, которые держат литургию святого Иакова брата Господня» (Павел Алеппский 2019: 328–329,

⁴ См. «Литургия апостола Иакова»), *Православная энциклопедия*, <https://www.pravenc.ru/text/2110596.html> (дата обращения: 01.06.2026).

л. 12 — 12 об.). Издатель текста К. А. Панченко поясняет: «екавиты» здесь — не монофизиты-«яковиты» (от имени Иакова Барадея, VI в.), а приверженцы древней церковной традиции, удержавшие архаичный иерусалимско-антиохийский чин, который на церковной периферии вытеснялся стараниями византийского клира лишь в XI–XII вв., тогда как в византийском ядре уступил место чинам Василия и Златоуста ещё к VIII–IX вв.: хронология здесь двухслойна и непротиворечива (Павел Алеппский 2019: 328). Прочтение согласовано с историей грузинского богослужения, исходной литургией которого (в Картли) была именно литургия апостола Иакова («Грузинская Православная Церковь» б.г.); для Павла, выходца из Антиохийской Церкви, это был почитаемый апостольский чин его собственной традиции, который он и опознал на христианской периферии Кавказа (Павел Алеппский 2019; Панченко 2013).

Часть II. *Куывд*: генезис и типологические параллели

Осетинский молитвенный обряд *куывд* (от *кувын* «молиться») — собственно моление, а *цæл* — пир, трапеза; обряд соединяет оба начала: моление (*куывд*) предшествует трапезе (*цæл*) и освящает её, а родственный термин *сидт* (от *сидын* — «звать, призывать») обозначает призывание-прошение. Распорядитель — старший (*хистæр*); прежде у родового святилища (*дзуар*) им был старший рода (*дзуары-лаг*). Старший возносит первую молитву Богу над особым резным деревянным сосудом — чашей с пивом (*бæгæныйы къус*) — и освящает три ритуальных хлеба/пирога (Абаев 1958–1989; Уарзиати 1995). Приведенный ниже анализ показывает, что *куывд* правильнее понимать не как противопоставление дохристианского и христианского, а как преемственное преобразование древнего жертвенного пира в христианский по смыслу чин.

II.1. Генезис: материальное ядро обряда и каналы христианизации

Трёхногий стол (*фынг, ане*): от скифской утвари к «юстинианову столу». Обряд буквально держится на невысоком круглом столе на трёх ножках. У осетин это *фынг/фингæ* — треножный столик-поднос, на который ставят три хлеба/пирога и

жертвенное мясо. По существу это не стол в современном понимании, а блюдо на ножках: высота известных образцов не превышала 50–60 см, столешницу по всей окружности окаймлял бортик, а семантика самого слова колеблется в кругу понятий «стол/посуда/угощение» (аналогичная картина — в языке грузин, балкарцев и карачаевцев) (Абаев 1958–1989; Уарзиати 1995). Соответственным было и употребление: отдельный фынг подавали каждому гостю или один на двоих, максимум троих, а после трапезы столики убирали — как правило, вешали на стену (Уарзиати 1995).

Происхождение предмета устанавливается надёжно. По заключению В. И. Абаева, слово *фынг* по корню является староосетинским и связано с древнеиндийскими, иранскими и греческими формами, а обычай вешать столики на стену восходит к кочевому быту скифов: ещё в IV в. н. э., по свидетельству Аммиана Марцеллина, часть алан продолжала кочевать⁵. Археология выстраивает эту линию во всей её протяжённости: походные столики с овальной столешницей и съёмными ножками из оледенелых курганов Пазырыка (V–IV вв. до н. э.), по размерам совпадающие с поздними осетинскими образцами, продолжаются треногими деревянными столиками из аланских катакомб — Архонского могильника VII–VIII вв., Рим-горы близ Кисловодска и Хасаута в Карачае, — причём совпадение здесь, по оценке В. С. Уарзиати, «не только формально-типологическое, но и функционально-идеологическое» (Уарзиати 1995). При этом исходный тип — круглый треножник (три точки опоры дают минимально достаточную устойчивость) — сосуществовал с другими разновидностями низкого стола: известны образцы с округлой четырёхугольной столешницей на трёх и даже четырёх ножках; один такой столик зафиксирован этнологом Б. А. Калоевым в сел. Галиат, другой, с овальной столешницей на четырёх ножках, хранится в святилище Дзивгисы-дзуар и служит для ритуальных жертвоприношений (Уарзиати 1995).

Форма эта не является осетинской монополией. У адыгов аналог — *ане* (*анэ*), фигурирующий в Нартском эпосе (Дюмезиль

⁵ О скифо-сарматских истоках фынга см. подробно: Абаев 1958–1989, s.v. *фынг*; Туаллагов 2015; Уарзиати 1995.

1976) и помещённый на герб Республики Адыгея (в центре герба — нартский герой Саусырыко, а столик с хлебом-солью означает гостеприимство); треножный столик характерен также для абхазо-абазинского и вайнахского застолья⁶. Формально он тождествен и античному трёхногому столу (греч. τρίπους), сопутствовавшему возлежащей трапезе (см. I.1); сходство, однако, отражает не позднее заимствование, а общую индоевропейско-евразийскую древность самой формы⁷.

В застолье и обряде стол был организующим центром. Большое пиршество предполагало несколько единовременных столов, распределявшихся по полу и возрасту; ядром застолья и всего праздника был стол старших мужчин, длинный стол условно делился на верхнюю, среднюю и нижнюю части соответственно трём возрастным категориям, столы накрывались по оси «восток — запад», и глава застолья (*фынджы хистæр*) размещался в торце западной части лицом к востоку (Уарзиати 1995). Но фынг был и больше, чем мебель: по выводу Уарзиати, он представлял собой переносной домашний жертвенник, синтезировавший древние функции жертвенника и самой жертвы, — жертвоприношение на фынге упоминается в нарттовском эпосе, а сами столики находят в захоронениях начиная со скифского времени (Уарзиати 1995). Отсюда почтительное отношение, граничащее со святостью: накрытый стол считался «самым старшим», его нельзя было покидать всем одновременно (иначе *фынг алиддзæн* — «стол убежит»), сесть на фынг приравнивалось к величайшему святотатству, непристойное слово за столом гасилось оберегающей формулой *Табу фынджы фарн* — «Да преумножится благодать сей трапезы», а по свидетельству бытописателя С. Кокиева (1880-е гг.), осетин именем фынга «проклинает, а также божится» (Уарзиати 1995).

На этом фоне проясняется вторая, христианская «прописка» треножника. В адыгской традиции народная клятва приносилась «Юстиниановым столом» и «Юстиниановым троном» (Ногмов 1994) — то есть та же общекавказская клятва священным столом, что зафиксирована Кокиевым у осетин, выступает здесь в

⁶ О треножном столике в адыгской, абхазо-абазинской и вайнахской традициях см.: Бгажноков 1999; Далгат 2004; Крылов 2001.

⁷ См.: Абаев 1958–1989; Smith 1890; Richter 1966.

христианизированной форме: дохристианский скифский *trípous* на горизонте VI в. — эпохи Юстиниана и сирийских отцов (см. ниже) — переосмысливается как стол христианского императора-просветителя. Сближение «стол — трон» при этом опирается на устройство самого алтаря. Православный престол по двум своим именам есть одновременно стол и трон: по-гречески это Святая Трапеза (Ἁγία Τράπεζα), по-славянски престол — буквально «трон»;⁸ удвоение в адыгской клятве («столом и троном») точно воспроизводит это двойное имя и отвечает двум средоточиям византийского алтаря — Святому Столу (собственно престолу) и епископскому трону-синтрону, которые ставила миссия Юстиниана⁹. Связующим звеном между бытовым столом и алтарём служит антиминос (греч. ἀντί- «вместо» + лат. mensa «стол»), буквально «вместопрестолие»: освящённый плат с частицами мощей, который миссионеры носили как «переносной престол», обращая в действительный алтарь любой стол, на который он полагался,¹⁰ функциональным двойником антиминоса в кавказской традиции и был сам фынг — переносной жертвенник, превращавший в место жертвоприношения любую точку, куда его выносили (Уарзиати 1995). Есть у этого сближения и античная опора: дельфийский *trípous* был одновременно подставкой и сидалищем-троном Пифии, по нему названа и mensa delphica (см. I.1) (Smith 1890; Richter 1966).

Тождество, однако, следует понимать функционально-типологически, а не буквально: канонический престол четвероуголен и скрепляется четырьмя гвоздями — символами гвоздей Распятия,¹¹ тогда как фынг трёхножен и собран «без единого гвоздя», а сам он, по Абаеву, древнее христианства и независим от него по происхождению (Абаев 1958–1989; Туаллагов 2015). Эта оппозиция укоренена в числовой символике самой вещи: конструкция фынга, по Уарзиати, соединяет круг и вписанный в него треугольник — архаические знаки полноты и

⁸ См. «Престол», *Азбука веры*, <https://azbyka.ru/prestol> (дата обращения: 02.06.2026).

⁹ См.: Ногмов 1994.

¹⁰ См. «Антиминос», *Православная энциклопедия*, <https://www.pravenc.ru/text/115730.html> (дата обращения: 02.06.2026).

¹¹ См. сноску 8.

троичности (ср. *Фынг сертæкъахыг у* — «Фынг — трёхногий»), тогда как четырёхугольник кодирует идеально устойчивую структуру; сочетание сакральных чисел три и четыре прослеживается в конструкции и ритуальном употреблении фынга «со времён глубокой архаики» (Уарзиати 1995). Поэтому корректна не формула «фынг = престол», а преемственная цепочка функции и смысла: скифский стол → (в христианизированном употреблении, под антиминсом) престол, в которой память о Юстиниане и двойное имя алтаря сделали застольный треножник «столом-троном», смысловым гомологом алтаря. Сменилось не изделие, а его смысловая нагрузка: из утвари кочевого пира треножник стал знаком христианизации. Показательно и продолжение этой судьбы: в новейшее время трапеза перешла за высокий стол европейского типа, а вышедший из активного употребления треножник возрождается как этнический и региональный символ — «знак определённого этапа истории культуры» (Уарзиати 1995).

Двойная христианизация Кавказа. Ранняя сирогрузинская волна, принёсшая антиохийско-иерусалимский чин, хронологически совпала с правлением Юстиниана I (527–565), отвечавшего на персидскую поддержку зороастризма и монофизитства планомерным распространением православия — дипломатией, храмостроительством и миссиями; народное предание закрепило за Юстинианом образ «крестителя» Кавказа, а сам он причислен к лику святых.¹²

Наиболее документирован случай адыгов (черкесов): по преданию, переданному Ш. Б. Ногмовым, они приняли христианство «от греков без сопротивления», в землях зихов возникли четыре епархии (Ногмов 1994), а подпись зихийского епископа Дамиана значится в актах Константинопольского собора 536 г. Параллельно шла христианизация алан — предков осетин: уже в VI в. греческие миссионеры при Юстиниане распространяли учение среди алан (по оценке свящ. А. Гатуева), а официальное крещение Алании как государства произошло позднее — около

¹² «Иустиниан Великий», *Древо: открытая православная энциклопедия*, <https://drevo-info.ru/articles/15638.html> (дата обращения: 02.06.2026).

916 г., при патриархе Николае Мистике.¹³ Третьим, независимым от Константинополя, каналом стала сиро-антиохийская миссия: в середине VI в. (по церковному преданию — около 541/542 г.) из Месопотамии в Картли пришли «Тринадцать сирийских (ассирийских) отцов» во главе с Иоанном Зедазнийским; Иессе Цилканский, по преданию, проповедовал осетинам и горцам, а Михаил Улумбойский — на территории нынешней Осетии, основав монастырь Улумбо.¹⁴ Эти подвижники несли литургию апостола Иакова — тот самый агиополитский чин, остатки которого на кавказской периферии в XVII в. опознал Павел Алеппский (см. I.3).¹⁵ Косвенно тот же канал виден и у самого Павла, упоминающего в Картли и Кахети монастыри, основанные святыми «от новых двенадцати апостолов», которых Антиохийский патриарх некогда послал из Месопотамии «да научат христиан» (Павел Алеппский 2019: 326–327, л. 9). Их деятельность синхронна общевизантийским мерам VI в. против остаточного язычества, в один ряд с которыми Н. Д. Барабанов ставит «благочестивые заклания» св. Николая Сионского (см. II.2) (Барабанов 2004).

Предпасхальный обряд *суфæхæрæн æхсæв* и раннее аланское православие. Особый аргумент в пользу раннехристианского генезиса куывда даёт предпасхальная обрядность осетин. По описанию А. Канукова (1892), ночь накануне Пасхи называлась *суфæхæрæн æхсæв* — «ночь едения суфа», где суфа есть род опреснока (мацы), посыпанного солью; в эту ночь готовили суфа, варили яйца и подавали ритуальный напиток (Кануков 1892).

С.Г. Кцоева, специально проанализировавшая этот комплекс, отмечает его прямое сходжение с иудейской предпасхальной трапезой: опреснок символизирует хлеб Исхода; соль на суфа замещает солёную воду пасхального стола (память о

¹³ О хронологии двух волн христианизации Алании см.: Гатуев 2005; Кузнецов 1992.

¹⁴ См.: «Сирийские отцы», *Православная энциклопедия*: <https://www.pravenc.ru/text/2875237.html> (дата обращения: 01.06.2026).

¹⁵ См.: «Грузинская Православная Церковь», *Древо: открытая православная энциклопедия*: <https://drevo-info.ru/articles/10.html> (дата обращения: 01.06.2026); Павел Алеппский 2019.

слезах рабства и о перейденном море); сваренное вкрутую яйцо отвечает пасхальному «бейца» (память о храмовых жертвах); сам обряд приурочен к кануну Пасхи (Кцоева 2018). Принципиально, что Кцоева возводит этот пласт не к позднему русско-православному влиянию XVIII-XIX вв., при котором укоренение подобных раннехристианских и апокрифических мотивов маловероятно, а к наследию раннесредневекового аланского православия, и прямо ставит вопрос, не является ли он отголоском раннехристианских обрядов той эпохи, когда христианство ещё не отделилось от иудаизма (Кцоева 2018). Этот вывод непосредственно подкрепляет предлагаемую здесь трактовку куывда: обряд с хлебами/пирогами, солью (солёной водой — *цæхдон*) и чашей принадлежит тому же раннему, иудеохристианскому по облику пласту, что и *суфæхæрæн æхсæв*. Показательна и характерная осетинская подмена «кошерного» вина ячменным пивом (*бæгæны*), невозможная в иудейском Песахе из-за категорического запрета на квасное и напитки на дрожжах: заимствована была не иудейская норма как таковая, а её уже христиански переосмысленная, «расподобленная» форма.¹⁶

II.2. Типологические параллели

Куывд и цæл ↔ агапа. Членение моления (куывд) и пира (цæл) прямо соответствует двусоставности раннехристианской агапы, соединявшей реальный ужин (*δεῖπνον*) и молитву-благодарение (*εὐχαριστία*); постепенное обособление молитвенно-благодарственной части от насыщающей трапезы (см. I.2) типологически совпадает с осетинским различием куывд и цæл.¹⁷

Солёная вода (цæхдон) ↔ мей мелах. Обязательным элементом стола является соль, а в прежние времена — солёная вода: осетинское *цæхдон* буквально и значит «солёная вода» (цæхх — «соль», дон — «вода»), и лишь позднее так стали называть острый соус (Абаев 1958–1989). Это прямое соответствие солёной воде (*мей мелах*) пасхального седера, в которую обмакивают

¹⁶ См.: Абаев 1958–1989; Кцоева 2018; Уарзиати 1995.

¹⁷ См.: «Агапа», *Азбука веры*: <https://azbyka.ru/agapa> (дата обращения: 01.06.2026); 1 Кор 11:17–34.

зелень (*карпас*) и которая символизирует слёзы рабства: в обоих случаях соль/солёная вода — не приправа, а ритуальный знак.

Три хлеба/пирога, мясо на кости, чаша ↔ три мацы, зероа, чаша благословения. Распространённое ныне толкование трёх пирогов как символов «Бога, Солнца и Земли» — поздняя и недоказанная реконструкция; в самих молитвенных формулах три хлеба фигурируют без космологического осмысления (ср. *сертæ кæрдзыны скувынмæ* — «для благословения трёх хлебов»). Гораздо ближе библейские параллели: три хлеба ↔ три мацы; мясо на кости ↔ зероа (опалённая кость-голень, знак пасхальной жертвы); чаша благодарения ↔ «чаша благословения» (*кос шель браха*), над которой произносят благодарение (Мишна, Псахим 10;¹⁸ Bokser 1984). Та же «чаша благословения» (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, 1 Кор 10:16) — центр христианского обряда, а осетинский *къус*, над которым старший произносит молитву Богу, есть её функциональный аналог (Абаев 1958–1989; 1 Кор 10:16). Показательна и евангельская притча о трёх хлебах (Лк 11:5–8): человек просит у соседа в полночь «дай мне займы три хлеба» (τρεῖς ἄρτους) для внезапно пришедшего ночью гостя — связка «три хлеба — гостеприимство — молитва» точно отвечает смыслу куывда, где три освящаемых хлеба сопровождают молитвенное прошение (Лк 11:5–8).

Порядок прошений (сидт) ↔ просительная ектения. Молитвы-прошения (*сидт*) куывда произносятся в строго закреплённом порядке старшинства: первое прошение — Великому Богу (*Стыр Хуыцау*), затем главному покровителю Уастырджи (св. Георгий), далее прочим *зæдтæ о* и *дауджытæ*, т.е. ангелам и святым угодникам (Уацилла — св. Илия; Мады Майрæм — Богородица; Тутыр — Феодор Тирон; Фæлвæра — Флор и Лавр). Эта иерархическая интерцессия, восходящая от Бога к Богородице и святым, структурно совпадает с просительной ектенией православной литургии — упорядоченным рядом прошений («Подай, Господи»), завершающимся поминовением Пресвятой Богородицы и всех святых; осетинский порядок прошений с большой вероятностью отражает влияние

¹⁸ См. сноску 3.

православного литургического чина (*Служебник* 2010; Малиева 2016).

Куывд в кругу «благочестивых закланий»: курбани и матах. Кавказский молитвенный пир не уникален: он принадлежит к широкому документированному кругу восточнохристианских обрядов жертвенной трапезы. Как показал Н. Д. Барабанов, в византийском приходском православии устойчиво бытовала традиция публичных «благочестивых закланий», дожившая в греческом мире до новейшего времени в виде праздников-курбани (κοῦρβάνια) (Барабанов 2004). Их структура близка куывду: выбор и украшение жертвы, обращение её головы на восток (как ориентация алтаря), благословение священником жертвы, соли и сваренного мяса, общая трапеза с тостами-пожеланиями здоровья и благополучия (Барабанов 2004). Особенно показательно житие св. Николая Сионского (Ликия, VI в.): игумен совершал серии закланий у часовен архангелов, св. Георгия, св. Феодора, Богоматери, принося жертвы при этом не святым, а Богу, — пример, синхронный миссии сирийских отцов (см. II.1) (Барабанов 2004). Эта практика дожила и до христианско-кавказского обихода Нового времени: в Мегрелии Павел Алеппский лично присутствовал при ежегодном приношении быка у церкви великомученика Георгия 10 ноября и служил в тот день литургию, а у монастыря св. Евстафия описал ежегодное приношение оленя на праздник святого (Павел Алеппский 2019: 324–326, л. 5 об. — 6, 8 об.). Ещё ближе армянский обряд матах (մատախ): церковное заклание животного по праздникам, в болезни или в память усопших, с процессией, благословением соли, влагаемой в рот жертвы, раздачей мяса и общей трапезой, которая прямо именовалась «агапой» (Барабанов 2004). Таким образом, куывд с его благословляемой солью, обращением на восток, освящением хлебов и мяса и общей трапезой-молением оказывается не изолированным «языческим пережитком», а звеном единой византийско-армяно-кавказской семьи христианизированных жертвенных пиров.

II.3. Преемственное преображение

Приведенный выше анализ снимает и саму постановку вопроса об «оппозиции» дохристианского и христианского обрядов. Н. Д.

Барабанов специально подчёркивает, что теория «пережитков» — будто язычество, слегка преобразившись, сохранилось в христианстве — неудовлетворительна, ибо преувеличивает генетическую связь и не учитывает различия формы и содержания, неизбежного при христианизации общества (Барабанов 2004). Дохристианская религия алан знала развитый культ жертвенного пира (Абаев 1990); именно он стал субстратом, который христианизация переосмыслила, а не отменила. Древний жертвенный обряд не «уцелел», а был претворён: молитва священника включала закание в церемониальный континуум, восходящий уже не к языческой древности, а к ветхозаветным прецедентам (жертвы Авеля, Ноя, Авраама), а сам адресат жертвы стал христианским — Бог и святые (Барабанов 2004). Куывд прошёл тот же путь. Христианизация шла двумя волнами — ранней сиро-грузинской (литургия апостола Иакова; раннесредневековые храмы и руины монастырей в горах) и поздней византийской (крещение Алании в X в.);¹⁹ её следы — в самой ритуальной лексике: покровители Уастырджи (св. Георгий) и Уацилла (св. Илия), дзуар «святилище» ← груз. ჯზარი «крест»; христианские термины вошли в осетинский через грузинское посредство.²⁰ После монгольских нашествий (1238–1239) и походов Тимура (1395) церковная иерархия пресеклась, и христианский по смыслу обряд продолжали уже сами старшие, без клира, — эту стадию и застал в XVII в. Павел Алеппский (Кузнецов 1992; Павел Алеппский 2019). Показательна и судьба ритуального напитка: где издревле развито виноделие (Южная Осетия; исконные *сæн* «вино», *сæнæфсир* «виноград»), молитвенной чашей служит вино, а в высокогорье «вино лозное» замещается «вином ячменным» — ритуальным пивом (*бæгæны*): субстрат обряда (чаша благословения) сохраняется, меняется лишь её наполнение по доступности (Абаев 1958–1989; Уарзиати 1995). Куывд, следовательно, — не противопоставление дохристианского и христианского, а преемственное преобразование: три хлеба/пирога, чаша благодарения, мясо жертвы, солёная вода и

¹⁹ О двух волнах христианизации Алании см.: Кузнецов 1992.

²⁰ О грузинском посредстве в христианской терминологии осетинского языка см.: Малиева 2016.

упорядоченные прошения получили библейско-литургическое осмысление в христианской традиции, родственное седеру, агапе, курбани и матаху. В дальнейшем, даже лишившись в результате исторических катаклизмов клира, осетины сохранили эту христианскую смысловую нагрузку ритуала вплоть до нового времени.²¹

Заключение

Рассмотренный как самостоятельный предмет данной статьи, осетинский куывд обнаруживает глубокие соответствия трём звеньям средиземноморско-ближневосточной застольной традиции — пасхальному седеру, раннехристианской агапе/Евхаристии и православной литургии — и принадлежит к документированной семье восточнохристианских жертвенных пиров (курбани, матах). По генезису его материальное ядро — треножный стол (фынг, ане) — восходит к скифскому *τρίπους* и на горизонте VI в., в эпоху Юстиниана и Тринадцати сирийских отцов, переосмысливается как «юстинианов стол»; по типологии его три хлеба/пирога, мясо на кости, солёная вода (*цæхдон*), чаша (*къус*) и упорядоченные прошения (*сидт*) находят прямые параллели в трёх мацах, зероа, «чаше благословения» и просительной ектении. Куывд предстаёт не «языческим пережитком» и не противопоставлением дохристианского христианскому, а их преемственным преобразованием — христианизированным жертвенно-застольным обрядом, сохранившим древнюю форму после утраты клира. Дополнительным и весомым аргументом в пользу именно раннехристианского генезиса служит предпасхальный обряд *суфæхæрæн æхсæв* («ночь едения суфа»), опреснок, соль и яйцо которого исследователи возводят не к позднему русскому православию, а к наследию раннесредневекового аланского православия, восходящего к раннехристианской традиции, еще сохранявшей тесную связь с иудейским религиозным наследием (Кцова 2018). Тем самым осетинский материал, практически не привлекавшийся в этом ракурсе, занимает своё место в общей картине рецепции и преобразования античной возлежащей трапезы,

²¹ См.: Барабанов 2004; Малиева 2016.

а дальнейшее исследование может уточнить хронологию каналов христианизации Кавказа и сопоставить молитвенные формулы куывда с конкретными литургическими и сецерными текстами.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев, В. И. (1958–1989), *Историко-этимологический словарь осетинского языка*: в 4 т., Москва–Ленинград.
- Абаев, В. И. (1990), «Дохристианская религия алан», *Избранные труды: Религия, фольклор, литература*, Владикавказ: 102–114.
- Барабанов, Н. Д. (2004), «Благочестивые заклания. Традиции публичных жертвоприношений в византийском приходском православии», *Византийский временник*, 63 (88): 89–112.
- Бгажноков, Б. Х. (1999), *Адыгская этика*, Нальчик.
- Гатуев, А., свящ. (2005), *Христианство в Осетии: исторический очерк*, Владикавказ (первая публикация: Владикавказские епархиальные ведомости, 1896–1901).
- Далгат, Б. К. (2004), *Первобытная религия чеченцев и ингушей* (отв. ред. С. А. Арутюнов), Москва.
- Дюмезиль, Ж. (1976), *Осетинский эпос и мифология*, Москва.
- Кануков, А. (1892), «Годовые праздники осетин. 3. Пасха», *Терские ведомости*, № 80.
- Крылов, А. Б. (2001), *Религия и традиции абхазов*, Москва.
- Кузнецов, В. А. (1992), *Очерки истории алан*, Владикавказ.
- Кцоева, С. Г. (2018), «„Сошествие во ад“ vs „Легенда о великом госте“: христианский догмат в этнорелигиозной системе осетин», *Известия СОИГСИ*, 28 (67): 19–32.
- Малиева, З. Н. (2016), «К вопросу о религиозной терминологии в осетинском языке», *Международный научно-исследовательский журнал*, 1 (43), ч. 2: 79–81.
- Ногмов, Ш. Б. (1994), *История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев*, Нальчик.
- Павел Алеппский (2019), «Описание Грузии» (подгот. к публ., предисл. и коммент. К. А. Панченко), *Антология литературы православных арабов*, Т. I: *История* (сост. и отв. ред. К. А. Панченко), Москва: 316–332.

- Панченко, К. А. (2013), «Православные арабы и Кавказ в середине XVII в.», он же, *Православные арабы: Путь через века*, М.: 379–395.
- Служебник (2010), *Божественная литургия святителя Иоанна Златоуста: Служебник*, Москва.
- Туаллагов, А. А. (2015), «О происхождении осетинского столика фынг», *Вестник Северо-Осетинского государственного университета*, 3: 102–105.
- Уарзиати, В. С. (1995), *Праздничный мир осетин*, Москва.
- Baruch, E. (2017), “Adapted Roman Rituals in Second Century CE Jewish Houses”, *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE* (Eds. J. Schwartz, P. J. Tomson), Leiden–Boston: 50–74.
- Bokser, B. M. (1984), *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley.
- Bradshaw, P. F. (2004), *Eucharistic Origins*, Oxford–New York: Oxford.
- Dunbabin, K. M. D. (2003), *The Roman Banquet: Images of Conviviality*, Cambridge.
- Harris, R. (2024), “From Symposium to Seder: How the Rabbinic Adoption of Roman Party Conventions Became Our Passover Seder”, *The Jewish Theological Seminary*, <https://www.jtsa.edu/torah/from-symposium-to-seder/> (дата обращения: 01.06.2026).
- “How the Rabbis Adapted Roman Culture to Create Judaism as We Know It” (s.a.), *Bible and Interpretation*: <https://bibleinterp.arizona.edu/node/2607> (дата обращения: 01.06.2026).
- Keddie, G. A. (2020), “Triclinium Trialectics: The Triclinium as Contested Space in Early Roman Palestine”, *Harvard Theological Review*, 113.1: 63–88.
- Klein, G. P. (2012), “Torah in Triclinia: The Rabbinic Banquet and the Significance of Architecture”, *The Jewish Quarterly Review*, 102.3: 325–370.
- McGowan, A. B. (2014), *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids.

- Richter, G. M. A. (1966), *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London.
- Shimoff, S. R. (1996), “Banquets: The Limits of Hellenization”, *Journal for the Study of Judaism*, 27.4: 440–452.
- Smith, D. E. (2003), *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis.
- Smith, W. (Ed.) (1890), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London,
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA*/Mensa.html (дата обращения: 01.06.2026).
- Stein, S. (1957), “The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah”, *Journal of Jewish Studies*, 8.1–2: 13–44.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-77-92

К ВОПРОСУ ОБ АРМЯНАХ-МОЛОКАНАХ

Татьяна Янгайкина

Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при
Правительстве Республики Мордовия, Саранск

ORCID: 0000-0002-5704-3349

sudakova2007@mail.ru

Елена Шуваева

Иджеванский филиал Ереванского
государственного университета, Иджеван

ORCID: 0000-0002-7759-7306

[lena478@mail.ru](mailto:lana478@mail.ru)

Виктория Аракелова

Институт востоковедения
Российско-Армянский университета, Ереван;
Институт гуманитарных исследований, Ереванский
государственный университет

ORCID: 0000-0001-9884-1331

caucasoiranica@gmail.com

Аннотация

Статья посвящена малоизученному феномену армян-молокан — этнических армян, примкнувших к молоканским общинам Закавказья во второй половине XIX — начале XX вв. На основе дореволюционных этнографических и миссионерских источников, материалов по истории молокан-прыгунов, а также ограниченных современных полевых данных делается попытка восстановления механизмов межконфессионального взаимодействия на южных окраинах Российской империи. Отдельное место занимает история армянской протестантской общины села Каракала Карсской области, ставшей одним из центров формирования армян-молокан и последующей эмиграции их представителей в Северную Америку. Дополняют исследование результаты полевых работ, проведенных авторами в армянских молоканских поселениях, где

были зафиксированы локальные свидетельства присутствия армян в среде молокан.

Несмотря на ограниченный масштаб явления, его изучение позволяет по-новому взглянуть на проницаемость этноконфессиональных границ и механизмы формирования транскультурных религиозных сообществ в указанном регионе.

Ключевые слова: армяне-молокане, молокане-прыгуны, Российская империя, Закавказье, религиозный синкретизм

ON MOLOKAN ARMENIANS

Tatyana Yangaykina

Research Institute for the Humanities
under the Government of the Republic of Mordovia, Saransk

Elena Shuvaeva

Ijevan Branch, Yerevan State University, Ijevan

Victoria Arakelova

Institute of Oriental Studies, Russian-Armenian University, Yerevan;
Institute of Humanity Research, Yerevan State University

Abstract

The article examines the little-studied phenomenon of Armenian Molokans, namely ethnic Armenians who joined Molokan communities in Transcaucasia during the second half of the nineteenth and the early twentieth centuries. Drawing on pre-revolutionary ethnographic and missionary sources, materials on the history of the *Pryguny* (Jumpers) movement, as well as limited contemporary field data, the study attempts to reconstruct the mechanisms of interconfessional interaction on the southern frontiers of the Russian Empire. Particular attention is devoted to the history of the Armenian Protestant community of Karakala in the Kars region, which became one of the centers of the Armenian Molokan movement and of the subsequent migration of its members to North America. The study is further supplemented by the results of fieldwork conducted by the authors in Armenian Molokan

Приведенная историческая оценка, несмотря на ряд неточностей в определениях, наглядно демонстрирует, что на ограниченном пространстве губернии сосуществовало большое разнообразие, на первый взгляд, изолированных друг от друга групп. Однако за этой внешней обособленностью порой скрывались глубокие процессы межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Оказавшись в едином административном и геополитическом пространстве общины так или иначе оказывали взаимное влияние друг на друга. В ряде случаев катализатором диффузии идентичностей выступали маргинальные религиозные движения, в частности — молокане.²

В контексте этих малоизученных процессов феномен так называемых армян-молокан представляет собой исключительный пример синкретизма, в котором традиционная армянская христианская культура соприкоснулась с религиозными практиками русского сектантства. Некогда воспринимавшееся преимущественно как историографический миф, данное явление впоследствии нашло отражение в ряде работ, в том числе авторства потомков армян-молокан (см. ниже). Так или иначе, результаты исследований последних десятилетий однозначно подтверждают: на рубеже XIX–XX вв. в Закавказье сформировалась уникальная этноконфессиональная группа — этнические армяне, примкнувшие к секте молокан. Отойдя от Армянской Апостольской церкви, они перешли к общинному чтению Священного Писания на русском языке и приняли культовую практику молокан-прыгунов: пели псалмы на русском, впадали в молитвенный транс и отказывались от почитания икон, обосновывая это возвращением к «чистому христианству».

На рубеже XIX–XX веков в Закавказье (преимущественно в Карсской области, Эриванской и Тифлисской губерниях) отмечены уникальные процессы религиозного синкретизма, вызванные тесным соседством различных этносов. Некоторые из них детально зафиксированы в отчетах епархиального миссионера Грузинского экзархата Святейшего Синода, священника

² О молоканах см., в частности: Козлов/Павленко 1992; Mohoff 2004; Кальнев 2024; также Малахова 1970; Conovaloff 2021; в том числе, о молоканах Армении: Андреева 2021; Шуваева 2023; Шуваева/Аракелова 2024; о молоканах Карса: Suvani (2013); Çelikoğlu/Atiş 2020.

Александра Дунаева (Дунаев 1911). Ведя полевую противосектантскую пропаганду, он отразил в своих трудах динамику трансформации и взаимного влияния христианских и мусульманских недогматических движений, оставив, таким образом, ценный первоисточник по религиозной истории Кавказа.

Среди армянского населения распространялось, в частности, прыгунчество.³ Однако со временем, по мере угасания первоначального экстатического импульса, в среде кавказских сектантов начался кризис. Это привело к тому, что в начале XX века часть прыгунов, включая их известного лидера Якова Аветисовича Кассабабянца, перешла в общины иеговистов (*Исследователей Библии* — *Bible Students*). Новое западное движение привлекло разочарованных армян-молокан своей строгой дисциплиной, рациональным буквалистским изучением текстов и понятной эсхатологией (Дунаев 1911: 189-190).

К анализу указанных процессов обращался и Н. А. Дингельштедт. В отличие от представителей духовенства, ограничивавшихся преимущественно фиксацией догматических отклонений, Дингельштедт исследовал тему как профессиональный этнограф. Будучи действительным статским советником, он в 1870-х годах долгое время жил бок о бок с закавказскими сектантами, что позволило ему детально изучить их бытовые и религиозные обычаи, предания, поверья, духовную и материальную культуру, а также внутреннее социальное устройство общин. Его фундаментальный труд «Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту» (Дингельштедт 1885) — масштабное исследование, обнаруживающее системный вопрос к проблеме. Обращаясь к вопросу перехода армян в молоканство, Дингельштедт не просто фиксировал факты смены

³ Прыгунчество (молокане-прыгуны) — одно из направлений молоканства, сформировавшееся в 1830–1850-х гг. под влиянием эсхатологических ожиданий и харизматических религиозных практик. Свое название движение получило благодаря экстатическим формам богослужения, во время которых верующие впадали в состояние религиозного транса, сопровождавшееся прыжками, ритмичными движениями тела, пророчествами и иными проявлениями «сошествия Святого Духа». В отличие от более умеренных течений молоканства, прыгуны придавали особое значение непосредственному мистическому откровению и деятельности харизматических лидеров (см., в частности, Дингельштедт 1885; Дунаев 1911; Кальнев 2024).

веры, но и подробно описывал, как армяне перенимали чужие обычаи и приспосабливались к жизни внутри традиционно славянской общины. По его описанию, собрания молокан-прыгунов отличались особой торжественностью и продолжительностью, особенно когда к общине примыкали новые члены, что сопровождалось «духовным» восторгом (там же: 10). Автор, в частности, описывает атмосферу собрания в момент принятия новых членов: «Новообращенные армяне-прыгуны сидели на передних скамейках, ближе к читальникам и Библии. Двое из них пришли к самому началу собрания и, заняв места на лавках, тотчас же обнаружили, что вошли с сношением «с духом». Они закрыли глаза и стали покачиваться, не прекращая этого с час. Третий новообращенный появился почти к концу собрания. Когда моление было уже на половине, во двор прискакал какой-то армянин, вооруженный, в пыли, на измученной лошади. Он бросил лошадь во дворе, быстро вбежал в собрание, сбросил с себя оружие, пробрался вперед к столу, за которым сидели читальники, и повалился на пол. Через десять минут после того, на одного из новообращенных «сошел дух». Сначала он стал усиленно дышать, широко раздувая ноздрями. Это произвело бледность в лице, потом он стал раскачиваться, сидя на скамье. ... Несколько раз он закладывал себе руки за голову и сильно потягивался, как бы после сладкого сна. Когда все встали для слушания молитв, Хачатур — так звали этого армянина, усилил раскачивание, потом стал перегибаться назад и один раз, потеряв равновесие, упал и провалялся минут пять с закрытыми глазами, сложивши руки накрест. Потом он встал, немного постоял и принялся вновь ломаться. Он, впрочем, совсем не прыгал и не скакал, но под звуки «понивестоне», стал ходить по комнате (свободного места оставалось шага 3-4) и выкрикивать что-то по-армянски. Иногда он вскрикивал по-татарски: «Аллах! Аллах!» (там же: 11-12).

«Почти в то же время дух сошел на пчельничиху Петровну, бабу лет под сорок, затем на кузнечиху Екатерину Новикову, бабу лет 20 с небольшим, и потом еще на одну бабу, лет за шестьдесят. Когда запрыгала Петровна, то Хачатур стал в стороне и поднял руки кверху, ибо двум стало уже тесно. Когда Петровна, порядком умаявшись, стала на свое место, то пошел разгуливать опять Хачатур и тут разыграл сцену поборония нечистой силы

действием духа святого. Изобразил это он так: сначала Хачатур остановился и стал пристально смотреть на одну точку и, как будто что-то усматривая на земле, начал все более и более тарашить глаза. Вытаращив их, насколько позволяли орбиты глаз, он поднял правую руку и стал потрясать ею в воздухе, как бы приготовляясь нанести удар. Потом, соединив у себя над головой обе руки, как будто бы хотел обхватить ими палку или иное орудие; Хачатур стал примерно ударять по тому месту, на которое тарашил глаза. При ударах он выпускал тот звук, который обыкновенно выпускают при рубке дров, при раскалывании камня, звук, состоящий из быстрого выдыхания воздуха из груди, что, как известно, облегчает производство удара. Звук этот знаком всякому, а Хачатуру, ремеслом камнетесу, и подавно. Нарубившись вдоволь, Хачатур, как бы отбросив в сторону то орудие, которым он рубил, притоптал ногами место, над которым он все это проделывал, прокричал что-то по-армянски и несколько раз козырем прошелся по изрубленной пустоте» (там же: 12–13).

После долгого перерыва, пишет исследователь, собравшиеся сменили пение на бурную пляску, сопровождавшуюся хлопками и движением в тесноте. В пыльной хате более двадцати минут длились прыжки, вызвавшие полное изнеможение и падение участников на пол. На фоне общего иступления новообращенный армянин застыл в молитве, тчец Новиков лишился сил, а пчельник Меньшов бил себя в грудь. Несмотря на пятичасовое экстатическое действо, на следующее утро все участники приступили к полевым работам (там же: 14–15).

Дингельштедт также отмечает, что неотъемлемой частью собраний прыгунов выступало «пророчество» как элемент экстатической практики; причём, указывает автор, от пророчествующих не требовалось безошибочного предсказания, а неисполнение пророчества не вызывало претензий (там же).

Факт полиэтничности молоканских общин подтверждают и данные, собранные в 1980 годах в русских поселениях Армении этнографом И. В. Долженко. Исследователь отмечает: «Религиозная община молокан могла включать в свой состав не только русских, но и представителей других национальностей при условии принятия ими этого вероучения. В Новобаязетском уезде

Эриванской губернии членами религиозных общин являлись представители мордвы, которые в 1850-е годы были высланы из Поволжья за отказ от Православия. В литературных источниках, были случаи, правда, редкие, принятия молоканства и армянами» (*Архив ИИАЭ НАН РА*, № 177, Л. 14).

Любопытные факты приводит в статье об армянских молокан Оганнес Оганнисян: «После русско-турецкой войны 1877-78гг. царская власть расширила в Карсе присутствие разных русских религиозных групп, в числе которых были молокане, духоборы, субботники, баптисты и другие. Имеются факты, что в то время в селе Кара-кала («Черный замок») Карской области жили армяне-молокане. Четких сведений — когда именно армяне обосновались в Кара-каре, или когда русские построили в этом селе свои военные опорные пункты, — мы не имеем» (Оганнисян 2007). Оганнисян при этом ссылается на исследования Сиракана Калояна (Kaloian 1950), выходца из общины армян-молокан, как на наиболее надежный источник.

С. Калоян указывает, что до миграции в Кара-кару данная группа армянского населения проживала в селе Гезеачхлар (локализация не установлена), откуда была вынуждена переселиться вследствие конфессиональных конфликтов с односельчанами на почве приверженности протестантизму (Kaloian 1950: 10).

Об предыстории переселения армян-сектантов в Кара-калу со слов священника Перумяна писал М. Мушегян, отмечая, что деревенские хулиганы притесняли, оскорбляли и ругали протестантов, раскапывая могилы, оскверняли тела их усопших, вешая их на деревьях. Потому с письмом-жалобой они обратились к Николаю II, который предложил им переселиться на территорию российского военного опорного пункта. Вследствие такого решения вопроса армянские протестанты и обосновываются в Кара-кале (Оганнисян 2007).

Кара-кала заслуживает специального внимания в контексте армян-сектантов. Чуть ли не все они переселились в США, и в настоящее время среди армянской общины Калифорнии непропорционально велика доля потомков иммигрантов из этого небольшого села (маркированного в американских пассажирских списках и документах о натурализации переселенцев как

территория Русской Армении — речь идет о Карсской области (1878–1917 гг.) Российской империи.⁴ Несмотря на то, что в Карсской области существовало несколько поселений с тем же названием, армянская Кара-кара легко идентифицируется благодаря детальным переписям населения в Российской империи и географическим справочникам;⁵ село располагалось в 17,5 км к юго-юго-востоку от Карса.



Село Кара-кара. Армянские молокане-прыгуны.
(источник: [Armenian Karakala, Kars | bluebirdmaps](#))

⁴ Интересная деталь уже современной этнографии Кара-калы и связанных с селом генеалогических линий. К потомкам выходцев из Кара-калы принадлежит и адвокат Роберт Кардашьян — отец известной американской медиаперсоны Ким Кардашьян. В США из Кара-калы переселились его прадед и прабабушка, Самуэл и Хором (Норомсим-Нрипсиме) Кардашовы. На ФБ-странице Historic Armenia Tours посетившие село армянские туристы из Калифорнии, оставили следующую надпись: *It is the village where Kim Kardashian's ancestors came from. When the villagers heard that some of us are from California, they wanted to deliver a message to Kim K. saying "we wish that she could send us some financial help to improve the streets, school, and life overall in their village.* (www.facebook.com/historicarmenia/posts/karakaleis-the-village-where-kim-kardashians-ancestors-came-fromwhen-the-village/816632681740878/).

⁵ Согласно «Географическо-статистическому словарию Российской Империи», село расположено на месте античного [Ервандакерта](#) (Семенов 1865).

Посетивший Кара-калу в 1903 году Ф.С. Янович отмечал, что в селе в большом количестве проживали армяне-протестанты.⁶ По его сведениям, жители села были состоятельными людьми и имели хорошие дома, которые располагались вдоль длинной улицы. Население занималось главным образом земледелием. В поселении имелось армянское училище, водопровод для питьевой воды и два завода (маслобойный и сыроваренный) (Янович 1904: 8-11).

При этом следует отметить, что если в большинстве армянских поселений Карсской области в годы перед Первой мировой войной наблюдался быстрый рост населения за счет естественного прироста и переселения новых жителей, то Кара-кара была исключением. В 1902 году в деревне насчитывалось 464 души в 43 хозяйствах; в 1908 году — 400 человек, в 1910 году — 408; к 1914 году население выросло до 489 человек, проживавших в 79 домах. Все жители были армянами. Снижение численности населения в середине 1900-х годов, а также сравнительно медленный рост деревни объясняются значительной эмиграцией в Северную Америку.⁷ Переселению армянских молокан-прыгунов за океан посвящены исследования Джойс Кеосабабян-Бивин. Будучи потомком одной из семей переселенцев, исследователь, в соавторстве с Андреем Коноваловф, не только реконструирует историю общины и ее миграции в Южную Калифорнию на основе семейных архивов Кеосабабян, Перумян, Шахарян и устных свидетельств, но и указывает на связь между армянами-прыгунами Карсской области и армянскими протестантскими общинами Лос-Анджелеса (Keosababian-Bivin/Conovaloff 2009).

Массовое переселение молокан (как армян, так и русских) из Карсской области, обусловленное, прежде всего, стремлением уклониться от военной службы и надеждой найти работу в Канаде и США, имеет свое легендарное обоснование в народной традиции. История связана с Ефимом Герасимовичем Клубникиным из общины прыгунов села Романова Карсской области, который с ранних лет, еще живя в Эриванской губернии, обрел известность в общине как «мальчик-пророк», который

⁶ Речь, безусловно, идет об армянах-молоканах.

⁷ См. подробно: *Armenian Karakala, Kars*, BlueBirdMaps, 15.07.2017, [Armenian Karakala, Kars | bluebirdmaps](https://bluebirdmaps.com/Armenian-Karakala-Kars/) дата обращения: 10.10.2026.

начиная с 1855 года сообщал о видениях грядущей великой катастрофы и призывал единоверцев покинуть свои дома и переселиться в некое «место убежища» (Sherrill et al. 1972).

В ходе полевых работ в селе Шогакат (бывш. Надеждино) в июне 2024 года авторами данной статьи также были обнаружены следы присутствия армян в среде молокан Армении в прошлом. Проводником и информантом авторов выступил местный житель Е. И. Сандыков, идентифицирующий себя как этнический мордвин и молоканин в восьмом поколении. Сандыков указал на надгробный памятник из туфа на молоканском кладбище, установленный на могиле Арзумана Ивановича (Оганесовича), — этнического армянина, выходца из Карса, члена молоканской общины. По устному свидетельству Ефима Ивановича Сандыкова, ссылающегося на воспоминания своего отца Ивана Ефимовича, на рубеже XIX—XX вв. (около 1900 года) в селе Надеждино проживал незрячий армянин, состоявший в дружеских отношениях с местным населением и известный среди сельчан своими пророчествами. Респондент поделился воспоминаниями отца, в частности, о том, что «период вынужденного проживания Арзумана в локальных молоканских общинах был обусловленный разрывом родственных связей и отсутствием личного недвижимого имущества, эти обстоятельства и способствовали его переходу в молоканство». Во время одного из ритуальных радений, как утверждает Сандыков со слов своего отца, находясь в состоянии религиозного транса, Арзуман озвучил эсхатологическое предсказание: используя метафору «кучи камней», он спрогнозировал «глобальное рассеяние членов общины», что самим информантом оценивается информантом как «реализовавшееся пророчество».⁸

Выходцы из Шогаката А. Е. Скороходова (1952 г. р.), Е. Е. Соловьева (Сандыкова) (1936 г. р.) и Л. И. Сандиков (1960 г. р.) подтверждают армянское происхождение молоканина Арзумана Ивановича. Сведения об Арзумане Ивановиче сообщает в своем недавнем (2025 г.) письме Татьяне Янгайкиной молоканин Исая Григорьев (1952 г. р., Ереван; снимок письма прилагается). И.

⁸ Полевой материал авторов: Е. И. Сандыков, 1969 г. р., с. Шогакат РА, записи 2024-2025 гг.

Григорев, ссылаясь на помнивших Арзумана людей, пишет, что он слыл «сильным беседником», т.е. проповедником, отмечая, впрочем, что молва о его «силе беседника» преувеличена, а «по некоторым сведениям, он был ‘пройдоха’».

Впрочем, биография армянина-молоканина однозначно указывает на то, что его переход в молоканство является, возможно, частным случаем, обусловленным жизненными обстоятельствами.



*Надгробие Арзумана Оганесовича
(молоканское кладбище с. Шогакат)*



*Е.И.Сандыков, с. Шогакат,
Гегаркуникская область, Армения*

В целом же, следует отметить, что изучение феномена армян-молокан вносит определенные коррективы в историческую этноконфессиональную карту региона, одновременно доказывая, что границы между народами и религиями в южных контактных зонах Российской империи порой были куда более прозрачными, чем принято считать. Переход армян в молоканство, конечно же, не носил массовый характер и был обусловлен комплексом причин, требующих дальнейшего глубинного исследования вопроса. Современные полевые исследования фиксируют отсутствие армян-молокан на территории Республики Армения в настоящее время.

Здравствуй Татьяна!

Итак, кто есть кто. Кто такой Арзудман
Иванович (Оганесович)? То это я слышал
о нём, от людей которые видели его
слышали его, то есть свидетели.
Арзудман Иванович, выходец из Карса.
был слепой, от рождения или по другим
причинам не знаю. Говорили что у него
были дети. Он не гислил как "пророк",
он был, как у молокан называю, "беседни-
ком", "пророчеком", как говорили о нём,
"сильным беседником". Насколько он обладал
этой "силой"? и тогда водворялась или
отвещал так, как в пословице, "в стране слепых
и кривой может быть царем", все разгово-
ры о нём, как в анекдоте. Не помню кто
скал, и это скал, но скал правильно.
Народ был невежеством в религии, они не
могут судить правильно. Пословица гласит
"Фураку это не скажется, то истинное кажет-
ется". Я слышал от них, несколько его, "бесед-
ник" с православными миссионерами, и анали-
зируя их, могу сказать что Арзудман Иван-
ович как "беседник" был не очень высокого
полета. Некоторым сведения, он как "пророк".
Уважением Исая

Письмо молоканина Исая Григорьева Татьяне Янгайкиной
(2025 г.)

БИБЛИОГРАФИЯ

- Андреева, Ю.О. (2021), «Религиозное сообщество молокан в современной Армении», *История, археология и этнография Кавказа*, 17.3: 735-750.
- Архив отдела этнографии Института археологии и этнографии АН Армении, № 117. Л. 14.
- Восторгов, И. И. (прот.) (1913-1916), *Полное собрание сочинений. Статьи по вопросам миссионерским и публицистическим. 1887-1912 гг.*, Москва, 1913-1916.
- Дингельштедт, Н. А. (1885), *Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту*, Санкт-Петербург.
- Дунаев, А. (1911), «Секта “прыгунов” в Закавказье», *Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды* (Ред. и изд. М. А. Кальнев), Одесса.
- Кальнев, М. А. (2024), *Служебник и требник прыгунов*, Москва
- Козлов, В.И., Павленко А.П. (ред.) (1992), *Духоборцы и молокане в Закавказье*, Москва.
- Ляйстер, Ф. А. (1914), «О необходимости организации в г. Эривани местного научного музея», *Памятная книга Эриванской губернии на 1914 год* (под ред. секретаря Эриванского губер. статис. комитета, и. д. правителя канцелярий Эриванского Губернатора К. А. Волчанина), Эривань: 43–52.
- Малахова, И. А. (1970), *Духовные христиане*, Москва.
- Оганнисян, О. (2007), «Армянские молокане», *Энциклопедия фонда «Хайазг»*,
https://www.rni.am/rus/articles/detail.php?ELEMENT_ID=3040 (дата обращения: 27.05.2026)
- Семенов, П. (1865), «Кара-кала», *Географическо-статистический словарь Российской Империи*, Том II, Санкт-Петербург.
- Шуваева, Е.А. (2023), «Армянские молокане: современный этнографический портрет», *Cross-Cultural Studies: Education and Science*: сс. 94–100;
<https://cyberleninka.ru/article/n/armyanskie-molokane-sovremennyy-etnograficheskiy-portret> (дата обращения: 20.02.2024).

- Шуваева, Е./Аракелова, В. (2024), «Эриванский уездный суд: дело молоканки Лукерии Корсаковой, оказавшейся женой двух мужей», *Caucaso-Caspica* 8-9: 99-107.
- Янович, Ф.С. (1904), «Село Каракала. Описание Карсской области», *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*, Вып. 34: 8-11.
- Çelikoğlu, Ş./Atış E. (2020), “Elements of Molokan Culture in the Kars Region within the Context of Cultural Geography and Cultural Tourism”, *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 29(2): 597-613, <https://doi.org/10.30892/gtg.29217-492> (accessed on 20.05.2026).
- Conovaloff, A. (2021), *Taxonomy of 3 Spiritual Christian groups from Russia: Molokane, Pryguny and Dukh-i-zhizniki –books, fellowship, holidays, prophets and songs*, <https://www.molokane.org/taxonomy/index.htm> (дата обращения: 20.10.2025).
- Kaloian, S. (1950), *The Immigration of Armenians of Shirag to America*, Los Angeles.
- Keosababian-Bivin, J./Conovaloff, A. (2009), *Armenian-Pryguny: From Kars to Los Angeles*, [Armenian Pryguny: From Kars to Los Angeles, by Joyce Keosababian-Bivin](#) (дата обращения: 10.10.2026).
- Mohoff, G. (2004), *The True Molocans*, Montebello (CA).
- Sherrill, J./Sherrill, E./Shakarian, D. (1972), [The Happiest People on Earth](#), Waco.
- Suvari, C. (2013), *Molokans, Molokan Belief from Russian Peasant Movements to Present*, Ankara.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-93-100

CHILDREN AS “REVERSE PSYCHOPOMPS”: ON A MYSTERIOUS EPISODE IN THE NART EPIC

Alen Hayrapetiants

Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian University, Yerevan
ORCID: 0009-0007-9225-9085
a.hayrapetyants@gmail.com

Abstract

This paper is dedicated to an enigmatic episode found in the tales of the Narts. The narrative, transmitted in the Digor dialect of Ossetic, recounts how Soslan, one of the protagonists of the Nart epic, embarks on a journey to the underworld while still alive. There, seeking freedom, he is told by a woman to go to a “Paradise Garden,” where many children are playing and who will be able to ask Barastyr, the lord of the dead, to release him. Shortly thereafter, the children tell him that no one other than themselves and the hero may leave the underworld. In this brief note, an attempt is made to explain this feature of the children by comparing it with a similar motif found in the Zoroastrian tradition.

Keywords: Ossetic, Ossetic Nart Epic, Child Mediumism, Comparative Mythology

ДЕТИ КАК “ОБРАТНЫЕ ПСИХОПОМПЫ”: К ЗАГАДОЧНОМУ ЭПИЗОДУ НАРТОВСКОГО ЭПОСА

Ален Айрапетянц

Институт Востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван

Аннотация

Данная статья посвящена загадочному эпизоду, встречающемуся в осетинской версии сказаний о нартах. Рассказ, переданный на

дигорском диалекте осетинского языка, повествует о том, как Сослан — один из героев нартовского эпоса — отправляется в подземный мир, будучи ещё живым. Там, пытаясь найти путь к освобождению, он встречается женщину, которая советует ему отправиться в «Райский сад», где играют дети, и именно они смогут обратиться к Барастыру — владыке мёртвых — с просьбой освободить его. В дальнейшем, в диалоге с этими детьми, герой узнаёт, что, кроме них самих и его самого, никто не имеет права покинуть подземный мир. В данном кратком исследовании предпринимается попытка объяснить эту особенность детей, сопоставляя её со сходным мотивом, представленным в зороастрийской традиции.

Ключевые слова: осетинский, осетинский нартовский эпос, дети как медиумы, сравнительная мифология

The Ossetic narrative tradition does not always follow conventional narrative patterns in its underlying structure. Various characters, events and plot twists may at times subvert reader expectations, defying familiar schemes and challenging predictive reasoning¹. Among such instances are perplexing accounts of children occasionally encountered in the Nart epic. In such tales, children, particularly toddlers, are endowed with supernatural powers. A notable example is the unique story, called “The Nameless son of Wryzmæg” (Oss. *Wryzmæg y ænænom læppu*), in which Barastyr, the lord of the Underworld, grants Wryzmæg’s deceased son² permission to leave the afterlife (for detailed analysis, see Ognibene 2024). Once returned to the world of the living, the son embarrasses his father by effectively helping him to capture prey during a hunt³. In addition to this story, there is another

¹ From this perspective, P. Ognibene’s observation is particularly illustrative, namely that the Nart heroes are far from the idealized heroic figures to which we are accustomed (Ognibene 2019).

² On proposed comparisons between the episode of Wryzmæg’s killing of his unnamed son and the Shahnama story of Rustam and Suhrab, along with wider questions of Ossetian–Persian folkloric relations, see in detail Дзиццойты 2017.

³ There are other stories in Nart epic that describe children who “throw the biggest buffaloes across the sea being one month old” (N: II/96) or even rushing to the battlefield straight from the cradle (N: II/255, 315). Similar motives are found in Ossetic fairy tales. In a tale, recorded by V. Miller, Asagho, a child protagonist of no

similar episode related to children that, to the best of our knowledge, has gone unnoticed by researchers. In a well-documented tale transmitted in the Digor dialect of Ossetic, Soslan is said to have made an infernal journey to the World of the Dead, where, after experiencing acute hunger, he eventually meets a woman who supplies him with nourishment. Having eaten, Soslan requests another favour from her, namely that she should intercede with God to grant him a return to the world of the living. In response, the woman tells him the following: “I cannot plead for you, but follow this road, and you will reach a certain garden — it will be the “Paradise garden”, and under the trees in that Paradise Garden, many children are playing. They are the ones who will be able to beg for you from the ruler of the Land of the Dead.”⁴ As he finally approaches the children, they offer him a warm welcome, saying: “We will ask on your behalf the ruler of the Land of the Dead, but do not return to the Upper world anymore, or you will regret. Such a right, among people, except for children and for you, is given to no one; do not leave this place — the Paradise Garden is better, do not leave”.⁵

noble birth, is abandoned in the forest. He is later found by a giant and raised by him. In the tale, while still a toddler, he is able to uproot a giant tree and hoist it onto his shoulders (Миллер 2007: 287ff.). Interestingly, children with paranormal abilities, such as the deceased son of Wryzmæg, do not reach adulthood — a unique feature that distinguishes Nart epic from others. This fact itself begs the question: “Can we posit an archetype of the child-hero for the Nart epic”? Within the domain of epic tradition, we seldom encounter stories in which a child-hero remains at the heart of the narrative without undergoing maturation. According to the Jungian approach, “child” is the embodiment of vital forces beyond conscious perception, produced in a conflict situation as the irrational third (Segal 1998: 134ff.). Thus, it seems probable that the figure of child-hero in Ossetic folklore can represent a crystallized residue of a chaotic and turbulent “Scytho-Sarmatian” past. The child-hero’s state of “underageness” could potentially be linked to the Ossetian ritual of maturation (*cæwæggag*), which is performed when a child reaches the age of three and marks the end of childhood (*syvællon*) (for more details, see Битиев 2020).

⁴ *Mæn bon dæu rakorun næ 'j, fal mænæ aci nadbæl isco 'ma eu ʒ æxæradonæmæ niqqærtzdænæ, jæ ba uodzænæj ʒ eneti ʒ æxæradonæ, dzæxæradoni bæləsti buni ba qæbær beræ suvællænttæ ǵazuncæ, ǵe 'ma uoni bon æj dæu rakorun Mærdti xecauæj.* (N: I/208).

⁵ *Korgæ dæ rakænz inan Mærdti xecauæj, fal mabal co wælæbæl dujnemæ, fæsmoŋ kænʒ ynæ, wæxen baræ suvællænttæ 'ma dæuæj fæstæmæ adæmæj nekæmæn jes, 'ma din ami, ʒ eneti ʒ æxæradoni, xwæzdær æj, 'ma mabal co* (N: I/209).

The entire scene described in the excerpts above appears rather obscure and could be analysed and deconstructed by posing various questions related to its elements *in situ*.⁶ However, the main question addressed here is why children are so exceptional. It is noteworthy that in an analogous tale Soslan is told by Beduxa, his deceased consort, that "In the Land of the Dead, no exceptions are made for anyone (N: II/154). As in the episode of "The Nameless son of Wryzmæg" and some other stories, the protagonist manages to leave the Land of the dead only by shoeing his horse with its horseshoes in reverse, so that the dead would think he was not departing the Land of the Dead but arriving within it.

In this respect, the narrative pattern centered on "children" emerges as a distinctive element within the wider corpus of folklore material. The final moment of the story provides further insight into their physical characteristics: "He (i.e., Soslan: A.H.) himself called the children, and the naked children in the heavenly garden raised their wings and, flapping them, began to spin. The movement of their wings created a whirlwind, [which] lifted Soslan and started to carry him upwards, and then threw him to the ground. When Soslan found himself in the Upper World, he came to the sleds; they were happy to see him and then asked where he had been all those years".⁷

One is tempted to assume a Christian provenance for the "winged children", suggesting that here we are probably dealing with an approximation of children with angels or a portrayal of putti. Another source that explicitly portrays children as angelic beings in the Ossetic cultural domain is the entry *Azald* "echo" in the *Dictionary of Ossetian*

⁶ The integration of the "Paradise Garden" motif into the realm of the Land of the Dead constitutes one of the most striking aspects of the tradition, for which typological parallels are yet to be established. A further less central observation concerns the fact that children are described as "playing under trees". We suggest that the presence of trees in this context is not accidental, but can be connected to another peculiar notion of "children on the trees". According to folk superstition, on Friday evening, when the dead are free, the elderly deceased place the children on trees, and then return home. On this night, sudden movements are not allowed, as it is believed that the children might fall from the trees (Чибиров 1976: 131f.).

⁷ *Æxwædæg-ta suvællænttæmæ fæggær kodta, 'ma 'z eneti z æxæradoni bægnæg suvællænttæ dær sæ bazurtæ ferǵuvtoncæ 'ma ispær-pær kodtoncæ 'ma zelnun rajdædtoncæ. Woni bazurti dungæj ba zelændungæ felvæstæj 'ma Soslani felvasta 'ma 'j xærdmæ xæssun bajdædta, xæssun, 'ma 'j wælzænæ fækkodta...* (ibid.)

Mythology and Way of life by Cgoev (Цгоев 2015: 27f.), where a touching story of two orphans is recounted, followed by the author's words:

“A child is like an angel, the Ossetes say. Even the heart of the Almighty was touched by the bitter fate of children, and He did not allow their souls to depart for the Land of the Dead. He left them on Earth. And to this day, they walk between Heaven and Earth”.

With that in mind, the depiction of children as angels must be approached with caution. It is safer to assume that the attribution of angelic qualities to children in the Nart epic is a relatively late Christian overlay. Although the association of children with angels can be traced back to the Renaissance, when scenes with *putti* and *spiritelli*, inspired by Greco-Roman art,⁸ first make appearance in Donatello's sculptures (for a comprehensive discussion, see Dempsey 2001) and in Raphael's famous paintings (Emison 2002), it is crucial to keep in mind that the Medieval Alans, who initially coexisted with and were eventually succeeded by the present-day Ossetes (Alemany 2014: 144), could hardly have been influenced by these visual traditions.

The second and the most central question concerns the exceptional status of children in this particular episode. They do not, in fact, function as psychopomps in the classical sense — guiding the hero from the world of the living to the afterlife — but rather perform the reverse role: they assist the hero in transitioning from the realm of the Dead to the world of the living. Considering the fact, that, as noted above, children are the only beings capable of helping the hero escape the world of the dead, it is likely that they possess a characteristic that others do not. We interpret this feature as a form of children mediumism, resulting from what can be tentatively formulated as “the condition of immaturity or underageness”, the central element of which is the idea of children's innocence and *naïveté*. Within Iranian tradition, instances of this phenomenon can be found in Pahlavi literature. In two passages from the *Dēnkard*⁹ new-born children are described as

⁸ The iconography of the Sampul carpets depicting putti closely parallels that of Roman art (He 2019: 48f.) and can hardly be connected with the present context.

⁹ *Čiyōn, ān ī mēnōg-wēnišnīh pad nōg-zādag aburnāyag <ud>, pas dēwān appurdan gōwēd* (Dēnkard 3. 170, Faḍ ilat 2002: 293f.): “It is said that when the spiritual vision (dwells) in the newborn (and) child, later it is taken away by demons”.

possessing *mēnōg-wēnišnīh* ('spiritual vision'), which is subsequently lost during maturation (Weinreich 2024: 370). Also, in a recently published article, M. Weinreich (2024) conclusively demonstrates that the main protagonist of the Pahlavi story "*Mādayān ī Yōšt ī Friyān*" reveals similar traits. The fact that he is under 15 – an age which marks an onset of maturity — is the main reason why he is able to receive divine revelation. However, given the stark contrast that exists between the Zoroastrian and the Scythian worldviews¹⁰, it seems problematic to posit a Zoroastrian background. In view of the scarcity of textual evidence, suggesting a common Iranian background based solely on these two cases is likely not the most convincing approach as well. Moreover, it is important to note that the episode in which children assume this particular function appears only once in the entire epic. Nevertheless, this possibility should not be ruled out until new evidence emerges. One may also hypothesize that the episode under discussion reflects a vestigial mythologeme rooted in an earlier pre-Ossetic stratum, with typological parallels observable in various Ancient Near Eastern sources that depict children acting as intermediaries within ritual or mythological frameworks.¹¹

The article was prepared within the framework of Project 21AG-6A079 of the Science Committee of the Republic of Armenia.

BIBLIOGRAPHY

- Alemany, A. (2014), "Where are the Monuments of the "Alanic" Language?", *Nartamongæ*, vol. XI, N 1, 2: 144-150.
- Dempsey, Ch. (2001), *Inventing the Renaissance Putto*, Chapel Hills.
- Emison, P. (2002), "Raphael's Dresden cherubs", *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 65/2: 242-250.
- Faḍ ilat, F. (2002/1381), *Ketāb-e sevvom-e Dinkard (darsnāme-ye dīn-e mazdāyī)*, Tehrān.

Abar mēnōg-wēnišnīh nōg-zādag aburnāyag tā sāmān ī gētīg-šnāsīh madan andar ham dar (Madan 1911: 747): "On the spiritual vision of a new-born (and) a child until reaching the boundary of worldly comprehension and anything (else) in the same sort".

¹⁰ Some conjectures on this matter, see Hayrapetiants 2024.

¹¹ For a thorough discussion of the data, see Malul 2007.

- Hayrapetians, A. (2024), “Nokātī čand darbāre-ye bāvarhā-ye āryāyī, āyīn-e zartošt va ‘aqāyed-e dīnī-ye sakāhā”, *Pažuhešhā-ye Zabānī-Adabī-ye Qafqāz va Kaspīn*, vol. 11: 53-61.
- He, Z. (2019), “Knotted Carpets from the Taklamakan: A Medium of Ideological and Aesthetic Exchange on the Silk Road, 700 BCE-700 CE”, *The Silk Road*, 17 (2019): 36–64.
- Madan, D. (1911), *The Complete Text of the Pahlavi Denkard*, vols. 1, 2, Bombay.
- Malul, M. (2007), “‘Out of the Mouth of Babies and Sucklings You have Founded Strength ...’ (Ps 8:3): Did Children Serve as Prophetic Mediums in Biblical Times?”, *Journal of Northwest Semitic Languages*, 33: 1-32.
- Ognibene, P. (2019), “Diversi modi di essere un eroe”, Daryae, T., Compareti, M. (a cura di), *Studi sulla Persia sasanide e i suoi rapporti con le civiltà attigue*, Bologna: 113-128.
- Ognibene, P. (2022), “Escape from the Land of the Dead: Nart Sagas, Divine Comedy, and the Journey Through the Afterlife”, *Iran and the Caucasus*, 26 (3): 201-216.
- Ognibene, P. (2024), “The Nameless Son of Wryzmæg”, *Studies on Central Asia and the Caucasus*, 1: 25-35.
- Segal, R.A. (1998), *Encountering Jung: On Mythology*, Princeton, New Jersey.
- Weinreich, M. (2024), “Out of the Mouth of Babies ... (Ps. 8:2). Children as Mediums in Pahlavi Literature”, *Iran and the Caucasus*, 28 (4-5): 357-377.
- Битиев, Б.А. (2020), “Обряды детского цикла у осетин”, *Известия СОИГСИ*, 24: 158-173.
- Дзиццойты, Ю.А. (2017), “К осетинско-персидским фольклорным связям”, *Nartamongæ*, XII: 234-267.
- Миллер, В. Ф. (2007), *Irystony Xæxy / В горах Осетии*, Владикавказ.
- N: *Nartæ. Iron adamy geroikon épos / Нарты. Осетинский героический эпос* (1990), в трех книгах, сост. Хамицева, Т.А., Бязыров, А.Х., I-III, Москва.
- Цгоев, Х.Ф. (2015), *Словарь осетинской мифологии*, Владикавказ.
- Чибиров, Л.А., (1976), *Народный земледельческий календарь осетин*, Цхинвал.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-101-112

ЯЗЫЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ГАГАУЗОВ

Сабина Мурадян

Институт востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван
ORCID: 0009-0009-4087-1656
sabina.muradyan@gmail.com

Аннотация

В статье рассматриваются элементы языческого наследия, сохранившиеся в быту, обрядах и фольклоре православных гагаузов. Анализируются проявления религиозного синкретизма, возникшего в результате взаимодействия дохристианских тюркских верований с православной традицией и культурными влияниями балканских народов. Особое внимание уделяется календарным праздникам Хедерелез, обрядам жертвоприношения животных, символике печени в ритуальной практике, а также культу волка как одному из наиболее устойчивых реликтов древнетюркского мировоззрения.

Ключевые слова: гагаузы, религиозный синкретизм, архаичная мифология, жертвоприношение, культ печени жертвенного животного, культ волка

PAGAN ELEMENTS IN EVERYDAY CUTLTURE AND FOLKLORE OF ORTHODOX GAGAUZ

Sabina Muradyan

Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

This article examines elements of pagan heritage preserved in the everyday life, rituals, and folklore of the Orthodox Gagauz people. The study analyzes manifestations of religious syncretism that emerged through the interaction of pre-Christian Turkic beliefs associated with the Orthodox Christianity, and the cultural influences of the Balkan peoples. Particular attention is paid to the calendar festival Hederlez, animal sacrifice rituals, the symbolism of the liver in ritual practices, and the wolf cult as one of the most enduring relics of the ancient Turkic worldview.

Keywords: Gagauz, Religious Syncretism, Archaic Mythology, Sacrifice, Cult of Sacrificial Animal Liver, Wolf Cult

Православные гагаузы демонстрируют яркий пример религиозного синкретизма. Их культура представляет собой сплав христианского вероисповедания и дохристианских верований, принесённых предками тюрков-огузов из евразийских степей и обогащённых влиянием балканских народов. В культуре православных гагаузов сформировался уникальный религиозный синкретизм: приняв христианство, этот тюркоязычный народ сохранил глубокие архаичные пласты, включая элементы кочевого прошлого и культа Тенгри, которые тесно переплелись с балканскими традициями (*Народы и религии мира* 1998: 928).

Исследование элементов языческо-христианского синкретизма в традиционной культуре гагаузов представляет собой важное направление в гагаузоведении, так как позволяет выявить реликты архаического мировоззрения и приблизиться к решению вопросов этногенеза и этапов этнической истории народа (Никогло 2008: 129).

Культурный уровень каждого народа определяется его отношением к ценностям прошлого, ко всему, что составляет его духовные традиции. В различных фольклорных видах общечеловеческие темы и идеи у каждого отдельно взятого народа получают своеобразное национальное воплощение. В гагаузских народных сказках, например, раскрываются определённые социальные отношения, отражается традиционно-бытовая культура народа, его религиозно-мифологическое мировоззрение и

нравственные понятия, передаётся специфика языка, что делает сказку национально-самобытной и неповторимой (Сырф 2008: 135).

Российский этнограф В.А.Мошков, анализируя гагаузскую народную прозу религиозного содержания из собранного им фольклорного материала, отмечает следующее: «Основная масса гагаузов знает свою религию только из устных рассказов, среди которых она не в состоянии отличить сказок от действительных эпизодов из Священной истории. (...) Если из религиозных сказок гагаузов извлечь их представление о Боге, то оно получится самое первобытное и вполне языческое. (...) Бога Отца представляют себе таким, как он рисуется на образах, т.е. стариком с седой бородой. Кроме большого ума, большой доброты и большой силы творить чудеса, фигура Бога в воображении гагауза ничем не отличается от почтенного старика кретьянина или помещика» (Мошков 1901: 2; Сырф 2008: 136).

И далее: «Из числа всех святых гагаузы выделяют Петра, который пользуется наибольшим значением и почётом у Бога и является его постоянным спутником; все же прочие находятся при исполнении разных обязанностей: св. Илья заведует громом, св. Тодур — лошадьми, св. Георгий — прочим скотом и т.д. Любобытно, что в одной из сказок наряду со святыми фигурирует и солнце» (Мошков 1901: 3-4).

Легенды апокрифического характера у гагаузов Бессарабии зафиксированы В.А.Мошковым в конце XIX века; их всего несколько — «Ной», «Единиборство Давида с Голиафом», «История креста Господня». Они основываются на вере, эпизодически повествуют о жизни и деятельности библейских персонажей, рассматривая в обыденной интерпретации канонические сюжеты об их действиях и поступках. Здесь вымысел обретает характер осознанной фантастики, но выполняет не эстетическую, а поучительную и религиозную функцию (Сырф 2008: 136).

Поскольку этногенез гагаузов связан с историей тюркоязычных кочевых племён, основным типом хозяйственной деятельности которых является кочевое скотоводство, важно обратить внимание на символику элементов, связанных со скотоводческой культурой, и реликты мифологических представлений, уходящих корнями в

глубокую древность. В этом отношении историко-культурный интерес представляют традиции питания, которые, в сравнении с другими компонентами этнической культуры, считаются наиболее устойчивыми. Следует отметить, что одним из маркеров кочевого скотоводческого быта являются мясные виды пищи, символическое значение которых отображаются в некоторых обрядах и ритуалах (Никогло 2008: 129).

Как свидетельствуют результаты последних научных изысканий в области традиционно бытовой культуры гагаузов, особую группу обрядов, имеющих магический смысл, составляют те, которые связаны со вкушением мяса жертвенного животного (Никогло 2008: 129; Квилинкова 1997: 1-2).

Наиболее характерным в этом отношении являются обряды календарного праздника Святого Георгия (Ay Görgi/Sveti Görgi), именуемом в народе *Хедерелез*, и день Святого Дмитрия (Ay Dimitri/Sveti Dimitri) — *Касым*. В эти дни в жертву приносили ягнёнка с целью уберечь скот от болезней и увеличить его приплод. Жертвоприношение на праздник Святого Георгия совершали и многие другие народы Балкано-Дунайского ареала: греки, албанцы, сербы, македонцы, турки, болгары (Никогло 2008: 129).

Вероятно, под влиянием традиций гагаузов и болгар у населения молдавских сёл юга Бессарабии развился обычай заклания первого ягнёнка. Так же, как и у гагаузов, у них было принято закапывать кровь жертвенного животного в землю и выводить кровью кресты на лбах детей с целью оберега от болезней (Никогло 2008: 129; Фуртунэ 1989: 58).

Общемусульманский праздник с принесением в жертву ягненка, Курбан-Байрам, возникший у арабов, имеет доисламское происхождение. Древние арабы, принося в жертву ягнёнка, верили, что тем самым они добьются единения со своими богами и умилоустивят их. Боги за это отвратят от них злые стихии и обеспечат богатый приплод скоту, урожай злаков и т.д. Поедание жертвы было верным залогом того, что боги должны позаботиться о скоте и хозяйстве. По мнению Л. Климовича, трапеза с поеданием жертвы прямо говорит о совпадении этого мусульманского таинства с бытовавшим у древних евреев обычаем поедания на Пасху ритуального мяса, с христианским

причащением и с десятками подобных таинств других религий (Климович 1941: 68; Никогло 2008: 129).

Наиболее ярко выраженный синкретизм проявляется у гагаузов в празднике Хедерелез — Дне Святого Георгия (Георгоев день). День Св. Георгия, выступающего, в том числе, и покровителем пастухов, — один из важнейших в годовом праздничном цикле народов Юго-Восточной Европы, занимавшихся отгонным скотоводством. Характерный элемент праздника — обряд торжественного заклания белого перворожденного барашка — указывает на связь с архаическими элементами скотоводческой культуры. Аналогичную дохристианскую основу имеет обычай жертвоприношения у народов Балкано-Дунайского ареала, которые приносили в жертву ягнёнка в день Святого Георгия, считавшегося у них покровителем домашнего скота (Никогло 2008: 129).

Таким образом, новые религии не уничтожили древнюю традицию. Происходило лишь замещение персоналий, которым эти обряды посвящались. Языческие божества впоследствии заменялись христианскими или мусульманскими святыми: у христиан — Святой Георгий, у мусульман — Хыдыр-Ильяс (Хедерелез). Функциональный домен этих персоналий — пастбища, воды (реки, озера, источники), растительный мир — сохранился в основе посвящённых им ритуалов, в том числе и в современной обрядности (Климович 1941:62; Никогло 2008: 130). Гагаузы заимствовали лишь название праздника Хедерелез и лексему “курбан” (букв. «жертвоприношение»), у турок в период Османского владычества (Покровская 1974:19-25).

Сам ритуал жертвоприношения животного для гагаузов является отголоском древних скотоводческих традиций их кочевых предков. Об этом свидетельствует тот факт, что гагаузы, как и древние турки, выбирали в качестве жертвы животное белой масти. Как отмечает П.В.Денисов, у древних тюркских племён белый и синий цвета были священными цветами неба, то есть бога Тенгри-хана, главного в тюркском пантеоне богов (Денисов 1969: 58; Никогло 2008: 130).

Особым символическим значением обладала печень жертвенного животного. Во время храмового праздника в церкви Св.Георгия гагаузы села Казаклия совершали необычный обряд:

прихожане вкушали кусочки печени, кретсились и клали на стол деньги. Аналогичный ритуал совершался при поселении в новый дом; тот же самый обряд происходил уже в новом доме. Вероятно, совместное вкушение печени символизировало родство и единение всех присутствующих, их сопричастность к совершаемому сакральному действию (Никогло 2004: 138-139).

Чтобы приблизиться к выявлению семантики данного элемента в культуре гагаузов, следует рассмотреть представления о печени у других тюркоязычных народов (Никогло 2008: 132).

Исследователи мировоззрения тюрков Восточной Сибири отмечают, что в тюркской мифологии печень считалась не просто жизненно важным органом, а органом сопричастным рождению и приравнивалась к детородному органу. Ей приписывалась сила плодородия, сила, дающая начало новой жизни. Образами тюркской эпики являются богатырь, рождённый отцом из печени, и отцовская печень (Сагалаев 1991:69; 1989: 70-71; Никогло 2008: 132).

В культуре других тюркских народов раннообразие символических значений печени отражается в различных обрядах семейного цикла. Так, совместное вкушение печени было характерно для свадебной обрядности казахов. Символический смысл заключается в том, что, вкушая от одной печени, сваты становятся как бы братьями (Шаханова 1987:177; Никогло 2008: 132).

Такой же семантикой обладает печень и у других тюркских народов. Например, в узбекском языке переносным значением слова *жигар* («печень») является близкий родственник, родня, родной. Кроме того, узбеки используют печень жертвенного животного в похоронно-поминальной обрядности. По традиции они готовят жертвенную похлёбку под названием '*аталя*' из семи частей тела животного, среди которых главной является печень. Чуваши, совершив жертвоприношение, клали в изголовье могилы печень, лёгкие и голову овцы (Никогло 2008: 132).

В гагаузской культуре подобная семантика печени не зафиксирована. Оданко некоторые параллели, указывающие на связь с другими тюркоязычными народами, удалось обнаружить. Специалисты по изучению общетюркского мировоззрения отмечают, что если у европейцев символом средоточия чувств

является сердце, то у тюркских народов – печень (Никогло 2008: 133).

В ряде тюркских языков лексема «печень» может выступать со значением «сердце, душа» в переносном смысле. Например, у турок распространено выражение *ciğerim yanıyor* («внутри у меня горит») или *ciğerim aşktan yanıyor* («внутри у меня всё горит от любви»). Аналогичные формы выражения присутствуют также в узбекском и азербайджанском языках. Эта особенность достаточно чётко прослеживается и у гагаузов. Например, в гагаузском языке существуют устойчивые словосочетания, в которых фигурирует лексема *джеер* («печень»), употребляемая в значении «внутренности, нутро». Фразеологизмами являются *джеерлерим янды*, что буквально означает «нутро моё сгорело» или *джеерлерим янды каһырдан/севдадан* — буквально: «внутри меня сгорело от горя/от любви» (Никогло 2004: 139).

Интересно отметить, что представления о печени, как о центре чувств и эмоций уходит своими корнями в глубокую древность. Так, в тексте Библии также есть указание на то, что этот орган является средоточием человеческих чувств и страстей. В Плаче Иеремии (Плач 2:1) сказано: «Истожились от слёз глаза мои, волнуется во мне внутренность моя, *изливается на землю печень моя* от гибели дщери народа моего, когда дети и грудные младенцы умирают от голода среди городских улиц» (Никогло 2008: 133).

Печень также была средоточием жизни в представлениях вавилонских жрецов. Мифы о Прометее, вероятно, также свидетельствуют о том, что печень считалась средоточием жизни и у древних греков. Исходя из вышесказанного, данный символ вряд ли следует рассматривать как характерный именно для тюркской культуры. Наличие в славянских языках упомянутых идиоматических выражений, свидетельствуют о том, что культурам восточнославянских народов также известно представление о печени, как оместилище человеческих чувств и эмоций. Следует принять во внимание символику печени в европейских культурах, у арабов и т.д. в различные исторические эпохи. Особое внимание следует обратить на этнокультурные контакты населения Средиземноморья. Возможно, что вопрос касается одного из архетипов, истоки которого следует искать в

индоевропейской культуре, на фундаменте которой получили своё развитие культуры многих тюркоязычных народов. Вполне вероятно, что символ и архетип, связанный с печенью, в большей степени сохранился у тюркских народов и был утрачен европейцами (Никогло 2008: 133-134).

Приведённые примеры присутствия символа печени у других тюркоязычных народов указывают на архаичность данного элемента в традициях и обрядах гагаузов и на непрерывную связь с языческим дохристианским мировоззрением.

Элементы дохристианских культов и традиционных верований в сказках гагаузов встречаются довольно часто. Как известно, у древних тюрков особое развитие получил культ волка, восходящий к тотемическим верованиям. О культе волка у гагаузов интересные этнографические данные оставил В.А.Мошков: «У гагаузов сохранились очень ясные остатки культа этого зверя, вероятно, процветавшего когда-то у их предков. Естественно ожидать появление такого культа у кочевого народа, живущего в степи от скотоводства. Самым главным врагом его должен быть волк. Не имея возможности избавиться от него обыкновенными средствами, такой народ должен был испытывать в отношении к нему религиозный страх. Как на остаток волчьего культа у гагаузов, можно указать на «волчьи праздники», во время которых женщины воздерживаются от всяких работ с шерстью» (Мошков 1901:60; Сырф 2008:136).

Предки гагаузов отмечали, а сами гагаузы и поныне отмечают в канун Рождественского поста особые дни — «Волчьи праздники» (*Canavar yortuları*), в течение которых, по народному преданию, нельзя пользоваться колющими и режущими инструментами и совершать различные работы, связанные с шерстью. Считалось, что работа с шерстью привлекает волков к загонам, куда на зиму загоняли скот. «Волчьи праздники» включали в себя также пищевой запрет (Сырф 2008:136). Строго запрещалось употребление мяса. Люди верили: если съесть мясо в эти дни, волки почуют запах крови и вырежут весь домашний скот.

Согласно поверьям, если запрет на работу с шерстью (прячь, ткать, касаться шерсти) нарушить, волк съест овец. Особенно строго следят за тем, чтобы не кроить и не шить одежду для

мужчин, работающих в поле. По народному поверью, если мужчина окажется в поле в той одежде, которую женщина связала или сшила во время «Волчьих праздников», то за ним непременно погонится волк, чтобы съесть его или отнять эту вещь. Еще одно распространенное верование: если похоронить мужчину в одежде, изготовленной в «Волчьи праздники», то он превращается в оборотня (вурдалака). Не раскрывают ножниц, чтобы не открыть волчью пасть; не чешут скот, чтобы волк не точил зубы; по этой же причине не чешут гребнем шерсть; не стирают, чтобы у волка не пенилась пасть (чтобы он не взбесился); не работают с острыми предметами (ножницы, нож, игла и др.) и вообще не режут, особенно беременные женщины, чтобы ребенок не родился с подрезанными пальцами. Вечером мужчины не снимают обувь (Квилинкова 2014:175-176). Отказ от снятия обуви вечером во время «Волчьих праздников» связан с магической защитой дома и самого человека: в течение «Волчьих праздников» существовало строгое табу на любые действия, которые метафорически могли ассоциироваться с освобождением или открытием волчьей пасти. Развязывание шнурков, ремней, снятие обуви или расстегивание элементов одежды воспринималось как «развязывание пасти волка». Считалось, что если мужчина вечером (в самое опасное, «волчье», время суток) разуется, он символически откроет волкам дорогу к своему скоту, и хищники смогут с легкостью перерезать овец. Обувь на ногах воспринималась как «закрытая цепь», благодаря которой хищникам сложнее навредить владельцу. Не снимать обувь вечером означало оставаться как бы «наготове» перед возможной опасностью и не становиться уязвимым для злых сил, связываемых с волком.

Есть и действия предохранительного характера. Вечером накануне «Волчьих праздников» женщины завязывают ножницы красной ниткой или прячут их; прячут также гребешки, вставляют зубьями расчески друг в друга и уносят на чердак или оставляют перед загонем для скота; замыкают цепь над очагом. Женщины залепляют глиной устье печи и за дверями, приговаривая «чтобы сгорел волчий язык», или бросают иглу в квас — «чтобы продырявился волчий язык». Встречается и другая интересная практика. Женщины за загонем для скота пришивают подол своего платья к рубахе. Если муж собирается в поле, то жена делает ему

на спине три стежка иглой с красной нитью. Верят, что это уберезет его от волков (там же:176).

Култ волка породил в языке эвфемизмы — следствие табу на произношения имени «божественного зверя». У гагаузов волка называют следующими эвфемизмами: *yaban* (букв.: «дикий», «чужак», «степной»), *canavar* (букв.: «чудовище», «зверь», «хищник»), *kuduruca* (букв.: «бешеный», «тот, кто бесится»), *kuyruklu* (букв.: «хвостатый»), *bozkumi* (букв.: «серый туман»), *bozbey* (букв.: «серый господин»), *börü/ bürü/ böbö* («волк» на древнетюркском языке и его различных диалектах. Разница в написании отражает фонетические особенности разных регионов и эпох) (Сырф 2008: 136).

В результате табуирования слова «волк» в своем прямом значении, в некоторых языках оно перешло в разряд устаревших. В обыденной речи гагаузы, а также азербайджанцы, называют волка *canavar* (заимствование из персидского) (Квилинкова 2014:89).

У тюркских и монгольских народов широко распространена традиция давать личные имена, образованные от названия волка. Такие имена носили магико-охранительный характер. Древнейший пласт этих имен связан с тотемическими представлениями, со стремлением уберечь детей при помощи тотемного животного, духа покровителя и т. д. Обычай давать личные имена, образованные от названия волка, распространен на обширной территории от Центральной Азии до Западной Европы. Кроме того, у многих тюркских народов сравнение человека с волком имело положительную семантику. Исследователи обращали внимание и на особое отношение половцев к волку, запечатленное в летописях. Так, «один половецкий князь носил тотемное имя «Башкорт» — «матерый волк»» (Квилинкова 2014:86; Гордлевский 1947: 322).

У народов Евразии почитание волка имело место с глубокой древности. Это животное являлось одним из мистических символов древнего солярного культа. Греческий бог солнца Аполлон именуется Аполлоном Ликейским («Волчьим») и может выступать как хранителем от волков, так и самим волком. В другом древнегреческом мифе об Акалле повествуется о внучке Зевса, которая родила от Аполлона сына — Милета и в страхе

перед отцом спрятала его в лесу. Там младенца, будущего основателя одноимённого города, вскормила волчица (Квилинкова 2014: 93).

Особенно почитался волк древними римлянами. Помимо одного из древнейших римских праздников Луперкалий (лат. *Lupercalia* от *lupus* — «волк») и предания о Капитолийской волчице, вскормившей братьев-близнецов Рема и Ромула (легендарных основателей Рима), с волками были связаны различные поверья, говорившие об их роли в древние времена. Посвященный Марсу, волк был в Древнем Риме предзнаменованием победы, если его замечали перед битвой. Практически эти же, совпадающие до мелких деталей, представления фиксируются у монголов, а также у тюркоязычных и славянских народов. Волк как образ горячей материнской заботы встречается и в индийском фольклоре (там же: 93).

Приведенные примеры подтверждают, что культ волка был широко распространен не только у тюркских и монгольских народов, но и у других народов Евразии. Исключительное положение волка отражается как в тюркских этногенетических мифах, так и в распространенности «волчьих братств» кочевников на территории Евразии (там же: 101-102; Иванова 2012).

Таким образом, этнографические, фольклорные и лингвистические материалы позволяют сделать вывод, что традиционная культура православных гагаузов сохраняет значительное количество элементов дохристианского происхождения, интегрированных в систему народного православия. Архаические представления, сохранившиеся в народной культуре гагаузов, получили новое осмысление в рамках православной религиозности. Принятие христианства не привело к полному исчезновению древних верований, а способствовало их трансформации и адаптации к новым религиозным условиям. В результате сформировалась синкретическая система представлений, в которой христианские символы и праздники сосуществуют с архаической обрядностью и мифологическими представлениями.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Денисов, П.В. (1969), *Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей*, Чебоксары.
- Квилинкова, Е.Н. (1997), *Гагаузский курбан: общее и особенное*, Кишинёв.
- Квилинкова, Е.Н. (2014), *Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов*, Кишинёв.
- Климович, Л. (1941), *Праздники и посты ислама*, Москва.
- Мошков, В.А. (1901), «Гагаузы Бендеровского уезда: Этнографические очерки и материалы», *Этнографическое обозрение*, No: 4: 2-4; 60.
- Народы и религии мира. Энциклопедия* (1998), (Гл. ред. В.А. Тишков), Москва.
- Никогло, Д.Е. (1999), «Некоторые элементы традиционной пищи гагаузов как этногенетический источник», *Сборник научных трудов Комратского университета*, Т. 2, Комрат.
- Никогло, Д.Е. (2001), *Традиционная пища гагаузов XIX начала XX вв* (автореферат, дисс. канд. ист. наук), Москва.
- Никогло, Д.Е. (2004), *Система питания гагаузов в XIX- начале XX века*, Кишинёв.
- Никогло, Д.Е. (2008), «Некоторые элементы языческо-христианского синкретизма и реликты архаичных мифологических представлений в традициях питания гагаузов (на примере мясных видов пищи)», *Revista de etnologie și culturologie*, Vol. III: 129-135.
- Покровская, Л.А. (1974), «Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов», *Советская этнография*. No:1, Москва: 19-25.
- Сагалаев, А.М. (1991), *Урало-алтайская мифология. Символ и архетип*, Новосибирск.
- Сырф, В.И. (2008), «Элементы традиционных верований в Православном Христианстве (на материале народной прозы гагаузов Буджака)», *Журнал этнологии и культурологии*, Том III: 135-136.
- Фуртунэ, А.Т. (1989), *Овцеводство у молдован в XIX- начале XX века*, Кишинёв.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-113-128

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЛЕЗГИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ (НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛОВ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ)

Баринян Сергей

Институт востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван
ORCID: 0009-0002-2053-5531
sergey.barinian@student.rau.am

Аннотация

Лезгинское меньшинство, традиционно проживающее на юго-восточном Кавказе, на протяжении последних десятилетий сталкивается с нарастающими трудностями в деле сохранения собственной идентичности. В условиях ограниченного институционального пространства для культурного и языкового самовыражения, а также политики, направленной на нивелирование этнической самобытности, вопросы сохранения языка, исторической памяти и культурных традиций приобретают особую актуальность.

Настоящее исследование основано на мониторинге лезгинских интернет-площадок и социальных сетей (Telegram), где активно обсуждаются проблемы идентичности и культурного наследия. Цель работы — представить внутрилезгинский взгляд на современные процессы, связанные с языковой ситуацией, культурной активностью и общественными инициативами, направленными на укрепление этнического самосознания. Исследование носит, в большей степени, описательный характер и стремится зафиксировать настроения и тенденции, проявляющиеся в лезгинском цифровом пространстве.

Ключевые слова: лезгины, идентичность, Республика Азербайджан, соцсети, образование, ФЛНКА

CURRENT ISSUES OF LEZGIN IDENTITY IN AZERBAIJAN REPUBLIC (BASED ON SOCIAL MEDIA MATERIALS)

Sergey Barinyan

Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

The Lezgin minority, traditionally inhabiting the southeastern Caucasus, has faced growing challenges in preserving its identity over recent decades. In a context of limited institutional opportunities for cultural and linguistic self-expression, as well as policies aimed at diminishing ethnic distinctiveness, the issues of preserving the Lezgin language, historical memory, and cultural traditions have become particularly pressing.

This study is based on the monitoring of Lezgin online platforms and social media channels (primarily Telegram), where issues of identity and cultural heritage are actively discussed. Its purpose is to present the Lezgin perspective on contemporary developments related to the linguistic situation, cultural activities, and civic initiatives aimed at strengthening ethnic self-awareness. Descriptive in nature, the study seeks to document the attitudes and trends emerging within the Lezgin digital space.

Keywords: Lezgins, Identity, Azerbaijan Republic, Social Media, Culture, Education, FLNCA

Вопросы этнической идентичности лезгин и механизмов её сохранения в условиях современного мира представляют особый интерес для востоковедов, кавказоведов и специалистов смежных дисциплин, таких как этнология и социолингвистика. Это особенно верно, учитывая, что они проживают в зонах сложных историко-политических трансформаций, к которым, безусловно, относится и юго-восточный Кавказ.

Лезгины — один из коренных народов региона, исторически связанный с территорией Южного Дагестана и севера

современной территории Азербайджанской Республики (РА).¹ На протяжении длительного времени они сохраняли устойчивую языковую и культурную традицию, несмотря на смену государственных границ, политических режимов и культурных влияний. Однако в последние десятилетия ситуация заметно усложнилась.

В условиях, когда в РА наблюдаются процессы формирования единой гражданской нации, сопровождающиеся трансформацией самосознания национальных меньшинств, в частности, лезгин, всё более остро встаёт вопрос: каким образом малые народы могут сохранять свою идентичность? Что происходит с этой идентичностью, когда традиционные механизмы её передачи — такие как семья, община, язык и локальная культурная среда — ослабевают, а институциональная поддержка оказывается ограниченной или отсутствует вовсе?

В этом контексте особое значение приобретает цифровое пространство. Социальные сети и онлайн-платформы становятся не просто средством коммуникации, но и важной площадкой для артикуляции этнического самосознания, обсуждения проблем языка, культуры и исторической памяти.

В рамках данного исследования мы постараемся выявить ряд ключевых проблем, с которыми сталкиваются лезгины в юго-восточном Кавказе, опираясь на результаты мониторинга лезгинских интернет-площадок и социальных сетей (Telegram). Особый интерес для нас представляют именно те вопросы, которые поднимаются самими представителями сообщества, проживающими в данном регионе.

Целью работы является попытка зафиксировать и представить внутренний, «субъективный» взгляд сообщества на современные процессы.

Таким образом, данное исследование носит преимущественно описательный характер и направлено не столько на выработку нормативных оценок, сколько на выявление актуальных тенденций и настроений, формирующихся в современном лезгинском обществе.

¹¹ См., в частности, Ихиллов 1967; Абдуразаков 2024; об актуализации самосознания лезгин Азербайджанской Республики: Mutnanasky/Huseynli 2025.

«Лезгинские» фильмы

В своем эссе «Из всех искусств для нас важнейшим является кино», или кому нужны «лезгинские» фильмы?» Мансур Куьреви² предлагает достаточно жёсткую, но концептуально цельную интерпретацию роли так называемого «лезгинского кино» в Азербайджане. Его аргументация строится на принципиальном противопоставлении **формальной культурной репрезентации и реальных механизмов сохранения идентичности**.

Прежде всего, автор последовательно деконструирует само понятие «лезгинского кино». По его мнению, речь не идёт о самостоятельном культурном явлении: это не национальная кинематография, а **азербайджанские фильмы, лишь дублированные на лезгинский язык**. Таким образом, уже на уровне определения под сомнение ставится их связь с развитием собственно лезгинской культуры. Однако ключевой тезис текста — и, пожалуй, самый сильный его элемент — связан не с кино как таковым, а с **языковой политикой**. Автор подчёркивает, что на протяжении десятилетий в Азербайджане отсутствует базовая инфраструктура для развития языка: **не издаётся ни одного учебника на лезгинском языке**, более того, по его утверждению, существует практика ограничения ввоза учебников извне (Куьреви 2025a).

В контексте сохранения языка и до углубления в тему отсутствия учебников, подчеркнем, что обсуждение языковой ситуации не ограничивается критикой государственной политики. Значительная часть публикаций посвящена и внутренним причинам языковой ассимиляции. Так, в одном из обсуждений админ Телеграм канала Lezgifood обращает внимание на постепенное исчезновение родного языка даже в лезгинских семьях. По его наблюдениям, значительная часть детей либо совсем не владеет лезгинским языком, либо лишь понимает его, не используя в повседневном общении. Примечательно, что причины данной ситуации автор видит прежде всего в ослаблении

² Известный лезгинский общественный деятель, публицист, исследователь истории, языка и литературы лезгинского народа. Настоящее имя — Низами Абдулгамидович Абдулгамидов.

внутрисемейной передачи языка. Среди основных факторов называются отказ родителей от общения с детьми на родном языке, снижение внимания к вопросам культуры и восприятие языка как второстепенной ценности. В результате, по мнению автора, происходит постепенный разрыв поколений и утрата важнейшего элемента этнической идентичности³. Другой автор, админ Телеграм канала *Lekia-Lezgistan*, поднимает также вопрос о межнациональных браках и их влиянии на сохранение языка и этнической идентичности. Он, в частности, отмечает: «Я для себя провёл мини-исследование среди 10 своих братьев и сестер: у шестерых дети родного языка не знают. А ещё у троих — «понимают, но не говорят». И лишь один знает и свободно использует родную речь в повседневной жизни».⁴ В ряде публикаций именно семья рассматривается как основной, а зачастую и единственный институт передачи родного языка следующим поколениям. Авторы подобных материалов связывают рост числа смешанных браков, урбанизацию, миграцию молодёжи и доминирование русского или азербайджанского языков в городской среде с постепенным ослаблением межпоколенческой передачи лезгинского языка.

На странице ТГ канала *Lezgins | History* находим таблицу результатов переписей населения, и это еще раз показывает постепенное сокращение числа носителей лезгинского языка. Сравнение показателей 2010 и 2020 годов указывает на снижение уровня владения лезгинским языком среди городского населения. Если в 2010 году родным языком владело около 89,4% городских лезгин, то к 2020 году этот показатель, по утверждению авторов публикации, снизился до 37,5%. Более благоприятная ситуация сохраняется в сельской местности, однако и там фиксируется отрицательная динамика. Авторы интерпретируют эти данные как свидетельство постепенного ослабления межпоколенческой передачи языка. При этом главной причиной они считают не столько утрату понимания языка, сколько сокращение его повседневного использования в семье. В публикациях

³ Lezgifood, пост в Телеграм от 27.11.2025, <https://t.me/lezgifood/4987> (дата обращения: 01.06.2026).

⁴ Lekia-Lezgistan, пост в Телеграм от 17.05.2026, <https://t.me/LekiaLezgistan/1713> (дата обращения: 01.06.2026).

неоднократно подчёркивается мысль о том, что язык сохраняется лишь тогда, когда он остаётся языком ежедневного общения, а не только пассивного понимания.⁵

Возвращаясь к теме, отметим, что именно здесь возникает центральное противоречие, на котором строится весь анализ автора: с одной стороны — **отсутствие системной поддержки языка**, с другой — **наличие культурных продуктов на этом языке**, пусть и вторичных.

Автор интерпретирует это как целенаправленную стратегию: государство допускает и даже поощряет те формы культурной активности, которые, во-первых, не затрагивают острых социальных и межэтнических проблем, во-вторых, ограничиваются безопасными жанрами, в-третьих, представляют лезгинскую культуру **не автономно, а в рамках доминирующего тюркоязычного культурного нарратива**.

Особенно важно, что такие фильмы, по мнению автора, не способствуют развитию языка как системы. Они могут поддерживать **пассивное восприятие**, но не создают условий для грамотности, образования и формирования устойчивой письменной традиции.

И здесь можно увидеть важный социолингвистический момент: без института образования язык начинает функционировать преимущественно как **устный или символический маркер идентичности**, но не как полноценный инструмент культурного воспроизводства. В этом контексте известная ленинская формула о том, что «из всех искусств для нас важнейшим является кино», получает у автора ироническую интерпретацию. Если кино становится главным каналом «культурного присутствия», это, по сути, свидетельствует не о развитии, а о **редукции культурной инфраструктуры**.

Наконец, автор делает ещё один важный шаг — он рассматривает фильмы в переводе на лезгинский как элемент более широкой идеологической конструкции. По его мнению, они выполняют сразу несколько функций: 1. создают образ «мультикультурализма», 2. формируют лояльную культурную

⁵ Lezgins | History, пост в Телеграм от 10.06.2026, <https://t.me/lezgihistory/739> (дата обращения: 01.07.2026).

повестку, 3. отвлекают от социальных и политических проблем, и 4. одновременно позволяют отдельным представителям лезгинского происхождения выступать в роли «репрезентантов» сообщества в допустимых рамках.

Ещё один важный пласт дискурса, выявленный в ходе мониторинга лезгинских интернет-площадок, связан с критикой внутрисообщностных механизмов представительства. Показательным в этом отношении является текст Мансур Курьев под характерным названием «Кто же замолвит слово за лезгинский учебник?» (Курьев 2025б).

В отличие от предыдущего фрагмента, где основной акцент делался на внешних ограничениях, здесь внимание смещается внутрь самого сообщества. Автор поднимает вопрос о роли так называемых «представителей» или «элит», которые публично позиционируют себя как носители и защитники лезгинской идентичности. Центральный тезис текста также связан с языковой проблематикой и формулируется предельно жёстко: 1. на протяжении десятилетий в Азербайджане не издаётся ни одного учебника на лезгинском языке; 2. ограничивается сама возможность ввоза таких учебников из Дагестана.

Однако в данном случае важен не только сам факт (который уже упоминался ранее), но и его интерпретация. Автор задаётся вопросом: **почему при наличии множества символических «лидеров» и публичных фигур внутри лезгинского сообщества эта проблема остаётся нерешённой?**

В тексте с иронией перечисляются различные формы самоназвания — «великие лезгины», «гордость народа», «президенты», «отцы лезгин», «звёзды», — которые демонстрирует разрыв между **символическим статусом** отдельных представителей и **отсутствием реальных действий**, направленных на решение ключевых культурных задач.

Таким образом, речь идет не только о критике государственной политики, но и **дефиците эффективного представительства** внутри самого сообщества. Мы здесь имеем дело с ситуацией, когда элиты выполняют преимущественно **репрезентативную или символическую функцию**, но не обеспечивают институциональных изменений. Особенно показательно, что в качестве ключевого индикатора «подлинной»

заботы о культуре автор вновь выделяет именно **учебник по языку**. По его мнению, отсутствие учебников означает отсутствие самой базы для долгосрочного существования культуры.

Риторический вопрос автора — «Кто же замолвит слово за учебник?» — в данном контексте приобретает более широкое значение. Он фактически трансформируется в вопрос о том, **кто и каким образом способен представлять интересы сообщества на институциональном уровне**.

Таким образом, в лезгинском цифровом дискурсе проблема языка и образования выступает как центральная, объединяя в себе критику как государственной политики, так и внутриобщинных механизмов представительства. И именно вокруг этой темы концентрируется значительная часть обсуждений, связанных с сохранением идентичности.

Дополнительное подтверждение обозначенной проблемы мы находим и в материалах, распространяемых в цифровом пространстве, в том числе в виде журналистских репортажей из лезгинских районов Азербайджана. В одном из таких репортажей из Кусарского района описывается ситуация с преподаванием лезгинского языка в школах. Примечательно, что он фактически опровергает распространённый тезис о свободном доступе к учебным материалам.⁶

Согласно материалу, в распоряжении школ находятся **крайне ограниченные и устаревшие ресурсы**. Учителя вынуждены использовать учебники начала 1990-х годов, находящиеся в физически изношенном состоянии. Один из приведённых примеров особенно показателен: учительница сообщает, что ей приходится **буквально зашивать порванные книги**, чтобы продолжать использовать их в учебном процессе. Более того, в ряде случаев на целый класс приходится **всего один экземпляр учебника**, что фактически делает невозможным полноценное обучение. Таким образом, лезгинское меньшинство сталкивается не просто с отсутствием обновления учебной литературы, но с ситуацией, которую можно охарактеризовать как **институциональную деградацию образовательной базы языка**.

⁶ Пост в Телеграм от 20.11.2025, <https://t.me/MansurKurevi/663> (дата обращения: 01.07.2026).

Приведенный пример важен по нескольким причинам. Во-первых, он переводит обсуждение из плоскости абстрактных утверждений в сферу **конкретной повседневной практики**. Речь идёт уже не о дискуссиях в социальных сетях, а о реальных условиях, в которых осуществляется (или, точнее, затрудняется) передача языка новым поколениям. Во-вторых, он напрямую подтверждает ранее зафиксированный тезис: даже если формально присутствует некий формат обучения языку, **его материальная и институциональная база остаётся крайне слабой**. Учебник в данном контексте — это не просто учебное пособие, а **символ наличия или отсутствия системной поддержки языка**. В целом же, ситуация подтверждает отсутствие устойчивой политики по сохранению языковой и культурной идентичности.

Институты

В этой связи закономерно возникает вопрос о том, какую роль в решении подобных проблем играют организации, претендующие на представительство интересов лезгинского сообщества. И здесь мы подходим к проблеме деятельности таких структур, как ФЛНКА (Федеральная лезгинская национально-культурная автономия), вокруг которых в цифровом пространстве также формируется значительный объём критических высказываний.

ФЛНКА — крупнейшая лезгинская общественная организация в России, основанная в 1999 году в Москве. Головной офис ФЛНКА расположен в Москве, а компетенция организации распространяется на всю территорию страны. ФЛНКА — единственная национально-культурная автономия России, обладающая консультативным статусом при Экономическом и Социальном Совете ООН, являющаяся членом таких международных объединений, как Организация непредставленных наций и народов (UNPO) и Федералистский союз европейских национальных меньшинств (FUEN).

Организация ставит своими целями консолидацию лезгинских диаспор в России для поддержания и укрепления этнической идентичности, сохранения и развитие родного языка, национальной культуры и образования на родном языке, защиту

национально-культурных интересов лезгин. В Уставе ФЛНКА прописаны следующие задачи:

- создание условий для сохранения, изучения и распространения среди лезгин в России родного языка;
- становление и развитие образования на родном языке посредством создания и организационно-финансовой поддержки соответствующих структур;
- сохранение и развитие культуры посредством создания и организационно-финансовой поддержки соответствующих структур;
- организация конструктивного взаимодействия ФЛНКА с заинтересованными государственными, общественными и коммерческими и не коммерческими организациями Российской Федерации и стран СНГ с целью решения задач национально-культурного развития лезгинского народа;
- другие задачи, связанные с достижением уставных целей.

Судя по обсуждениям в Телеграм каналах, у многих лезгин образовалось недоверие к ФЛНКА.⁷ Тем не менее, несколько месяцев назад представитель ФЛНКА выступил на 18-ой сессии Форума ООН по вопросам национальных меньшинств, подняв ряд актуальных вопросов.⁸ Среди основных тезисов выступления можно выделить следующие:

- лезгины — **разделённый народ**, проживающий по обе стороны государственной границы (РФ — АР);
- при **значительной численности** лезгин и других автохтонных народов стоит вопрос их **недостаточной представленности** в общественно-политической системе;
- фиксируется **курс на ассимиляцию**, сопровождаемый дискурсом официального «мультикультурализма»;

⁷ См, например, комментарий <https://t.me/MansurKurevi/489?comment=4108> (дата обращения: 01.07.2026), к тексту Мансура Курьёви (2025в) «ФЛНКА В ЖЕНЕВЕ, или как долго они будут служить двум хозяевам?», <https://telegra.ph/FLNKA-V-ZHENEVE-ili-kak-dolgo-oni-budut-sluzhit-dvum-hozyaevam-12-05> (дата обращения: 20.06.2026))

⁸ Доклад ФЛНКА в рамках 18-й сессии Форума ООН по вопросам национальных меньшинств, https://flnka.ru/glav_lenta/19551-doklad-flnka-v-ramkah-18-j-sessii-foruma-oon-po-voprosam-nacionalnyh-menshinstv.html (дата обращения: 03.07.2026).

- **демографическая динамика** указывает на снижение доли меньшинств на фоне роста титульного населения;
- проблема **закрытой сухопутной границы** ведет к разрыву социальных и семейных связей внутри одного народа;
- **ограниченный характер языковых прав**:
 - преподавание языков — на факультативном уровне,
 - отсутствие подготовки специалистов,
 - нехватка учебных материалов;
- **слабая институциональная поддержка культуры**:
 - недостаток финансирования СМИ;
 - ограниченное присутствие языков в публичном пространстве;
- оказывается **давление на общественных и культурных деятелей**;
- политика изменения **топонимики** как фактор трансформации исторической памяти;
- **усилении ассимиляционных процессов** в современных условиях;
- призыв к **международному вниманию** к проблемам прав национальных меньшинств.

Мансур Курьев в своих текстах также уделяет внимание критике деятельности ФЛНКА. Среди прочего, следует выделить:

- ставится под сомнение **право ФЛНКА выступать от имени всего лезгинского народа**;
- отмечается **несогласованность и изменчивость риторики** организации по вопросу положения лезгин в Азербайджане;
- указывается на **длительное отсутствие публичной критики** ситуации с правами лезгин, сменяющееся резкими заявлениями на международной площадке;
- подчёркивается возможная **зависимость риторики от внешнеполитического контекста**;
- выдвигается тезис о **двойственной позиции руководства**, ориентированного на разные центры влияния;
- критикуется роль отдельных лидеров организации и **персонификация представительства**;
- ставится вопрос о **прозрачности структуры и легитимности должностей** внутри организации;

- отмечается использование международных площадок (например, выступление в ООН) как инструмента политической коммуникации;
- формулируется общее недоверие к **эффективности представительства интересов лезгин через подобные структуры**.⁹

Преследования

Отдельным и крайне чувствительным пластом в лезгинском цифровом дискурсе выступает тема **уголовного преследования и репрессивных практик** в отношении отдельных представителей сообщества. Подобные сообщения регулярно появляются в социальных сетях и обсуждаются на различных лезгинских онлайн-платформах.

В частности, обсуждается дело Камрана Тагирджалова — учителя истории, приговоренного Сумгаитским судом к 6,5 годам лишения свободы по статьям 214.2 (призывы к терроризму) и 281.2 (призывы против государства) УК АР. Учитель якобы выложил в одной из социальных сетей призывы к взрыву военной части и призывал к освобождению Лезгистана. Дело Тагирджалова — один из многочисленных эпизодов, которые в интерпретируются как часть более широкой тенденции. В публикациях обсуждается **политическая мотивированность обвинений**, а также формируется дискурс повышенной уязвимости и необходимости коллективной осторожности, в частности, в цифровой среде.¹⁰

Подобных обсуждений в лезгинском интернет-пространстве **достаточно много и они носят регулярный характер**. Тема репрессий является **устойчивым элементом информационной повестки**, присутствующим в значительном числе источников и требующим отдельного специализированного исследования.

⁹ Мансур Курьев, «ФЛНКА В ЖЕНЕВЕ, или как долго они будут служить двум хозяевам?», <https://telegra.ph/FLNKA-V-ZHENEVE-ili-kak-dolgo-oni-budut-sluzhit-dvum-hozyaevam-12-05> (дата обращения: 20.06.2026)

¹⁰ Lezgi.val, пост в Телеграм от 20.11.2025, <https://t.me/lezgival01/1021> (дата обращения: 01.07.2026)

Имена и фамилии

Одной из наиболее чувствительных сфер обсуждений в социальных сетях и на интернет-платформах является вопрос лезгинского ономастикона: «Имеют ли лезгины, живущие в Азербайджане, право хоронить своих родственников как лезгин, указав на могильном камне фамилию, имя и отчество по-лезгински или написав эпитафию на родном языке, и если имеют такое право, то можно ли привести примеры его реализации?» (Куьреви 2025г).

Подобные формулировки демонстрируют, что даже такие, на первый взгляд, частные ритуальные аспекты культурной жизни, в данном случае — погребальная практика и эпиграфика, становятся частью более широкого дискурса — обсуждения прав этнического меньшинства.

Примечательно, что в рамках обсуждений вокруг данного вопроса не формируется единого консенсуса. В комментариях фиксируются различные позиции: часть подписчиков канала обсуждения утверждает, что **формальных запретов не существует**, и оформление надгробий зависит исключительно от выбора родственников. В качестве примера отмечается, что на многих кладбищах Кусарского района встречаются надгробия с традиционными лезгинскими именными компонентами («хъва», «рушь»), а использование форманта «оглы» чаще характерно для смешанных семей либо обусловлено личным выбором.¹¹ Вместе с тем большая часть участников дискуссии придерживается иной точки зрения. Так, некоторые комментаторы обращают внимание на то, что даже на кладбищах районов с преимущественно лезгинским¹² населением преобладают надгробные надписи, выполненные в азербайджанской традиции. Один из участников обсуждения отмечает, что, посещая кладбище в Кусарах, он практически не увидел признаков, указывающих на лезгинскую этническую принадлежность похороненных, интерпретируя это как проявление ассимиляционных процессов.¹³ Другие пользователи обращают внимание на фотографии могил погибших в ходе Карабахского конфликта, отмечая отсутствие на

¹¹ Комментарий <https://t.me/MansurKurevi/644?comment=13803> (дата обращения: 01.07.2026)

¹² Комментарий <https://t.me/MansurKurevi/644?comment=13805> (дата обращения: 01.07.2026).

¹³ Комментарий <https://t.me/MansurKurevi/644?comment=13805> (дата обращения: 01.07.2026).

них каких-либо языковых или иных этнических маркеров, свидетельствующих о лезгинском происхождении погибших.¹⁴

Многие участники обсуждения в комментариях подтверждают существование подобной проблемы, однако объясняют её по-разному: одни связывали её с неформальным общественным давлением и постепенной ассимиляцией, другие — с личным выбором семей и сложившейся практикой оформления захоронений. В качестве иллюстрации последней позиции приводится комментарий, в котором описывается наблюдение за кладбищами в Кусарском районе. Автор утверждает, что значительная часть надгробий оформлена на азербайджанском языке, с использованием тюркского форманта «оглы», что интерпретируется как свидетельство постепенной трансформации этнической маркировки даже после смерти.

Таким образом, даже в рамках одного и того же цифрового дискурса фиксируется **разнородность интерпретаций**, а обсуждение переходит из плоскости фактов в плоскость символических значений, связанных с вопросами идентичности, памяти и культурной представленности.

Подводя итоги, следует отметить, что рассмотренные материалы лезгинского цифрового пространства демонстрируют не единичные, а **устойчивые тематические линии**, формирующие современный дискурс идентичности.

1. Центральное место в этих обсуждениях занимает **языковая проблематика**, прежде всего вопрос институциональной поддержки лезгинского языка, в частности, наличие или отсутствие учебников, образовательной инфраструктуры и условий для языкового воспроизводства.
2. Важным элементом дискурса выступает тема **представительства и роли общественных организаций**, где фиксируются различные, иногда противоположные оценки деятельности структур, претендующих на выражение интересов сообщества.
3. Значительное место занимает блок, связанный с **восприятием социально-политической уязвимости**,

¹⁴ Комментарий <https://t.me/MansurKurevi/644?comment=13795> (дата обращения: 01.07.2026).

включая сообщения о репрессиях, ограничениях и рисках для культурной и гражданской активности.

4. Отдельным пластом выступают обсуждения, связанные с **символическими аспектами идентичности**, включая такие, на первый взгляд, частные сферы, как язык надгробных надписей и практики культурной памяти.

В совокупности эти темы позволяют сделать общий вывод: лезгинское цифровое пространство сегодня функционирует не только как среда коммуникации, но и как **площадка конструирования и оспаривания этнической идентичности**, где сосуществуют различные, порой конфликтующие интерпретации текущего положения.

При этом важно подчеркнуть, что представленное исследование носит описательный характер и фиксирует прежде всего **дискурсивные тенденции**, отражающие внутренние восприятия и интерпретации участников, а не устанавливает объективную оценку описываемых процессов.

Таким образом, цифровая среда становится важным источником для понимания того, как современные малые народы артикулируют свои проблемы, формируют коллективные смыслы в поисках собственной ниши в меняющемся социально-политическом контексте юго-восточного Кавказа.

Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Государственного комитета по науке Республики Армения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдуразаков, Р.А. (2024), *Очерки по истории и культуре лезгин* (в 4х книгах), отв. ред. Далгатов А.Г., Москва.
- Доклад ФЛНКА в рамках 18-й сессии Форума ООН по вопросам национальных меньшинств, https://flnka.ru/glav_lenta/19551-doklad-flnka-v-ramkah-18-j-sessii-foruma-oon-po-voprosam-nacionalnyh-menshinstv.html (дата обращения: 03.07.2026)
- Ихилов, М.М. (1967), *Народности лезгинской группы*, Махачкала.
- Куьреви, М. (2025а), “«Из всех искусств для нас важнейшим является кино», или кому нужны «лезгинские» фильмы?»

<https://telegra.ph/IZ-VSEH-ISKUSSTV-DLYA-NAS-VAZHNEJSHIM-YAVLYAETSYA-KINO-ILI-KOMU-NUZHNY-LEZGINSKIE-FILMY-11-14> (дата обращения: 20.06.2026).

Куьреви, М. (2025б), “Кто же замолвит слово за лезгинский учебник?”, <https://t.me/MansurKurevi/648> (дата обращения: 20.06.2026).

Куьреви, М. (2025в), “ФЛНКА В ЖЕНЕВЕ, или как долго они будут служить двум хозяевам?”, <https://telegra.ph/FLNKA-V-ZHENEVE-ili-kak-dolgo-oni-budut-sluzhit-dvum-hozyaevam-12-05> (дата обращения: 20.06.2026).

Куьреви, М. (2025г), “Имеют ли лезгины, живущие в Азербайджане, право хоронить своих родственников как лезгин, указав на могильном камне фамилию, имя и отчество похороненного по-лезгински или написав на нём эпитафию на родном языке, и, если имеют такое право, то можно ли привести примеры его реализации?”, <https://t.me/MansurKurevi/644> (дата обращения 20.06.2026).

Mutnanski, A./Huseynli, M. (2025), “Primordialism, perennialism, modernism and ethno-symbolism: The perception of homeland and identity among Azerbaijani Lezgins”, *Ethnicities*, 25.2: 742-761.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-129-142

ИДЕОЛОГИЯ ИСЛАМСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В ИРАНЕ И ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ: ОБЩИЕ ТЕНДЕНЦИИ, ВЗАИМОВЛИЯНИЕ, ОСОБЕННОСТИ

Антон Евстратов

Институт востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван
ORCID 0009-0009-7438-0185
anton_nastoyashiy@mail.ru

Аннотация

Статья анализирует левый дискурс идеологии Исламской революции Ирана в сравнении с возникшей одновременно с ним в Латинской Америке теологией освобождения. Несмотря на очевидные религиозные различия шиитского ислама и католического христианства, а также географическую удаленность Латинской Америки от Ближнего Востока, социально-экономические условия, имущественное расслоение, уровень жизни, образования и культуры основной массы населения был в данных регионах во многом схож, что и обусловило появление во многом идентичных — идей религиозного социализма. Эти идеи взаимодействовали с окружающей действительностью, влияли друг на друга, менялись с течением времени, но по-прежнему остаются актуальными в особенности на фоне борьбы Ирана и латиноамериканских стран с американским империализмом, привлекая к себе внимание миллионов людей по всему миру.

Ключевые слова: Иран, Исламская революция, Латинская Америка, теология освобождения, социализм

THE IDEOLOGY OF THE IRANIAN ISLAMIC REVOLUTION AND LIBERATION THEOLOGY: COMMON TRENDS, MUTUAL INFLUENCES, AND DISTINCTIVE FEATURES

Anton Evstratov

Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

The article examines the left-wing discourse of the ideology of the Iranian Islamic Revolution in comparison with the contemporaneous emergence of Liberation Theology in Latin America. Despite the evident religious differences between Shi'i Islam and Catholic Christianity, as well as the geographical distance separating Latin America from the Middle East, the two regions shared broadly similar socio-economic conditions, marked by pronounced social inequality, unequal distribution of wealth, and comparable standards of living, education, and culture among the majority of the population. These common circumstances gave rise to largely analogous ideas of religious socialism. Over time, these ideas interacted with their respective social and political environments, influenced one another, and evolved in response to changing historical conditions. Yet they continue to retain their relevance today, particularly in the context of Iran's and several Latin American countries' opposition to American imperialism, attracting the attention of millions of people around the world.

Keywords: Iran, Islamic Revolution, Latin America, Liberation Theology, Socialism

Учитывая драматические события последних месяцев как в Иране, так и в Южной Америке, демонстрирующие сопротивление давлению Соединенных Штатов и их союзников — как экономическому и политическому, так и военному, вряд ли возможно недооценить актуальность рассмотрения идеологической составляющей данного сопротивления. Эта составляющая — теология освобождения, которая имеет как южноамериканское, так и иранское издания. И хотя в самом Иране

данный термин применительно к идеологии исламской революции и Исламской республики не используется, а иногда и прямо отрицается, очевидные соответствия между идеями католических борцов с империализмом в Новом свете и шиитским сопротивлением ему в свете Старом не увидеть сложно.

Первые идеи теологии освобождения стали появляться еще в 1950-е гг., которыми датируются работы бразильского педагога и философа Паулу Фрейре, стремившегося противопоставить европейскому колониальному наследию и безграмотности как его следствию, идеи марксизма в сочетании с христианскими постулатами. Позже идея была подхвачена французскими католическими священниками-рабочими (напр. монах-доминиканец Жак Лёв, священник Мишель Фавро и др.), а впервые в литературе термин «теология освобождения» появился в книге перуанского священника Густаво Гутьереса Меринно «История, политика и спасение в теологии освобождения» (Gutierrez 1988).

Важной фигурой в идеологии и практике «теологии освобождения» выступил Камилло Торрес — колумбийский католический священник и социолог, работавший над построением «народовластия» и социализма на базе христианских ценностей. Не оказавшись в состоянии изменить что-либо на родине легальными методами, этот всю жизнь выступавший против насилия деятель, присоединился к повстанческой «Армии национального освобождения», где стал врачом, леча как телесные, так и душевные раны партизан. Торрес обучал детей, переводил на испанский труды В.И. Ленина, Мао Цзедунa и Фиделя Кастро. 15 февраля 1966 г. он пал в своем первом бою с правительственными войсками — не с оружием в руках, но пытаясь спасти раненого товарища. «Мой долг как священника — сделать все, что бы люди встретились с Богом, а для этого самый эффективный путь — сделать так, чтобы люди служили народу по совести. Я не стремлюсь агитировать своих братьев-коммунистов, пытаюсь побудить их принять христианское учение и практиковать церковный культ. Но я требую, чтобы все люди действовали по совести», — говорил о своей борьбе Торрес (Верный 2007: 5).

Для Южной и Латинской Америки «теология освобождения» стала своеобразной «собственной», аутентичной

социальной, политической и религиозной доктриной — первой неевропейской, первой «местной» альтернативой капитализму. При этом практически все ее идеологи обучались в Европе или США, были знакомы с европейской теологией и политической философией, в том числе с религиозной окраской (т.н. «теология революции»).

Новая «теология», которую возводили к традиционным, первоначальным, христианским ценностям, отвечала всем имевшимся тогда в регионе реалиям — религиозность абсолютного большинства населения, при этом бедность этого самого большинства и колоссальный разрыв его доходов с материальным уровнем самых богатых граждан. И, несмотря на сложное отношение к теологии освобождения официальной церкви (французских священников-рабочих отзывали из рабочих кварталов, умеренные элементы поддерживали, но сам феномен теологии освобождения осуждали, в том числе на уровне пап), именно католические священнослужители приняли активнейшее участие в изменении социально-экономических реалий стран Южной и Латинской Америки.

Не углубляясь в детальный анализ, отметим для будущего сравнения основные идеи «теологии освобождения».

1. Бог на стороне бедных и угнетенных. (Иисус пришел к беднякам, проповедовал среди них, и именно они должны являться основным субъектом истории, а не просто объектом помощи). Настоящее освобождение имеет своим фундаментом поддержку низших слоев общества и ориентацию на них.
2. Христианство — не только вера, но и практика. (Религия должна менять общество, а верующие — не только верить в душе, но и активно действовать в социуме. Вера есть борьба за справедливость)
3. Освобождение от греха угнетения. В данном случае грех — не только личный, но и социальный порок, а несправедливые социально-экономические системы неизбежно греховны.
4. Марксистская и левая в целом методология социального анализа. Прежде всего, речь о классовом неравенстве.

Марксизм здесь не идеология, а именно инструмент понимания общества, его реалий и процессов.

5. Критика традиционной церкви. Церковь не должна обслуживать интересы угнетателей — капиталистов и империалистов. Она должна быть «церковью бедных», став, как при первых христианах, не институтом, а общиной верующих — равных друг другу в личном и социально-экономическом планах.
6. Иисус — освободитель. Учение и жизненный путь Иисуса Христа — это борьба за справедливость и постоянная защита угнетенных. Иисус в данном контексте — не просто спаситель душ, но и социальный реформатор.
7. Освобождение охватывает не только духовную, но и политические, социальные и экономические составляющие человеческой реальности. В данном случае спасение — это деятельное изменение несправедливого и греховного мира.

В этом контексте условия жизни большинства не только латиноамериканцев, но и всего населения планеты противоречат божественным принципам, а бедность как таковая — общественный грех, в котором есть жертва (сами бедные, трудящиеся, эксплуатируемые) и палач (капиталисты и эксплуататоры).

Практически в то же самое время формировался и шиитский революционный проект. В современной науке его иногда тоже называют «теологией освобождения» — шиитской или иранской (Самро 2009: 680), впрочем, как и многие другие подобные проекты по всему миру. Однако более релевантным на наш взгляд видится точка зрения Сияваша Джафари, который, противопоставляя «шиитскую теологию освобождения» Мохаммада Нахшаба, Али Шариати, Абольхасана Банисадра «исламизму» Рухоллы Хомейни и его соратников (Мохаммада Бехешти, Муртазы Моттахари, раннего Махмуда Талегани др.), признает их фактическое слияние в поздних построениях Р. Хомейни и итоговой постреволюционной социально-экономической практике Исламской республики (Джафари 2022). Именно это в итоге позволило революционному шиитскому духовенству завоевать симпатии маргинализованного и

беднейшего населения Ирана и позволило ему добиться победы в ходе революции и строительстве нового режима.

Первым идеологом шиитской «теологии освобождения» можно считать Мохаммеда Нахшаба, пионера интеграции шиизма с европейскими социалистическими идеями, который начал свою деятельность в середине 1940-х гг. В одном из своих сочинений, датированном ноябрем 1951 года, Нахшаб описал ислам как «социалистическую религию, которая принесла мир и социальную справедливость, преобразовала господствующую классовую структуру и создала бесклассовое общество, в котором самые могущественные и наименее могущественные индивиды жили в одинаковых материальных условиях» (Nakhshab 2001: 20).

Хотя Нахшаб и не мог не признавать юридическое закрепление в исламском религиозном праве (*фикхе*) частной собственности — *тасли́та* (تسليط), он требовал ее справедливого распределения и владения ею на основе принципа *зарар* (ضرر *ḍarar* — букв. «ущерб, вред») — т.е. [непричинения] вреда. Собственность в исламе может быть законной, если она досталась ее владельцу по результатам его труда и на законных основаниях, и до тех пор, пока она не причиняет вреда другим — т.е. не ставит их в тяжелое, угнетенное или просто невыгодно положение (Nakhshab 2001: 20). Таким образом, в плане отношения к собственности Нахшаб был близок к предмарксистским социалистам XIX столетия, вроде российских народников. Философ подчеркивал священную роль труда, ссылаясь на хадис от 6-го шиитского Имама Джафара ас-Садыка, а также однозначную принадлежность плодов этого труда непосредственному производителю (там же).

Нахшаб и последующие адепты и идеологи шиитской «теологии освобождения» видели центральной фигурой и примером борьбы с угнетением, эксплуатацией, имущественным, социальным и политическим неравенством Имама Али — первого шиитского Имама, известного своим аскетическим образом жизни и борьбой с несправедливостью как в годы жизни пророка Мухаммада, так и после нее, когда Иمامу пришлось вступить в борьбу против уже исламизированной, но все еще угнетавшей соплеменников и единоверцев арабской аристократией.

Пожалуй, самым ярким из таких идеологов являлся младший современник Мохаммада Нахшаба — доктор Али Шариати. По его мнению, ислам изначально был революцией, социальным восстанием, призванным уничтожить любые формы социального неравенства, однако после смерти пророка Мухаммада произошла институционализация религии, и власть оказалась в руках все той же аристократии во главе с деспотическими правителями — сначала Омейядами, потом Аббасидами и др. Лишь шиитское направление сохранило изначальный, революционный, эгалитаристский посыл исламской религии [Михель 2021, 61], выступив и неизменно сражаясь против материализма, классового расслоения, поклонения богатству и деньгам и эксплуатации трудового населения. Однако с XVI столетия, когда в Иране к власти пришла династия Сефевидов, объявившая шиизм государственной религией, он, в свою очередь, также претерпел институционализацию, встав на службу правящему феодальному классу, оправдывая и легитимизируя его. Впоследствии, согласно Шариати, эту роль шиитский ислам в Иране стал играть и при династии Пехлеви, когда на смену феодальной эксплуатации стала приходить капиталистическая (Шариати 2017).

Как и ранее М. Нахшаб, Шариати жестко критиковал современных ему шиитских улемов, оправдывавших своими фетвами несправедливые капиталистические отношения и буржуазную эксплуатацию трудящихся.

Как и его предшественник, используя понятия *таслит* и *зарар*, Али Шариати подчеркивал, что при прогрессивном правлении, согласно канонам настоящего, изначального, революционного ислама, во-первых, прибавочная стоимость, произведенная рабочим, должна ему же возвращаться, а не присваиваться эксплуататором (т.к. это «таслит» — т.е. частная собственность указанного рабочего), а, во-вторых, любая эксплуатация в экономической деятельности должна быть радикально запрещена (т.к. она приносит эксплуатируемому вред — *зарар*) (Джафари 2022).

Для обозначения угнетенных Шариати пользовался кораническим термином *мостазафин* (مستعظفين *musta ḍaḥḍin*), опираясь на 5 аят 28 суры Корана («Мы пожелали милость оказать Тем, кто

на той земле был угнетён, — Имамами их сделать (для народов) И дать в наследство («обетованную землю»),¹ где именно угнетенным, «мостазафин», Аллах обещал свои блага. По мнению философа, это — ясное свидетельство итоговой победы в классовой борьбе угнетателя и угнетенного именно последнего, что неминуемо станет концом всех систем, форм и видов угнетения и становлением бесклассового общества (Shariati 1969). В этом, считал Шариати, составляет цель ислама и мусульман в их земной жизни и смысл их социальных, политических и экономических свершений в ней.

Вторил Шариати будущий президент Исламской республики Иран А. Банисадр, который работал над построением таухидной (т.е. единобожной, монотеистической) политической теории с центральным принципом «Нет бога, кроме Аллаха» (араб. «Ля илляхи иль-Аллах», часть *шахады* — мусульманского свидетельства об исповедании веры). Именно согласно этой формуле, любая форма господства человека над человеком является греховной и недопустимой. Только Аллах в полной мере имеет право на собственность, суд, следование и поклонение себе, частично он может делегировать это право наиболее заслуженным, праведным и квалифицированным из людей, в частности пророку и следовавшим за ним шиитским имамам (Ришар 2020). Однако имамы лишь исполняли божественную волю, состоявшую в построении справедливого, эгалитарного общества. Поклонение (т.е. восприятие в качестве чего-то основного, смыслообразующего) же таким небожественным составляющим жизни, как власть, богатство, разного рода иные индивидуальные, эгоистические потребности, в данной парадигме выглядит либо приданием Аллаху сотоварищей, т.е. *ширком* (شرك), либо и вовсе куфром (كفر), т.е. неверием. То и другое несовместимо с мусульманской религией и выводит человека из ислама.

Как и Нахшаб, Банисадр отмечал сакральную роль труда, называя его ничем иным, как формой отношений человека сначала с Богом, а уже потом — с другими людьми (Bani-Sadr 1980, 23).

¹ Коран онлайн, <https://quran-online.ru/28:5> (дата обращения: 29.05.2026).

Таким образом формулировалась оригинальная, исламская, трактовка проблематики производственных отношений.

Касаясь непосредственно иранских реалий, Банисадр отмечал основной целью страны избавление от зависимости от империалистов. Именно в этом политик видел ключ к установлению более справедливого общества, повышению уровня жизни населения, устранению коррупции (Keddie, 2006: 211) и иных неприглядных сторон жизни государства периферийного капитализма.

Что же касается главного идеолога и лидера Исламской революции 1979 г. Рухоллы Хомейни, то в его идеологических построениях тема социальной справедливости вышла на первый план сравнительно поздно — не раньше начала 70-х гг. Именно тогда в риторике Хомейни появляется термин «мостазафин», что, в свою очередь, делает его поддержку среди иранцев по-настоящему массовой. Это обусловлено тем фактом, что шахские реформы второй половины XX в. сделали «обездоленными» и «угнетенными» миллионы иранцев, вырвав их из привычных, патриархальных, в основном сельских реалий, и обрекая на необходимость массово мигрировать в города, работая зачастую в ужасающих условиях и за мизерную оплату. В те годы основная масса иранских трудящихся были, по сути, «мостазафин», и не обращая к их нуждам и чаяниям адекватный политик, идеолог, религиозный или общественный деятель, просто не мог.

По мнению Хомейни, возглавленное им восстание против режима Пехлеви в Иране — ни что иное, как борьба между бедными и богатыми (Khomeini 2010: 333), а слово «бедность» не раз ставилась им в один ряд с термином «куфр», т.е. неверие, отход от ислама.

После Исламской революции Хомейни, с одной стороны, продолжил выступать с эгалитаристских позиций, а с другой, обретя власть, — приступил к выполнению своих обещаний.

«[Чиновники должны] уделять первоочередное внимание потребностям босоногих, обитателей трущоб и обездоленных, а не предпочтениям тех, кто владеет собственностью и накопил богатство», — писал он в 1987 году из Мекки [Джафари 2022]. Политические деятели Исламской революции, по мнению Имама Хомейни, постоянно должны были реагировать на потребности

бедных и обездоленных; любое сближение с капиталистами он считал уходом не только от идеалов революции, но и от самого ислама (там же).

Схожие взгляды были и у ряда сподвижников Хомейни, среди которых выделялись, прежде всего, «архитектор иранской конституции» Мохаммад Бехешти и выдающийся клирик, философ и писатель Мортеза Моттахари.

Первый описывал справедливое исламское общество — где «желудки полны, и никто не спит голодным, больные получают медицинскую помощь, и никто не остается без врача и надлежащих лекарств, у каждого есть кров и место для ночлега, и нет бездомных». Второй называл социальную справедливость главной целью Исламской революции, отмечая, что ислам, как таковой, не может примириться с капитализмом, и используя в этом контексте термин «исламский социализм» (Джафари 2022).

Что касается практической реализации провозглашенных идеологами Исламской революции принципов социальной справедливости, то она началась в первые месяцы после взятия революционерами власти в Иране и продолжается до сих пор. Новые власти запустили программу борьбы с бедностью, включавшую в себя обеспечение домохозяйств водой и электроэнергией, субсидирование предметов и услуг первой необходимости, а также повышения уровня медицинского обеспечения и образования народных масс. Отдельно стоит отметить создание общественных фондов-боньядов, не подчинявшихся рыночным законам и призванных обеспечить бедные слои населения рядом государственных услуг. Все это привело к значительному снижению уровня бедности уже в первые годы существования Исламской республики — даже в условиях ее войны с Ираком и западных экономических санкций (Джафари 2022).

Переходя к сравнению латиноамериканской «теологии освобождения» и идеологии Исламской революции в Иране, необходимо отметить как общие, так и различные их характеристики. К первым стоит отнести, прежде всего, антикапиталистическую и антиимпериалистическую направленность, т.к. обе идеологии отвечали на внешнее давление (прежде всего, Соединенных Штатов), сопротивление которому

мыслилось в обоих случаях как религиозная обязанность. Поскольку империализм — высшая стадия капитализма, а собственная буржуазия стран, где развивались обе идеологии, отстаивала не столько свои узкоклассовые, сколько иностранные, глобальные империалистические интересы, стремление к эгалитаризму, перераспределению собственности и критика богатства, потребления и вульгарного материализма были неразрывно связаны с противостоянием внешнему угнетению. Обе идеологические парадигмы опирались на угнетенные народные массы, отдавая им приоритет в своих интеллектуальных конструкциях и планах на будущее, а религия интерпретировалась ими как социальная система. Последняя предполагала и имела конкретные программы переустройства общества, а такие его пороки, как неравенство, угнетение и эксплуатация представлялись как грех. Учитывая вышеприведенное, неудивительно, что и исламская революционная идеология в Иране, и латиноамериканская теология освобождения использовали светскую левую, иногда прямо марксистскую методологию, наиболее научно и точно объясняющую царящие и в ближневосточных, и в латиноамериканских обществах реалии. Более того, в каждой из рассматриваемых парадигм религия мобилизовывала массы, становилась основанием и мотивирующей силой к их борьбе, в том числе и насильственной.

Различия, в свою очередь, можно свести к таким пунктам, как принципиальная роль традиционных религиозных институтов (если теология освобождения в основном оппозиционна официальной позиции католической церкви, то в Иране религиозные лидеры возглавили Исламскую революцию), особенности использования марксистской методологии (в Латинской Америке — напрямую, в Иране — опосредованно, через призму исламской терминологии и традиции), итоги (теология освобождения, несмотря на популярность, осталась в Латинской Америке интеллектуальной конструкцией, тогда как в Иране революционная идеология оказала влияние на революционную практику и сыграла принципиальную роль в создании Исламской республики). Во многом эти основные различия были обусловлены более частными — такими, как, например, отношение к насилию, однозначно признаваемому как

метод достижения цели в исламской революционной идеологии, но не всегда признаваемому таковым в католической «теологии освобождения». Все это, в свою очередь, сводится к цивилизационным и историческим особенностям каждого из регионов распространения рассматриваемых нами парадигм: прежде всего, речь идет о формировании иранского общества как мусульманского (причем, шиитского, с его культом мученичества и борьбы с несправедливостью), а латиноамериканского — как католического.

Таким образом, перед нами, возможно, самые популярные неевропейские идеологические альтернативы империалистическому капитализму, появившиеся и развивающиеся (до сих пор) в периферийных регионах глобальной капиталистической системы. Имея ряд схожих предпосылок (социальное неравенство, религиозность населения, подчиненный характер местного капитализма, низкий уровень жизни основной массы трудящихся и т.д.), Латинская Америка и Ближний Восток, в частности, Иран, явили достаточно удачный синтез религии и социальной теории, который позже был развит и в других странах, регионах и религиозных системах, став важнейшей частью антиимпериалистического идеологического дискурса и революционной практики второй половины XX-XXI вв.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Верный, С. (2007), «Теология освобождения: Бог и революция», *Ситуация*, №20, Нижний Новгород: 3-7.
- Джафари, С. (2022), «Два дискурса поддержки обездоленных во время иранской революции 1979 года», *Исламская революция 1979 вчера, сегодня, завтра*, https://iran1979.ru/siyavash-saffari-dva-diskursa-podderzhki-obezdolennyx-vo-vremya-iranskoj-revoljucii-1979-goda/?ysclid=mo3d6eqctg391232513#_ftn1 (дата: обращения 25.05.2026).
- Михель, Д.В. (2021) «‘Красный шиизм’ Али Шариати: философия и исламская революция в Иране», *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная*

- литература, Сер. 9: Востоковедение и африканистика, 3: 49-66.
- Ришар, Я. (2022), «Современная иранская политическая мысль: шиитская мысль», *Исламская революция 1979 вчера, сегодня, завтра*, <https://iran1979.ru/yan-rishar-sovremennaya-iranskaya-politicheskaya-mysl-shiitskaya-mysl/?ysclid=mq448fj830986184925> (дата обращения: 2.06.2026)
- Шариати, А. (2017) «Красный шиизм — религия мученичества. Черный шиизм — религия оплакивания», *Конт*, <https://cont.ws/@crepobactrol/589526?ysclid=mq432uct5e943609952> (дата обращения: 1.06.2026).
- Bani-Sadr, A. (1980), *Work and worker in Islam*, Tehran.
- Campo, J. E. (Ed.) (2009), “Twelve-Imam Shiism”, *Encyclopedia of Islam*, New York: 676-682.
- Gutierrez, G. (1988) *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, New York.
- Keddie (2006), N.R, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, London.
- Khomeini, R. (2010), *Sahifeh-ye Imam*, Vol. 21, Tehran.
- Nakhshab, M. (2001), *Majmu'eh-ye Āthār-e Doktor Mohammad Nakhshab [Collected Works of Dr. Mohammad Nakhshab]*, Tehran.
- Shariati, A. (1969), “Chera asāṭīr rūḥ-e hame-ye tamaddonhā-ye donyāst?” [Why Is Mythology the Spirit of All World Civilizations?], *Majmū'eh-ye Āthār* (Collected Works), vol. 11, Tehran.

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-143-154

ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ АРМЕНИИ И СТРАНЫ РЕГИОНА

Артур Аветисян

Исследовательско-аналитический центр
«Энергетическая инициатива Армении»;
Национальный университет архитектуры и строительства
Армении, Ереван

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1042-3230>
armenianenergyinitiative@gmail.com

Аннотация

Принимая во внимание существующие вызовы, а также преимущества Армении, в первую очередь в сфере энергетики, в статье представлены практические пути превращения их в возможности посредством взаимовыгодного сотрудничества со странами региона, в первую очередь расположенными по оси «Север-Юг». Рассмотрены варианты обеспечения энергетической безопасности Армении и какой вклад может внести Армения в обеспечении энергетической безопасности региона. В контексте региональных и глобальных реалий, учитывая географическое положение Армении и тот факт, что Армения является самодостаточной страной с точки зрения электроэнергетических мощностей и ориентирована на увеличение экспортных возможностей в соседние страны, Армения может сыграть ключевую роль в обеспечении региональной энергетической безопасности и стабильности. Значение и возможности Армении для обеспечения взаимовыгодного сотрудничества по оси «Север-Юг» (в том числе: участие в международном транспортном проекте «Север-Юг» в целом) многократно возрастают, поскольку Армения исторически имеет дружественные и стратегические отношения со странами, расположенными на этой оси. Следовательно, у Армении есть реальная возможность стать мостом. Кроме того, Армения обладает большим потенциалом в области возобновляемых источников энергии. В этом контексте

очень важно фактическое присоединение Армении к проекту энергоснабжения стран ЕС с Южного Кавказа через Черное море.

Ключевые слова: энергетическая безопасность, взаимовыгодное сотрудничество, Южный Кавказ, Международный транспортный проект «Север-Юг», критически важные инфраструктуры

ENERGY SECURITY OF ARMENIA AND THE COUNTRIES OF THE REGION

Artur Avetisyan

Research and Analytical Center “Energy Initiative of Armenia”;
National University of Architecture and Construction of Armenia,
Yerevan

Abstract

Taking into account the existing challenges, as well as the advantages of Armenia, primarily in the energy sector, the article presents practical ways to turn them into opportunities through mutually beneficial cooperation with the countries of the region, primarily located along the North-South axis.

The options for ensuring energy security of Armenia and what contribution Armenia can make to ensuring energy security of the South Caucasus were considered.

In the context of regional and global realities, given the geographical location of Armenia and the fact that Armenia is a self-sufficient country in terms of electricity capacity and is focused on increasing export opportunities to neighboring countries, Armenia can play a key role in ensuring regional energy security and stability. The importance and opportunities of Armenia for mutually beneficial cooperation along the North-South axis (including participation in the North-South international transport project as a whole) are increasing many times over, as historically Armenia has had friendly and strategic relations with the countries located on this axis. Therefore, Armenia has a real opportunity to become a bridge. In addition, Armenia has great potential in the field of renewable energy sources. In this context, it is

very important Armenia's actual accession to the project of supplying energy to the EU countries from the South Caucasus via the Black Sea.

Keywords: Energy Security, Mutually Beneficial Cooperation, South Caucasus, North-South International Transport Project, Critical Infrastructures

Армения, с точки зрения обеспечения своей энергетической безопасности, сталкивается со многими вызовами, которые носят как внешний, так и внутренний характер. Эти вызовы усугубились последствиями 44-дневной войны 2020 года и геноцидными действиями Азербайджана в Нагорном Карабахе (Арцахе) в сентябре 2023 года. В то же время, параллельно с российско-украинским, израильско-палестинским и другими конфликтами, происходит перераспределение мирового энергетического и экономического рынка в целом. На самом деле этот процесс не начался гораздо раньше, но стал более заметным с конца 2020 года.

Для преодоления возникших вызовов необходима реализация целевых программ, направленных на повышение энергетической безопасности республики, которые обеспечат долгосрочное и непрерывное стратегическое развитие.

Энергетическая система Армении имеет более чем столетнюю историю, полную достижений. После запуска тепловых электростанций (ТЭС), Армения стала первой полностью электрифицированной республикой в Советском Союзе.

В экономике Республики Армения электроэнергетика является достаточно развитым направлением. Несмотря на практически полное отсутствие собственных ископаемых источников энергии, Армения располагает значительными ресурсами для производства электроэнергии. Армении удастся удовлетворять порядка 30% своих общих потребностей в энергии за счет внутреннего производства: Армянской атомной электростанции (ААЭС), гидроэлектростанций (ГЭС) и других возобновляемых источников энергии.

Армения — единственная страна, эксплуатирующая АЭС на Южном Кавказе. Армения имеет опыт не только эксплуатации

АЭС в регионе, но и успешного ее перезапуска. Сегодня необходимо не только сохранить мощность атомной электростанции, как важного компонента энергетической и национальной безопасности страны, но и сохранить научно-технический кадровый потенциал для эксплуатации атомной станции и обеспечить постепенную смену поколений. Армянские специалисты участвуют также в строительстве новых АЭС, их вводе в эксплуатацию и самой эксплуатации в разных странах.

Производимая электроэнергия в республике полностью удовлетворяет внутренний спрос. Она также экспортируется в соседние страны — Грузию и Иран.

До недавнего времени электроэнергия в Армении вырабатывалась в основном из трех видов источников: атомной, гидро- и тепловых электростанций, из которых около 35-40% вырабатывалось на ААЭС, а остальные 55-60% — почти поровну — на гидро- и тепловых станциях. Доля всех остальных электростанций в энергосистеме была довольно низкой — всего 1%. Однако, за последние годы, особенно с 2021 года, картина существенно изменилась в пользу «зеленой энергетики» благодаря более активной политике, направленной на развитие возобновляемых источников энергии в стране. В частности, по данным Статистического комитета Армении, около 9% электроэнергии, произведенной в Армении в 2023 году, было произведено на СЭС. Для сравнения, в 2022 году этот показатель составлял 2,7% (Рис. 1).¹

Такой показатель в основном обеспечивается за счет снижения доли продукции в ТЭС и ГЭС, а в последнее время — также в ААЭС.

Указанное является одновременно и положительным, и отрицательным явлением. Во многом положительным, поскольку дает возможность больше использовать собственные ресурсы, что очень важно с точки зрения диверсификации энергосистемы Армении. Однако развитие энергосистемы Армении и размещение новых мощностей должно быть целенаправленным и адресным и

¹ См, включая статистические данные: *Программа развития электроэнергетической системы Республики Армения на 2025-2034 гг.*, ЗАО «Оператор электроэнергетической системы», утв. 18.12.2024 г., Ереван 2024.

¹ Статистический комитет Республики Армения, <https://www.armstat.am/ru/>.

не должно происходить за счет системообразующих станций, обеспечивающих стабильность энергосистемы.

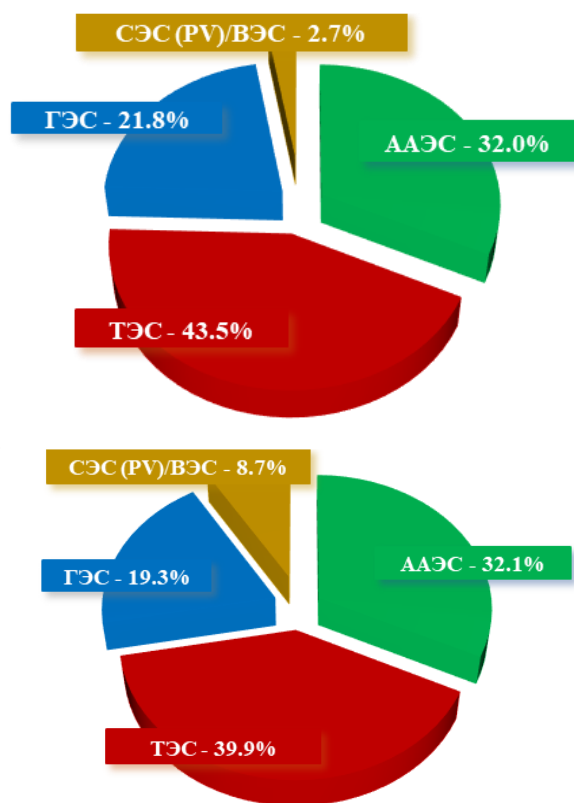


Рис. 1. Доля производства электроэнергии в Армении
(показатели за 2022 и 2023 годы)

Армения обладает большим потенциалом использования солнечной энергии. В этом направлении, среди прочих, Армения также может иметь доминирующее положение в регионе. Ни Грузия, ни Азербайджан не имеют сопоставимого с Арменией потенциала. Кроме того, порядка 13-15% электроэнергии Армении производится на малых ГЭС. Этот показатель является самым высоким по сравнению с другими странами Южного Кавказа (в Грузии он составляет порядка 8-10%, в Азербайджане — 3-5%).

Покупка электроэнергии, произведенной на этих станциях, является обязательной в республике.² По состоянию на 2023 год электроэнергию вырабатывали 188 малых ГЭС общей установленной мощностью порядка 389 МВт³. Большинство проектируемых, строящихся или эксплуатируемых малых ГЭС в Армении являются деривационными станциями на природных водных потоках.

Согласно Стратегической программе развития энергетического сектора Республики Армения^{4,5} к 2040 году мощность солнечных и ветряных электростанций планируется увеличить как минимум до 2000 МВт. В результате доля электроэнергии, произведенной с использованием возобновляемых источников энергии, в конечном потреблении электроэнергии в 2030 году, включая крупные ГЭС, достигнет примерно 50%, а к 2040 году — порядка 60%.

В соответствии с вышеуказанной Стратегической программой продление срока эксплуатации ААЭС до 2036 года является одним из главных приоритетов Правительства Республики Армения, а строительство новой АЭС после окончания этого периода является главной целью. Строительство новой АЭС также важно с точки зрения снижения уровня выбросов парниковых газов. В этом смысле важно отметить, что Европейская комиссия в 2022 году приняла атомную энергетику соответствующей требованиям «Таксономии», то есть она

² Закон Республики Армения «Об энергетике» (21.03.2001, ЗР-148), [Microsoft Word - Armenia 2001 03 07 Закон об энергетике ЗР-148](#) (дата обращения: 10.12.2025).

³ Комиссия по регулированию общественных услуг. Электроэнергия. Лицензированные компании. https://psrc.am/contents/fields/electric_energy/el_energy_licensed_companies (дата обращения: 06.12.2024).

⁴ Стратегическая программа развития энергетического сектора Республики Армения (до 2040 года). Постановление Правительства Республики Армения №48-П от 14 января 2021 г., [Republic of Armenia Energy Sector Development Strategic Program to 2040 | ESCAP Policy Documents Managment](#) (дата обращения: 10.12.2025).

⁵ О внесении изменений и дополнений в постановление Правительства Республики Армения №48-П от 14 января 2021 г. Постановление Правительства Республики Армения №1827-П от 26 октября 2023 г., www.irtek.am/views2/usflinks.aspx?lang=ru-ru (дата обращения: 15.02.2026).

является «экологически устойчивой» для достижения целей таксономического регламента ЕС (Mertenskötter et al. 2024). Была представлена система таксономической маркировки (классификации) ЕС, цель которой — помочь частным инвесторам сориентироваться в направлении устойчивых инвестиций в энергетический сектор.^{6,7}

На политическом и институциональном уровнях Армения участвует в формировании общего энергетического рынка Евразийского экономического союза (ЕАЭС), членом которого она является. Кроме того, в 2017 году Армения подписала Всеобъемлющее и расширенное соглашение о партнерстве с Европейским Союзом (СЕРА), вступившее в силу с 1 марта 2021 года⁸, которое предоставляет возможности для широкого сотрудничества и предусматривает постепенное внедрение в Армении энергетических директив ЕС (в том числе связанных с развитием «зеленой энергетики»). Армения также может практически присоединиться к проекту энергоснабжения стран ЕС с Южного Кавказа через Черное море.

В этом контексте очень важно армяно-грузинское сотрудничество. С момента обретения независимости сотрудничество между Арменией и Грузией постоянно развивалось, а 26 января 2024 года был зафиксирован новый уровень стратегического партнерства. Была подписана декларация об установлении стратегического партнерства между Республикой Армения и Грузией.⁹

⁶ *EU taxonomy: Complementary Climate Delegated Act to accelerate decarbonisation*, https://finance.ec.europa.eu/publications/eu-taxonomy-complementary-climate-delegated-act-accelerate-decarbonisation_en (дата обращения: 06.12.2024).

⁷ *EU taxonomy for sustainable activities*, https://finance.ec.europa.eu/sustainable-finance/tools-and-standards/eu-taxonomy-sustainable-activities_en (06.12.2024).

⁸ *Comprehensive and Enhanced Partnership Agreement Between the European Union and the European Atomic Energy Community and their Member States, of the one part, and the Republic of Armenia, of the other part* (2017), https://www.mfa.am/filemanager/eu/CEPA_ENG_1.pdf (дата обращения: 10.12.2025).

⁹ *Декларация об установлении...*; <https://www.primeminister.am/ru/press-release/item/2024/01/26/Nikol-Pashinyan-Signing-Document/> (дата обращения: 06.12.2024).

Вместе с тем, Армения активно работает над постепенной либерализацией рынка электроэнергии, что, вероятно, откроет новые возможности и создаст благоприятные условия для межгосударственной торговли электроэнергией.

Кроме всего прочего, Армения (совместно с Ираном) как можно скорее должна завершить по разным причинам затянувшееся строительство 3-ей высоковольтной линии Армения-Иран и наконец начать строительство высоковольтной линии Армения-Грузия¹⁰, которые будут способствовать формированию энергетического коридора «Север-Юг» и создадут новые возможности для увеличения экспорта, импорта, транзита или сезонного обмена электроэнергией. Указанные проекты предусмотрены также Стратегической программой развития энергетического сектора республики. Это приведет практической реализации программы по объединению энергосистем России и Ирана. Возможность обмена электроэнергией и объединения энергосистем Иран и Россия рассматривают в течении многих лет. Предварительная договоренность об объединении энергосистем была достигнута еще в 2016 году. Проект важен для электроэнергетики всего региона, поскольку за счет большой территории и разницы в часовых поясах позволяет обеспечивать пиковое потребление за счет перетоков электроэнергии без строительства дополнительной генерации.

Для России такое соединение сейчас позволит подстраховать энергосистему Юга, столкнувшуюся со сбоями в июле и августе 2024 года на фоне аномальной жары. «Интер» РАО по итогам 9 месяцев 2024 года увеличило импорт электроэнергии на 12,7% из-за перетоков из Казахстана, Грузии и Азербайджана, а на период аварийных режимов компания запросила возможность

¹⁰ Правительство Армении на заседании 12.03.2026 одобрило подписание кредитного соглашения с германским банком KfW в рамках проекта «Кавказская сеть электропередачи – NIF» на 120 млн. евро по соединению энергосистем РА и Грузии. Кроме того, было одобрено подписание грантового соглашения с KfW на сумму в 15 млн. евро в рамках проекта «Кавказская сеть электропередачи ЕС – NIF. Фаза II».

поставки электроэнергии из Азербайджана и Грузии в объеме по 300 МВт от каждой страны.¹¹

Обеспечению осуществления указанного проекта может способствовать также реализация Арменией и Ираном положений Соглашения «О сотрудничестве в сфере строительства и эксплуатации гидроэлектростанций на приграничной реке Аракс» (программа строительства Мегринской ГЭС), подписанной в г. Мегри между Правительством Республики Армения и Правительством Исламской Республики Иран 9 марта 2007 года.¹²

Армения также готовится присоединиться к проекту коридора Персидский залив — Черное море.¹³ Участие Армении в проекте «Международный транспортный коридор Север-Юг» рассматривается как одна из важных альтернатив для Ирана, Индии и других стран-участниц коридора. Хотя Армения, по сравнению с другими странами, пока еще редко участвует в международных транспортных проектах, многие исследования свидетельствуют о ее реальных возможностях. Так, например в геостратегическом контексте коридор Грузия-Армения-Иран является жизненно важной геоэкономической и геополитической осью для Индии, России, ЕС и Китая (Grigoryan et al. 2024). Запуск транспортного коридора через Армению позволит Ирану и Индии получить возможность укрепить свои позиции в проекте транспортного коридора и получить короткий путь через республику к портам Черноморского побережья.

Маршрут через Армению может стать экономически выгодным, когда будет завершено строительство автомагистрали «Север-Юг» по территории Армении и перевозчикам будет предоставлена дорога, соответствующая международным стандартам. Существует возможность доставки товаров из Индии в порт Чабахар, оттуда через Иран в Армению (автомобильным

¹¹ Объединение энергосистем, ТЭС Сирик, газовые турбины, <https://neftegaz.ru/news/energy/866773-obedinenie-energосistem-tes-sirik-gazovye-turbiny-v-g-tegeran-proshli-rossiysko-iranskie-peregovory/> (дата обращения: 06.12.2024).

¹² Объявление о строительстве Мегринской ГЭС, <http://www.minenergy.am/ru/article/1675> (дата обращения: 06.12.2024).

¹³ Армения, Индия и Иран обсуждают создание трехстороннего торгового маршрута, <https://news.am/arm/news/855646.html> (дата обращения: 05.12.2024).

или железнодорожным транспортом), затем в Грузию и уже в контейнерах в греческие порты. Другой вариант - доставка в Грузию через контрольно-пропускной пункт Верхний Ларс. Так, доступ к портам Черного моря осуществляется Арменией через территорию Грузии, а доступ к портам Персидского залива обеспечивается через территорию Ирана. Следует отметить, что внутри Армении существует комбинированный железнодорожный транспорт с грузовыми комплексами в городах Ереван и Гюмри.

Таким образом, Армении необходимо построить новые критически важные инфраструктуры, которые, конечно, не ограничиваются только энергетической инфраструктурой. Армения может стать своего рода региональным энергетическим хабом, что, учитывая нынешние реалии скорее всего будет соответствовать интересам стран расположенными по оси «Север-Юг», как естественных союзников.

Одним из важнейших факторов развития национальных экономик является обеспечение логистической безопасности. Укрепление потенциала национальных экономик обусловлено также грамотным подходом к обеспечению энергетической безопасности. Исходя из современных геополитических реалий, необходим новый подход к энергетической повестке дня.

Необходимы соответствующие шаги, которые позволят Армении стать полноценной платформой для взаимовыгодного сотрудничества на всех уровнях энергетического торгового и инвестиционного цикла, уделяя особое внимание переходу к устойчивым и чистым источникам энергии (в том числе, атомной).

Таким образом, принимая во внимание географическое положение Армении, существующие энергетические мощности, большой потенциал для их развития, а также политическую волю к выстраиванию взаимовыгодных и доверительных отношений со всеми заинтересованными сторонами, Армения может сформировать новую культуру сотрудничества, отличающуюся своим качеством и эффективностью, реализуя новые проекты со странами, расположенными в основном на оси «Север-Юг». Следовательно, у Армении есть реальная возможность стать мостом между странами Европы и Азии.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Закон Республики Армения «Об энергетике» (21.03.2001, ЗР-148), [Microsoft Word - Armenia 2001 03 07 Закон об энергетике ЗР-148](#) (дата обращения: 10.12.2025).
- Стратегическая программа развития энергетического сектора Республики Армения (до 2040 года). Постановление Правительства Республики Армения №48-П от 14 января 2021 г., [Republic of Armenia Energy Sector Development Strategic Program to 2040 | ESCAP Policy Documents Managment](#) (дата обращения: 10.12.2025).
- О внесении изменений и дополнений в постановление Правительства Республики Армения №48-П от 14 января 2021 г. Постановление Правительства Республики Армения №1827-П от 26 октября 2023 г., [www.irtek.am/views2/usflinks.aspx?lang=ru-ru](#) (дата обращения: 15.02.2026).
- EU taxonomy: Complementary Climate Delegated Act to accelerate decarbonisation, https://finance.ec.europa.eu/publications/eu-taxonomy-complementary-climate-delegated-act-accelerate-decarbonisation_en (дата обращения: 06.12.2024).
- EU taxonomy for sustainable activities, https://finance.ec.europa.eu/sustainable-finance/tools-and-standards/eu-taxonomy-sustainable-activities_en (06.12.2024).
- Comprehensive and Enhanced Partnership Agreement Between the European Union and the European Atomic Energy Community and their Member States, of the one part, and the Republic of Armenia, of the other part (2017). Available at: https://www.mfa.am/filemanager/eu/CEPA_ENG_1.pdf (10.12.2025).
- Grigoryan K./Khachikyan S./Avetisyan A./Egnatosyan S. (2024), “International North-South Transport Corridor: New Economic and Trade Opportunities for India and Armenia”, *E3S Web of Conferences* 549, 06002 (2024), <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202454906002> (дата обращения: 10.12.2024).
- Mertenskötter P./Jack W./Molyneux C./Reilly Th. (2022), “Gas and Nuclear Activities in the EU Taxonomy Regulation: Under

What Conditions Does the Commission Deem Them Environmentally Sustainable?”, *European Energy and Climate Policy, Nuclear, Oil and Gas Policy*, <https://www.insideenergyandenvironment.com/2022/02/gas-and-nuclear-activities-in-the-eu-taxonomy-regulation-under-what-conditions-does-the-commission-deem-them-environmentally-sustainable/> (дата обращения: 06.12.2024).

DOI: 10.24412/cl-37214-2026-11-155-162

К ВОПРОСУ ОБ ЭТАПАХ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ТУРЕЦКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (КРАТКИЙ ОБЗОР)

Шушаник Айвазян

Институт востоковедения,
Российско-Армянский университет, Ереван
ORCID: 0009-0002-2757-7267
shushanik.ayvazyan@rau.am

Аннотация

В статье представлены основные этапы формирования турецкой национальной идентичности в контексте процессов этностроения конца XIX-начала XXI века. Основываясь на таких параметрах, как тюркское историческое наследие, формирование нарратива об огузском происхождении, принципы кемалистского национального проекта, а также на современных трансформациях в понимании турецкой идентичности, данный обзор рассматривает национальную идентичность не только как отражение исторического опыта, но и как результат целенаправленных интеллектуальных и политических усилий, посредством которых формируются представления о прошлом, настоящем и будущем национального сообщества.

Ключевые слова: Турция, этностроение, туркизм, Зия Гёкальп, историческая память, национализм, тюркское наследие

ON THE STAGES OF THE FORMATION OF MODERN TURKISH NATIONAL IDENTITY (A BRIEF OVERVIEW)

Shushanik Ayvazian

Institute of Oriental Studies,
Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

The article outlines the principal stages in the formation of Turkish national identity in the context of nation-building processes from the late nineteenth to the early twenty-first century. Focusing on such key factors as references to the Turkic historical heritage, the development of the Oghuz origin narrative as a significant element of national discourse, the principles of the Kemalist national project, as well as on contemporary transformations in the understanding of Turkish identity, this overview approaches national identity not merely as a reflection of historical experience but also as the outcome of deliberate intellectual and political efforts through which perceptions of the national community's past, present, and future are constructed.

Keywords: Turkey, Nation-Building, Turkism, Ziya Gökalp, Kemalism, Historical Memory, Nationalism, Turkic Heritage, National Narrative.

Формирование турецкой национальной идентичности представляет собой сложный исторический процесс, связанный с трансформацией политических, культурных и социальных представлений о коллективной принадлежности. Переход от османской модели имперской идентичности к модели национального государства сопровождался переосмыслением прошлого, созданием новых исторических символов и формированием единого национального нарратива.

В современной гуманитарной науке нация рассматривается не только как объективная историческая общность, но и как результат социальных и политических процессов. Бенедикт Андерсон определяет нацию как «воображаемое политическое сообщество», подчёркивая роль общих представлений о прошлом, внедрения символов, мифологии и исторических, мифических образов в создании чувства принадлежности (Anderson 1983: 6).

В этом контексте турецкий национальный проект является примером целенаправленного конструирования идентичности, в котором историческая память, язык и представления о происхождении народа стали важнейшими инструментами формирования национального сознания.

Османская империя на протяжении веков являлась многоэтническим и многоконфессиональным государством, где

принадлежность общества к государству определялась политико-религиозной системой. На протяжении большей части существования Османской империи люди идентифицировали себя прежде всего через религиозную принадлежность, региональную общность и подданство османскому султану. Термин «турок» долгое время имел ограниченное социальное и культурное значение и не являлся основой имперской идентичности (Karpat 2001: 328-352, Findley 2004: 167-177).

Если говорить о мифологии и символах Османской империи, то это была, прежде всего, имперская, а не национальная символика. Её основу составляли исламская легитимность султанской власти, идея всемирной империи, культ династии Османов и символика халифата, а наиважнейшими материальными символами были полумесяц и звезда — символы Ислама, тугра — каллиграфическая подпись султана и т.д. (İnalçık 1973, 65-95, 97-122).

Генеалогия Османов и ряда тюркоязычных племён, представленная в рукописях «Огуз-наме», восходила к коранической и библейской традиции происхождения народов (Кононов 1958: 42-43). Для средневекового политического сознания происхождение власти должно было иметь сакральное обоснование и быть встроенным в религиозную картину мира. Но важно понимать, что подобные генеалогические конструкции отражали прежде всего представления элит, а не реальную этническую самоидентификацию широких масс населения.

Однако во второй половине XIX века под влиянием европейских национальных движений и кризиса имперской системы среди османской интеллектуальной элиты начали распространяться идеи национального единства.

Конец XIX-начало XX в. стали периодом поиска новой формы политической и культурной самоидентификации. На протяжении почти столетия появились идеологии османизма, панисламизма, пантюркизма. И хотя эти идеологии в момент их формирования противоречили друг другу, но в итоге все они оставили глубокий след в формировании современной турецкой национальной идентичности. Если сравнивать османизм, панисламизм и пантюркизм, то можно сказать, что именно османизм мог бы выступать наиболее органичной моделью для

многоэтничного населения Османской империи. В итоге, панисламизм не смог интегрировать немусульманские меньшинства, а пантюркизм постепенно превратился в радикальную, расистскую идеологию. Османизм, напротив, позволял представителям различных национальных и религиозных групп участвовать в политической жизни империи. Например, мы видим деятельность армянских партий, которые, несмотря на внутренние разногласия, сумели консолидировать армянскую общину, сохранявшую не только религиозную, но и выраженную этническую идентичность. Для части турецких идеологов того времени это воспринималось как серьёзная угроза для империи. В дальнейшем страх перед распадом государства и ростом национальных движений привёл к радикализации политики младотурок и реализации Геноцида в начале XX века.

Британский социолог Э.Смит пишет, современные нации не возникают «с нуля». Они строятся на основе более ранних этнических общностей и связанных с ними мифов, символов, коллективной памяти, исторических героев и сакральных территорий. Смит называет это «этническим ядром» (*ethnie*), вокруг которого формируется современная нация. Национальные сообщества часто обращаются к мифам происхождения, историческим символам и культурным традициям для создания чувства общей судьбы и коллективной принадлежности (Smith 1986: 21–25). Именно по этому принципу интеллектуалы нового поколения Османской Империи начала XX века стремились создать концепцию нации, основанную на языке, культуре и исторической памяти. Одним из наиболее влиятельных представителей этого направления стал Зия Гёкальп (1876–1924), чьи идеи оказали значительное влияние на формирование идеологии турецкого национализма. В работе «*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*» он стремился соединить три направления развития турецкого общества: национальную культурную идентичность, исламское наследие и модернизацию по европейскому образцу (Gökalp: 1918). Значение идей Гёкальпа заключалось в том, что он предложил интеллектуальную основу для перехода от имперского понимания принадлежности к национальному. Его взгляды оказали влияние как на

позднеосманских реформаторов, так и на идеологию Турецкой Республики.

Таким образом, формирование турецкой национальной идентичности происходило не как естественное продолжение османской традиции, а как процесс переосмысления и систематизации различных элементов прошлого, которые могли служить основой нового национального проекта.

Одним из важнейших элементов формирования турецкой национальной идентичности стало обращение к тюркскому историческому наследию, прежде всего, к огузской традиции. В процессе национального строительства исторические представления о происхождении народа приобрели особое значение, поскольку позволяли создать образ непрерывной связи между древними тюркскими сообществами, государствами Центральной Азии, сельджукским периодом и Османской империей. Важную роль в данном процессе сыграли средневековые эпические и исторические произведения, среди которых особое место занимает эпос «Огуз Наме». Этот памятник огузской литературы стал одним из символических источников представлений о героическом прошлом, воинской культуре, социальных ценностях и коллективной памяти тюркских народов. В турецком случае обращение к огузскому наследию позволило сформировать представление о глубокой исторической преемственности турецкого народа.

Следующий этап конструирования турецкой национальной идентичности связан с именем Мустафы Кемаля Ататюрка и национально-освободительным движением. После создания Турецкой республики в 1923 году руководство страны рассматривало формирование общего культурного пространства как необходимое условие модернизации государства. Язык стал одним из главных символов национального единства. Языковая реформа 1928 года, связанная с переходом от арабской графики к латинскому алфавиту, стала важным этапом создания новой культурной модели. Она была направлена не только на повышение грамотности населения, но и на формирование нового республиканского сознания. Создание национальной исторической концепции и развитие государственных институтов культуры способствовали закреплению определённого представления о

прошлом. Если ранее Центральная Азия рассматривалась как прародина тюркоязычных народов, то в республиканский период предпринимались попытки связать происхождение турок с древними цивилизациями Малой Азии и Ближнего Востока. В 1930-е годы появились псевдонаучные теории, пытавшиеся доказать генетическую и культурную связь турок с шумерами, хеттами и другими древними народами региона (Hatiboglu 1981; Seferoğlu 1986; Эрзен 1983; Özbek 1998; Guneri 2010). Некоторые турецкие интеллектуалы даже предлагали называть новую нацию не «турками», а «анатолийцами» (Tachau 1963: 165-176). Поиск новой идентичности во времена Ататюрка и Исмета Инёню сопровождался политикой национальной унификации. Особенно остро это проявилось в курдском вопросе. Турецкое государство стремилось создать единую политическую нацию, однако политика ассимиляции по отношению к курдам не дала ожидаемых результатов и стала одной из ключевых проблем современной Турции.

В 30-40-е годы XX века в Турции происходит радикализация национализма. Идеологами ультранационалистического тюркизма становятся Алпарслан Тюркеш и Нихаль Атсыз, а их идеи становятся идеологической базой Партии националистического движения (Erken 2014). Бозкурт—образ волка, присутствующий в тюркском фольклоре и эпосе «Огуз-наме», отождествляется с мифической прародительницей рода Ашина, возникшего в V веке н.э. в Центральной Азии. В данный период образ волка, отражающий идеи лидерства и защиты, занял серьезную нишу в консолидации особенно молодежи Турции, которые и как носители этих идей, составили ядро (ethnie) турецкой нации. Хотя официальная кемалистская Турция периодически ограничивала радикальный тюркизм, впоследствии он занял важное место в современной турецкой политической культуре (Айвазян 2025).

Таким образом, язык, образование и историческая политика стали важнейшими механизмами формирования единого национального пространства.

В XXI веке турецкая национальная идентичность продолжает развиваться под воздействием различных политических, культурных и геополитических факторов.

Современный национальный дискурс Турции представляет собой сочетание кемалистского наследия, обращения к османскому прошлому, и усиления интереса к тюркскому миру.

Собственно фактор тюркского мира приобрёл особое значение после распада Советского Союза. Независимость тюркоязычных государств Центральной Азии и Кавказа усилила интерес к идеям культурного и исторического единства тюркских народов. При этом современный тюркский дискурс в Турции включает как культурное сотрудничество, так и элементы символической политики.¹

Таким образом, современное этностроение в Турции представляет собой не завершённый процесс, а постоянно изменяющуюся систему, в которой различные исторические пласты получают новое политическое и культурное значение.

Исторические нарративы о происхождении и развитии турецкого народа стали важным инструментом формирования национального самосознания. При этом данные нарративы необходимо рассматривать не только как отражение прошлого, но и как результат его интерпретации в рамках определённых политических и культурных условий.

Современная Турция демонстрирует сочетание различных идентификационных моделей: республиканской, тюркской и исламской. Их взаимодействие отражает продолжающийся процесс формирования национальной идентичности, в котором прошлое используется для осмысления настоящего и определения будущих стратегий развития государства.

Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Государственного комитета по науке Республики Армения.

¹ Nakhchivan Agreement on the Establishment of the Cooperation Council of Turkic Speaking States, Organistaion of Turkic States, Nakhchivan, 3 October 2009, <https://turkicstates.org/en>, <https://turkicstates.org/u/d/basic-documents/nakhchivan-agreement-on-the-establishment-of-the-copperation-council-of-turkic-speaking-states-1-en.pdf> (дата обращения: 25.04.2026); Turkic World Vision – 2040, Organisation of Turkic States, Istanbul, 2021, turkic-world-vision-2040-2396-97.pdf (дата обращения: 20.05.2026).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Айвазян, Ш. (2025), «От универсального к частному: символ волка в этногенетических легендах Турции», *Caucaso-Caspica*, X: 109-120.
- Кононов, А.Н. (1958), *Родословная туркмен, сочинение Абу-л-Гази хана хивинского*, Москва-Ленинград.
- Эрзен, А. (1983), *Восточная Анатолия и урарты*, пред. и пер. А. Косян, Серия «Арменоведение за рубежом», № 10 (64), Ереван.
- Tachau, F. (1963), "The Search for National Identity among the Turks", *Die Welt des Islams Series*, 8.3: 165-176.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.
- Smith, A.D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.
- Karpat, K.H. (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York.
- Findley, C.V. (2004), *The Turks in World History*. New York.
- Erken, A. (2014), "Ideological Construction of the Politics of Nationalism in Turkey: The Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), 1965–1980", *Nationalism and Ethnic Politics*, 20(2): 200-220.
- Gökalp, Z. (1918), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul.
- İnalcık, H. (1973), *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600*, London.
- Hatiboğlu, V. (1981), *Türk tarihinin başlangıcı*, Ankara.
- Seferoğlu, Ş.K./Müderisoğlu A. (1986), *Türk devletleri tarihi*, Ankara.
- Özbek, M. (1998), *Cumhuriyetle Başlayan Antropoloji*, Ankara.

СОДЕРЖАНИЕ TABLE OF CONTENT

ИСТОРИЯ

Вардан Папикян. ИСТОРИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ АРМЕНИИ И КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ В ИСТОРИОГРАФИИ И ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ НА ЮЖНОМ КАВКАЗЕ. [Vardan Papikyan. The Historical Borders of Armenia and Caucasian Albania in Historiography and the Politics of Memory in the South Caucasus.] -- 5

Ваэ Аветисян. ПРЕДПОСЫЛКИ СОЗДАНИЯ АРМЯНСКИХ КНЯЖЕСТВ В ПРИЕВФРАТСКОМ РЕГИОНЕ И КИЛИКИИ В XI В. [Vahe Avetisyan. Preconditions for the Emergence of the Armenian Principalities in the Upper Euphrates Region and Cilicia in the XI Century.] ----- 31

ЯЗЫК

Гарник Асатрян. ЮЖНОКАСПИЙСКИЕ ДИАЛЕКТЫ И ТАЛЫШСКИЙ ЯЗЫК (ОБЩИЙ ОБЗОР). [Garnik Asatryan. South Caspian Dialects and the Talyshi Language (General Overview).] --- 45

РЕЛИГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

Заурбек Дзутев. К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ОСЕТИНСКОГО МОЛИТВЕННОГО ОБРЯДА КУЫВД. [Zaurbek Dzutsev. On the Genesis of the Ossetian Prayer-Rite Kuyvd.] ----- 57

Татьяна Янгайкина, Елена Шуваева, Виктория Аракелова. К ВОПРОСУ ОБ АРМЯНАХ-МОЛОКАНАХ. [Tatyana Yangaykina, Elena Shuvaeva, Victoria Arakelova. On Molokan Armenians.] ----- 77

Ален Айрапетянц. ДЕТИ КАК “ОБРАТНЫЕ ПСИХОПОМПЫ”: К ЗАГАДОЧНОМУ ЭПИЗОДУ НАРТОВСКОГО ЭПОСА [Alen Hayrapetiants. Children as “Reverse Psychopomps”: On a Mysterious Episode in the Nart Epic.] ----- 93

Сабина Мурадян. ЯЗЫЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ И В ФОЛЬКЛОРЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ГАГАУЗОВ. [Sabina Muradyan. Pagan Elements in the Everyday Culture and Folklore of Orthodox Gagauz.] ----- 101

Сергей Баринян. АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЛЕЗГИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ (НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛОВ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ). [Sergey Barinyan. Current Issues of the Lezgin Identity in Azerbaijan Republic (Based on Social Media Materials).] ----- 113

ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА

Антон Евстратов. ИДЕОЛОГИЯ ИСЛАМСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В ИРАНЕ И ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ: ОБЩИЕ ТЕНДЕНЦИИ, ВЗАИМОВЛИЯНИЕ, ОСОБЕННОСТИ. [Anton Evstratov. The Ideology of the Islamic Revolution in Iran and Liberation Theology: Common Trends, Mutual Influences, and Distinctive Features.] ----- 129

Артур Аветисян. ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ АРМЕНИИ И СТРАНЫ РЕГИОНА. [Artur Avetisyan. Energy Security of Armenia and the Countries of the Region.] ----- 143

Шушаник Айвазян. К ВОПРОСУ ОБ ЭТАПАХ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ТУРЕЦКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ. [Shushanik Ayvazyan. On the Stages of Formation of Modern Turkish National Identity.] ----- 155

СОДЕРЖАНИЕ -----163



ISBN 978-9939-67-420-9

