

CAUCASO-CASPICA

Труды Института автохтонных народов
Кавказско-Каспийского региона

Выпуск I

Под редакцией
ГАРНИКА АСАТРЯНА

Российско-Армянский (Славянский) государственный университет
Ереван 2016

УДК 93/94:32.001:39:81

ББК 63.3+66.0+63.5+81

Т782

Издание утверждено к печати
Редакционно-издательским советом Российско-Армянского (Славянского)
государственного университета, Ереван

Т782

Caucaso-Caspica: Труды Института автохтонных народов
Кавказско-Каспийского региона, Выпуск I /под редакцией
Гарника Асатряна.– Ер.: Изд-во РАУ, 2016. –340 ст.

Caucaso-Caspica-I – первый выпуск международной рецензируемой Серии, включающий академические статьи по вопросам истории, культуры, языков, религии, мифологии, этнографии и фольклора народов Кавказско-Каспийского региона. Сборник включает также политологические работы аналитического характера, отражающие актуальные проблемы политики в регионе. В издании представлены работы на русском языке - с аннотациями на английском и русском - ученых из Армении, Грузии, России и Ирана.

УДК 93/94:32.001:39:81

ББК 63.3+66.0+63.5+81

ISBN 978-9939-67-157-4

CAUCASO-CASPICA

Research Papers from the Institute of the Autochthonous
Peoples of the Caucasian-Caspian Region

Volume I

Edited by

GARNIK ASATRIAN

Russian-Armenian (Slavonic) State University
Yerevan 2016

Ученый секретарь

Виктория Аракелова

Ответственные за выпуск

Ваге Бояджян, Самвел Маркарян, Гагик Саргсян, Анна Габриелян,
Гоар Акопян, Амир Зейгами

CAUCASO-CASPICA – ФЕНОМЕН ПОГРАНИЧЬЯ

Идея русскоязычной Серии по проблемам Кавказско-Каспийского региона занимала меня давно. Два десятилетия издания преимущественно англоязычного международного журнала *Iran and the Caucasus* (Brill: Leiden-Boston), объединяющего широкий академический сектор по проблематике региона, лишь утвердили меня – и как редактора, и как исследователя – в необходимости реализации этой идеи.

Iran and the Caucasus, отметивший в этом году свое 20-летие, помимо прочего, последовательно вводит в научный оборот и представляет международной аудитории на западноевропейских языках множество работ ученых некогда единого, постсоветского пространства. Но это — лишь мизерная часть потенциала в данной области, существующего за пределами западного академического мира. Именно это и послужило основным мотивом создания русскоязычной серии, в конечном итоге реализованной в формате нынешнего издания — *Caucaso-Caspica*.

Очевидно, что на сегодня английский остается главным языком науки вообще и востоковедения в частности. За последние десятилетия существенно сдали позиции даже такие базовые языки ориенталистики, как немецкий и французский. Не могу не отметить, правда, титанические усилия итальянских ученых, вот уже несколько десятилетий старающихся придать международный статус итальянскому языку в науке о Востоке и издавших за это время множество фундаментальных работ на родном языке. Однако зачастую эти работы позже переиздаются на английском, так что приходится констатировать, что последствия глобализации, в частности языковая универсализация, увы, сказываются и на гуманитарном научном пространстве, которому эти явления никогда свойственны не были. Именно поэтому не приветствовать начинание итальянских коллег я не могу. Ведь это – и дань собственной, аутентичной ориенталистической традиции, и, если угодно, форма промотирования очень сильной современной итальянской востоковедческой школы, придающая ей своеобразный лоск.

Русская ориенталистика имеет почти двухсотлетнюю традицию, и сегодня, оставаясь, как и прежде, расширенной до границ русского мира – по крайней мере научной его ипостаси, – вбирает в себя огромное пространство, выходящее далеко за пределы собственно России. Работы пишущих на русском языке востоковедов – фундаментальны и актуальны, как показывает в том числе и опыт публикующего их на западноевропейских языках *Iran and the Caucasus*. С другой стороны, это заметно и по возросшему интересу к русскому языку молодого поколения востоковедов из разных стран.

Как бы то ни было, я очень надеюсь, что новая Серия, помимо своей основной задачи – издания трудов по кавказско-каспийской тематике и инициирования

широкой академической дискуссии по проблемам региона – послужит актуализации русского языка в современной ориенталистике и станет закономерным шагом сближения востоковедов, во многом вышедших из общей традиции, но в силу исторических перипетий утративших десятилетиями наработанные связи.

Настоящий, первый том нашей Серии включает почти три десятка статей авторов из Российской Федерации, в частности Дагестана, из Армении, Ирана и Грузии. Мы, конечно же, рассчитываем на расширение географии и авторов, и тематики в последующих выпусках, делая акцент на том, что *Caucaso-Caspica*, безусловно, сфокусирована на Кавказско-Каспийском регионе, но отнюдь не ограничена им.

Особая контактная зона сменявших друг друга на протяжении тысячелетий цивилизационных пространств и порожденных ими культурных миров не может быть замкнута в себе ни естественными преградами – Каспием или Кавказским хребтом, ни историческими процессами, какими бы локальными они ни казались на первый взгляд. Ни одна из составляющих этих культурных миров, выходящих и выходящих за пределы своих административных границ, не может быть проанализирована вне контекста пограничья.

Прекрасно иллюстрируют это слова Михаила Бахтина: “Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее; систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает”.

Я думаю, и сама *Caucaso-Caspica* – феномен пограничья, результат его неотъемлемого качества порождать культурные акты и придавать им нужную огранку.

Гарник Асапрян
20 декабря 2016г.
Ереван

СООБЩЕНИЕ ХОРЕНАЦИ О ПОХОДЕ ХАЗИР И БАСИЛ В 216 г.
И ЭТНОКАРТА СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ПРИКАСПИЯ
В ПОЗДНЕСАРМАТСКИЙ ПЕРИОД

Муртазали Гаджиев

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

The article focuses on the analysis of Movses Khorenac'i's information on the invasion of the Khazirs and Basils to Armenia in 216 A.D. The data serve as basis for the reconstruction of the ethnic map of the Caspian North-West Coast in the late Sarmatian period.

В статье анализируются сведения Мовсеса Хоренаци (II.65) о вторжении хазир и басил во главе с Внасепом Сурхапом (Vnasep Surhap) через ворота Чора (арм. *durn Ćoray*, т.е. Дербентский проход) в Армению в 216 г. На основе сведений письменных источников и данных археологии автор реконструирует этническую карту Северо-Западного Прикаспия позднего сарматского периода и приходит к выводу, что под Хазирами и Басилами следует понимать ираноязычных кочевников региона – носителей традиций средней сарматской культуры и традиций ранней Аланской культуры.

Keywords

Armenia, Khazirs, Basils, Caspian North-West Coast, Ethnic Map
Армения, хазир, басылы, Северо-Западный Прикаспий, этническая карта

В начале III в. военно-политическое объединение кочевников Северо-Западного Прикаспия и горцев Северо-Восточного Кавказа организовало крупное вторжение в Закавказье, в Армению. Об этом событии повествует Мовсес Хоренаци (V в.), датируя его последним годом правления армянского царя Валарша (ок. 197-216) и первым годом царствования сменившего его Хосрова, т.е. около 216 г. Ссылаясь на сирийского историка Бардесана (Бар Дейсан) из Эдессы, он рассказывает, что в конце правления армянского царя Валарша «орды объединившихся горцев, а именно хазир и басылы во главе со своим царем, неким Внасепом Сурхапом», пройдя через ворота Чора (арм. *durn Ćoray*, т.е. Дербентский проход – М.Г.) и переправившись через реку Куру, вторглись в Армению. Валарш сумел организовать отпор, преследовал их за ворота Чора, и в решающей битве погиб «от руки искусных лучников». Его сын Хосров, занявший трон «на третьем году персидского царя Артабана» (т.е. парфянского царя Артабана V, правившего ок. 213-224 гг. – М.Г.), с целью отмщения за смерть отца, совершает карательный поход, перейдя «великую гору», поражает «эти могучие племена», берет большое количество заложников и устанавливает там колонну с победной надписью на греческом языке (Хоренаци 1990, II: 65).

Эта информация Хоренаци (со ссылкой на Бардесана) ставит перед исследователями ряд важных вопросов, на которые пока трудно найти однозначный ответ. Но, прежде всего, следует отметить правдивость этого сообщения, ибо, во-первых, у нас нет поводов не доверять Мовсесу Хоренаци, который однозначно говорит о заимствовании им этих сведений из «Истории» Бардесана (Хоренаци 1990: 66), и, во-вторых, сам Бардесан (154-222), известный гностик (о нем см.: Райт 1902; Drijvers 1965; 1966; Пигулевская 1959: 90; Семенов 2006), вероятно, являлся очевидцем этих событий, а его сведения, как отмечала Н.В. Пигулевская, заслуживают особого доверия (Пигулевская 1956: 185-186). По словам Хоренаци, Бардесан «не искажал исторических фактов, ибо был человек с мощным словом» (Хоренаци 1990, II: 66).

Опираясь на данные Евсевия и Епифания можно полагать, что в 215 г., когда Каракалла занял Эдессу и включил Эдесское княжество в состав Римской империи, Бардесан покинул родной город и, вероятнее всего, укрылся в соседней Армении, союзнице Эдессы (Drijvers 1966: 208, 218). Хоренаци сообщает о его прибытии в Армению (правда, с миссионерской деятельностью), в крепость Ани, где он занялся написанием своей «Истории» (Хоренаци 1990, II: 66). И, таким образом, можно думать, что Бардесан был свидетелем набега хазиров и базилов на Армению в 216 г. и последовавших за этим событий – вплоть до ответного победного похода армянского царя Хосрова I на Восточный Кавказ, который, очевидно, имел место уже в следующем 217 г. (Семенов 2006: 15).

Данные Хоренаци о нападении «северян» на Армению в 216 г. не подвергаются сомнению. Но отметим, что М.И. Артамонов без достаточных оснований датировал это событие временем между 193-213 гг. или 198 г. (Артамонов 1962: 115, 131), тогда как у Хоренаци (и Бардесана) имеется относительно надежная хронологическая привязка к правлению парфянского царя Артабана V, хотя и здесь имеются некоторые расхождения среди специалистов в дате его восшествия на престол. Исследователи (М.И. Артамонов, Ю.Р. Джафаров, М.Г. Магомедов и др.) традиционно видят в базилах и хазирах соответственно родственные тюркские кочевые племена берсилов/барсилов, которых многие генетически связывают с гунно-булгарским кругом,¹ и хазар, а в сообщении Хоренаци – первую письменную фиксацию этих племен в источниках (Джафаров 1985: 16-18).

Одни исследователи (М.И. Артамонов, А.В. Гадло и др.) считали, что упоминание в этом пассаже хазиров/хазар и базилов/барсил указывает на свойственный средневековым авторам анахронизм, другие же (Ю.Р. Джафаров, М.Г. Магомедов и др.) – видели в этом сообщении свидетельство присутствия тюркоязычных кочев-

¹ П. Голийски в своем переводе некорректно вместо *басилы* пишет *булгары*; см. Голийски 2006.

ников (в том числе и гуннов) в Северо-Западном Прикаспии уже к этому времени. А.В. Гадло, хотя и оценивал известие Хоренаци об этническом составе участников вторжения 216 г., как анахронизм, тем не менее, полагал, что басилы/барсилы представляли собой ираноязычный этнический массив, подвергшийся в дальнейшем тюркизации (Гадло 1979: 61, 68). По мнению же С.А. Яценко, в объединенной группировке кочевников, фигурирующих под этнонимами хазеры и басилы, «наиболее вероятно видеть двух соседей – «массагетов»-маскутов и аланскую группировку из Калмыцких степей – «аланов» на карте Равеннского анонима» (Яценко 1998а: 87-88).

Ссылка Хоренаци (V в.) на авторитетного Бардесана Эдесского, писавшего в начале III в. «по свежим следам», позволяет расценивать этнический состав этого вторжения как реальный и в определенной степени конкретнее представить этнокарту Северо-Западного Прикаспия. Добавлю, что Хоренаци, как он сам сообщает (Хоренаци II:10; III: 62), работал непосредственно в архиве Эдессы, где знакомился с древними манускриптами и документами для написания своей «Истории Армении».

Принимая во внимание археологические факты, свидетельствующие о новой волне кочевников в волго-донские степи в середине II в. н.э., а также появление, начиная с III в. н.э., кочевнических памятников в Терско-Сулакском междуречье (Абрамова, Красильников, Пятых 2000; 2001; 2004), можно было бы предполагать, что в этом продвижении участвовали различные гунно-тюркские племена, что в свидетельстве Хоренаци (и Бардесана) отразилось действительное появление на Северо-Восточном Кавказе тюркоязычных базилов и хазиров. Но речь идет однозначно о миграции ираноязычных кочевников (Шелов 1972: 249; 1974: 52; 1974а: 80-93; 1978; Яценко 1998б: 54-55; Безуглов 2001; Мошкова, Малашев, Болелов 2007: 124, 128), и многочисленные погребальные памятники Северо-Западного Прикаспия, соответствующие времени фиксации этих племен на данной территории, указывают на сармато-аланскую этнокультурную принадлежность населения, оставившего эти могильники, что, в свою очередь, ставит под сомнение взгляд исследователей на тюркскую атрибуцию базилов и хазир, фигурирующих у Хоренаци. И существующие две версии этнической принадлежности базилов/барсилы – ираноязычная (сармато-аланская) и тюркоязычная (гунно-булгарская) – можно расценивать как отражающие происходивший в раннем средневековье процесс тюркизации ираноязычного массива (Гадло 1979: 61, 68).

На сармато-аланскую дефиницию племен, скрывающихся под этнонимами базилы и хазеры, может указывать имя их правителя – Внасеп Сурхап. Первая часть имени – *Внасеп* в армянской передаче (с характерным стяжением гласного в первом

слоге; ср.: арм. Wndoy – ср.-перс. Wīndōē/Wīndōy; арм. Wndat – ср.-перс. Windāt) является закономерной формой персидского имени Wināsp (Justi 1963: 368), возможно, восходящее к *Vanasp «Победоконный» (Абаев 1979: 307). Вторая часть – *Сурхал* – представляет распространенное иранское имя (перс. *сурхаб* ‘рубин’; досл. ‘красная вода’) [Такое имя носили, в частности, испахбады Табаристана-Мазандарана Сурхаб I (688-717) и Сурхаб II (755-772), командовавший войском дайламитов и джурзанцев в 922-923 г. Сурхаб ибн Вахсудан ад-Дайлами (Ибн ал-Асир 2005: 97); ср. также: имя Σόρχακος в Танаисе (Абаев 1979: 304), оформленное суффиксом *-ak*; см. также: Justi 1963: 312-313].

Приведенный отрывок – единственный в сочинении Хоренаци с упоминанием хазиров; базилы же фигурируют у него еще в двух пассажах. Согласно армянскому историку, век спустя армянский царь Трдат III (ок.299-330) около 317 г. разбил «северян» во главе с царем базилов, которые предприняли вторжение с территории Прикаспийского Дагестана («страна хонов/гуннов» V в.) по договоренности с шаханшахом Шапуром II (309-379) (Хоренаци 1990, II: 84-85). Немного позднее, в 330-х гг., с «неким храбрым воителем, пришедшим из (страны) базилов» в Армению, в правление царя Хосрова II (ок. 330-338), породнился армянский, но аланского (!) происхождения, нахарарский (княжеский) род Аравелеанов – родственников царицы Сатиник (Хоренаци 1990, II: 58). То есть, по Хоренаци, несмотря на краткость имеющихся известий, базилы, обитавшие в Северо-Западном Прикаспии, в нач. III и в нач. IV в. предстают важной военно-политической силой на кавказской арене, каковой тогда выступали различные сармато-аланские военно-политические группировки.

Для определения этнокультурной принадлежности базилов и хазиров Хоренаци весьма важны сведения других нарративных источников. По данным Михаила Сирийца (XII в.), сведения которого восходят к «Церковной истории» Иоанна Эфесского (VI в.), «земля алан называется Барсалия» (*l-atrā d-Alān, d-metqrē Barsaliyā*) (Chabot 1963: 391-392; Marquart 1903: 484-485; Altheim, Stiehl 1958: 110; Алемань 2003: 505). Это позволяет говорить о базилах/барсилах/берсилах как о племени сармато-аланского круга. В контексте этой информации известие Хоренаци о совместном походе базилов/берсилов и хазиров/хазар представляется не случайным: согласно Феофану (VIII в.), хазары – народ, вышедший из Берсилии (Чичуров 1980: 37, 61), т.е. из «земли алан». Локализация же базилов и хазиров Хоренаци к северу от ворот Чора (Дербентский проход), т.е. в приморской зоне Северо-Восточного Кавказа (а учитывая археологические материалы, к северу от р. Сулак), соответствует местоположению страны Барсалии/Берсилии, помещаемой исследователями в Северо-Западном Прикаспии (Артамонов 1962: 130; Гадло 1979:

65-68; Golden 1980: 143-147; Магомедов 1994: 24-29). Собственно хазирьы и басылы Мовсеса Хоренаци в свете этнокультурной принадлежности курганных некрополей северо-западного Прикаспия III-IV вв. предстают как племена сармато-аланской этнокультурной общности. Вместе с тем, обращает внимание, что, по крайней мере, в пяти независимых источниках – у вышеприведенных Хоренаци и Феофана, а также в «Армянской географии» (Патканов 1883: 29), в Терхинской (и Тэсинской) надписях (Кляшторный 2005: 261-262; 2005а: 111-113) и у ал-Калби (Артамонов 1962:132) басылы/берсылы и хазирьы/хазары следуют в тандеме, в чем может просматриваться их этнокультурная близость и взаимосвязь (Артамонов 1962: 132; Кляшторный 2005: 264).

Выше было обращено внимание, что С.А. Яценко счел возможным сопоставить хазирьов и басылов Хоренаци соответственно с «массагетами»-маскутами и аланами Калмыцких степей (Яценко 1998: 87-88). Эта точка зрения нуждается в некоторой коррекции. Локализуя хазирьов и басылов III-IV вв. в Северо-Западном Прикаспии, с ними можно сопоставлять многочисленные курганные могильники позднесарматского времени, расположенные в низовьях междуречья Терека и Сулака, среди которых исследовано, в частности, около трехсот курганов в зоне Львовских хуторов. Это некрополи Львовский Первый – 2, Львовский Первый – 4 и группа погребений могильника Львовский Шестой, включающие захоронения в грунтовых ямах, подбоях и катакомбах (типа IV и реже типа I) (Абрамова, Красильников, Пятых 2000; 2001; 2004). Эти памятники фиксируют продвижение в Терско-Сулакское междуречье сарматской группировки из Калмыцких степей и, очевидно, носителей катакомбного обряда погребения из Центрального Предкавказья (Абрамова 1993: 185-188, 200; Мошкова, Малашев, 1999: 200; Абрамова 2007: 86-87; Малашев 2008: 157-162).

Исследователи уже обращали внимание на то, что для Львовских могильников, хронологически относящихся к позднесарматской стадии, характерны признаки, присущие для памятников Волго-Донского междуречья предшествующего среднесарматского времени (Гаджиев 1997:78; Малашев 2008: 157-158). Вместе с тем, среди Львовских могильников в достаточной степени представлены и катакомбы типа I (Т-образные): на Львовском Первом – 2 могильнике среди 95 погребений присутствовало 10 таких катакомб (из 29 катакомб; часть из них с долей условности) (Абрамова, Красильников, Пятых 2000: 53-56); на Львовском Первом – 4 могильнике из 67 погребальных конструкций они представлены в 9 (из 11 достоверных катакомб) (Абрамова, Красильников, Пятых 2001: 41-43), а на Львовском Шестом могильнике – все 25 катакомб являлись Т-образными (Абрамова, Красильников, Пятых 2004: 44-45), что дало основания М.П. Абрамовой указать

на связь этого могильника с погребальными традициями населения Центрального Кавказа (Абрамова 2007: 87). В.Ю. Малашев также акцентировал внимание на том, что данная группа погребений ассоциируется с древностями аланской культуры центральных районов Северного Кавказа и более определенно высказался о наличии в составе Львовских могильников двух *основных культурных компонентов* – традиций *среднесарматской культуры* и традиций *аланской культуры* Северного Кавказа (Малашев 2008: 157-162).

Я далек от мысли сопоставления этих двух культурных компонентов с двумя этническими группировками, фигурирующими у Хоренаци. Этническая картина в этой зоне была значительно сложнее. Специалисты уже обращали внимание на связь Львовских курганов Северного Дагестана с курганным могильником Паласа-сырт IV-V вв. в Южном Дагестане, на их общую этнокультурную основу, отмечая продвижение племен сармато-аланского круга из Северо-Западного Прикаспия в более южные районы Прикаспийского Дагестана (Абрамова 2007: 102, 103, 105; Малашев 2008). Могильник Паласа-сырт давно и обоснованно сопоставляется исследователями (Котович 1959: 148-156; 1975: 97; Кузнецов 1961: 268-269; иная точка зрения: Гмыря 1993: 303-304) с засвидетельствованными в письменных источниках маскутами приморской зоны Южного Дагестана.

С маскутами же сопоставляется и расположенный немного южнее курганный могильник Кухмазкунт IV-V вв., характеризующийся Т-образными катакомбами (как правило, для индивидуальных захоронений с ориентировкой головой на ЮЗ) с овальной, подпрямоугольной, трапециевидной формы камерами, меридионально (ЮВ-СЗ) ориентированными узкими входными ямами со ступеньками у задней (юго-восточной) стенки и другими признаками, сближающими их с памятниками аланской культуры центральных районов Северного Кавказа этого времени (Гаджиев, Давудов, Бакушев, Саидов 2007: 106-111; Давудов, Гаджиев, Саидов 2007: 77-84; 2008: 143-145).

Среднеперсидская форма этнонима маскуты – *mskyt'n* (*maskītān* / *maskētān* с суффиксом множественности *-ān*), зафиксированная в надписи Нарсе (293 г.) в Пайкули (Humbach, Skjærνø 1980: ВІ. НЗ; Касумова 1983:53; Луконин 1987: 169, 255, прим. 45) и которая в древнеперсидском закономерно могла иметь форму **masakita* / **masaketa*, соответствует греч. *Μασσαῖοι* и лат. *Massagetae* (удвоение интервокальных согласных *-σσ-* и *-ss-* характерно для древнегреческого и латинского). Исследователями предложены различные, порой необычные толкования этнонима массагеты. Но представляется более верным видеть в нем основу *masa* 'великий', 'большой' с характерными иранскими словообразовательным суффиксом *-ak/-ag* и

показателем множественного числа *-ta* (ср., например, образованное по такому принципу родовое имя *Ахсартата* и др.).

Соответствие *маскутов* древнеармянских источников *массагетам* греко-латинских авторов вытекает не столько из созвучия этих этнонимов, сколько из замечания Хоренаци со ссылкой на Флегониоса (Флегон Траллийский, II в. н.э.) о войне Кира с *маскутами* (Хоренаци 1990: II,13), имевшего в виду гибель ахеменидского царя в столкновении со среднеазиатскими массагетами, с которыми античная традиция устойчиво связывает происхождение алан (Dio Cass. Hist. Rom. LXIX.15; Amm. Marc. XXIII.5.16, XXXI.2.12) и появление которых на Восточном Кавказе, очевидно, следует рассматривать в контексте аланской миграции в Предкавказье. Этой миграцией следует объяснять и появление на карте Восточного Кавказа этнополитонима *patria Massagetai* в соседстве с Албанией (*patria Albania*) (Plin. Nat. Hist. II.12; Raven. Anon. Cosm. II.12).

Не исключено, что *patria Massagetai* следует идентифицировать с Μάζακα χῶρος боспорской эпитафии I в. до н.э. (Яйленко 1995: 207). Как считает В.П. Яйленко, этот топоним является исходным для этнонима *Mazacae* (вар. *Mazamacas*, *Mazacacas*, *Mazacacos*, *Mazacas*), фигурирующим у того же Плиния в перечне племен Предкавказья (Plin. Nat. Hist. VI.6) и который исследователи уже неоднократно сопоставляли с этнонимом *маскуты* через его, отягощенную вторым этнонимом, греческую реплику в труде Агатангелоса – *масаха-унны* (τῶν Μασαχοῦ τῶν Οὐννων) (Тревер 1959: 193-194; Гадло 1979: 35; Гумба 1987: 94). Возможность связи Μάζακα χῶρος и *patria Massagetai* I в. до н.э. – I в. н.э. с *маскутами*, с которыми я склонен связывать более поздние Львовские курганы, не исключена и не должна вызывать удивление, учитывая наличие в этих памятниках существенных черт среднесарматской культуры.

В контексте предлагаемого отождествления находится и информация Аммиана Марцеллина, приводящего пространную речь императора Юлиана (361-363) в апреле 363 г., с которой он обратился к своим воинам незадолго до битвы с персами. В этой речи, которую слушал сам Аммиан, есть и такие слова: «Не стану говорить о Лукулле или Помпее, который, пройдя через земли албанов и массагетов, которых мы называем теперь аланами, разбил и это племя (персов) и увидел Каспийское море» (Amm. Marc. XXIII. 5.16). Оставляя в стороне вопросы о дословности цитаты, о достоверности информации о прохождении Помпеем и Лукуллом территории расселения массагетов и Прикаспия во время их кавказских кампаний в I в. до н.э., обратим внимание на два обстоятельства. Первое – это то, что Аммиан (со слов Юлиана?) помещает рядом земли албанов и массагетов, и второе – то, что Аммиан идентифицирует массагетов и аланов (влияние Диона

Кассия?). Это не единственный случай идентификации Аммианом Марцеллином массагетов и аланов. Описывая гуннов, он сообщает также, что они дошли «до земли аланов, древних массагетов (*Halanos veteres Massagetas*)» (Amm. Marc. XXXI. 2.12). Кстати, ему же принадлежит и замечание, что аланы распространили свое имя и на другие племена «вследствие единообразия обычаев, дикого образа жизни и одинаковости вооружения» (Amm. Marc. XXXI. 2.17).

Важно указать, что Аммиан Марцеллин (ок. 330-395), участвовавший в войнах Рима с Сасанидским Ираном в середине IV в., был хорошо осведомлен в восточных и кавказских делах. И можно веско полагать, что он был информирован о массагето-аланском царстве на западном побережье Каспия (Акопян 1987: 105).

Таким образом, в этническом массиве племен Северо-Западного Прикаспия III-IV вв. следует видеть и маскутов/массагетов, правитель которых с высоким титулом шах (*MLK*?; ср.-перс. *šah*) вместе с другими кавказскими владельцами принял участие в коронации шаханшаха Нарсе в 293 г. (Humbach, Skjærvø 1982: Bl.НЗ; Касумова 1983: 53-54; Луконин 1987: 169). По данным Хоренаци, Бузанда, Каланкатвази, к 330-м гг. маскуты во главе с царем Санесаном уже продвинулись на территорию приморской части Южного Дагестана к югу от Дербентского прохода – т.е. в зону расположения курганных могильников Паласа-сырт и Кухмазкунт.

Здесь нужно указать, что имя царя маскутов Санесан может находить этимологию в иранских языках, а именно в слове *sap(a)* или *sæpæ* – скиф., осет. «вино» (ОИЯ 1979:302). Имена с такой основой, образующие этимологический ряд – Σάνακος, Σανδάρζιος, Σανεία, известны среди эпиграфических находок Ольвии, Танаиды, Пантикапея (Там же; см. также: *Livshits*, 2003. P. 47-54 – согдийское имя *Sānak*) и, вероятно, были распространены среди ираноязычных племен Юго-Восточной Европы. В этом же этимологическом ряду стоит и имя 'Αλούθακος с основой *aluθ* – скиф. «пиво» (ср.: осет. *æluton* «пиво», груз. (из аланского) *aludi*) (ОИЯ 1979: 277). Но более предпочтительным и закономерным видится связь имени Санесан, учитывая социальный статус его обладателя, с др-иран. *Zanaχšāna / Zanasana* – «обладающий племенем», «родовитый» (Justi 1895: 379; Дьяконов 1956: 262, сн. 3).

Очевидно, к сармато-аланской общности Северо-Западного Прикаспия позднесарматского времени следует присовокупить и родственных маскутам/массагетам абхазов (resp. абасги/апасиаки; очевидно, ошибочно поздние комментаторы Иоанн Цец (XII в.) и Вардан Аревелци (XIII в.) связывали их с хорошо известными им западнокавказскими абасгами/абхазами: «абасги, называемые также массагетами» (Tzetzes. Ad. Cass. 174 // Латышев 1947: 266, 268); «Абхаз – это страна маскутов, находящаяся на берегу моря Врканской страны» (цит. по: Еремян 1967: 55); см.

также: Алиев, Асланов 1976: 218-237; 1977: 75-77), также мигрировавших из Средней Азии. Часть их позже, очевидно, продвинулась вместе с маскутами южнее – в приморскую зону Восточного Кавказа, где в арабский период фиксируются город Абхаз и страна Абсийя, располагавшиеся южнее р. Самур и севернее города Шабран (Ал-Истахри 1901: 31; Ибн Хаукаль 1908: 101). С ними, возможно, связаны некоторые погребальные памятники региона и, в частности, захоронения могильника Кухур-оба IV-VII вв., находящегося в приморской части Северо-Восточного Азербайджана южнее Самура и на котором представлены катакомбы и грунтовые ямы (Халилов, Аразова, Ахундов, Кошкарлы 1982: 27-28; Халилов, Кошкарлы, Аразова 1991: 86-88), имеющие близкое сходство с погребениями Львовских могильников, Паласа-сырта и Кухмазкунта (Т-образные катакомбы, овальной формы камеры с лазом в юго-восточной стенке, индивидуальные погребения в вытянутом положении, меридиональная ориентировка входной ямы и др.; ямы удлинненно-овальной формы, с индивидуальными захоронениями вытянуто на спине, южная ориентация), но отличающиеся отсутствием курганных насыпей. Обращает внимание местонахождение рядом и синхронного поселения (Халилов, Кошкарлы, Аразова 1991: 86). Замечу также, что по данным ат-Табари в середине VI в. абхазы вместе с банджарами, баланджарами и аланами фиксируются на территории Северо-Западного Прикаспия и были вовлечены в военнополитическое противостояние между Сасанидским Ираном и Тюркским каганатом (Шихсаидов 1986: 69-70).

Вместе с тем, нельзя не учитывать вероятное присутствие в этническом конгломерате Северо-Западного Прикаспия позднесарматского времени и проживавших здесь в предшествующий среднесарматский период племен, видимо, в основной своей массе сармато-аланского происхождения, и имена которых донесли до нас греко-латинские авторы. Это аорсы (*Strabo*. XI.2.1), собственно сарматы, утидорсы, «пахари» (*Aroterres*) (*Plin. Nat. Hist.* VI.39), уды, олонды, исонды и герры (*Ptol. Geogr.* V.8.13), имена которых сопоставляются с приводимыми Клавдием Птолемеем гидронимами Удон (совр. Кума), Алонта (совр. Терек), Соана (совр. Сулак) и Герр (*Ptol. Geogr.* V.8.6, V.11.2,5), и другие племена (*Strabo*. XI.8.8; *Dionis. Per.* 730).

Птолемеевы *исонды*, по-видимому, могут идентифицироваться с *исседонами*, продвинувшимися сюда из Южного Приуралья и Нижнего Поволжья (Мачинский 1971: 30-37; Шилов 1975: 139; см. также: Лукашов 1983: 66-82), и с локализуемыми в Предкавказье страбоновыми *исадиками*, «которые еще в состоянии заниматься земледелием» (*Strabo*. XI.5.7). В этих этнонимических обозначениях выделяется основа *ис-*, оформленная в разных случаях различными иранскими

суффиксами. В этнониме *олонды*, на наш взгляд, следует видеть одно из ранних упоминаний *алан*, в котором термин оформлен характерным суффиксом множественного числа *-да/-та*.

По Дионисию Периегету (II в. н.э.), на западном побережье, между скифами (т.е. сарматами), занимавшими Северный Прикаспий, и албанами, проживали *тин(н)ы* / *фин(н)ы* и *каспии* (Dionis. Per. 730). В данном случае этноним *каспии* выступает собирательным термином, обозначая различные прикаспийские восточнокавказские племена, обитавшие севернее албан. В другом же этнониме, на что уже неоднократно указывалось специалистами (Maenchen-Helfen 1973: 445-447; Свод древнейших известий о славянах 1994: 86-87; Мошкова, Малашев, Болелов 2007: 128), вследствие неправильного чтения Οὐννοι вместо Θυννοι в издании К. Мюллера (Müller 1882) многие исследователи ошибочно видели и видят *уннов* / *гуннов* и, исходя из этого, строят выводы о появлении гуннов в Юго-Восточной Европе и Западном Прикаспии уже в сер. II в. н.э. (Федоров, Федоров 1978: 28, 47-48; Джафаров 1985: 12-13; Гмыря 1995: 9, 46). В последнем русском переводе сочинения Дионисия эта неточность исправлена (Дионисий Александрийский (Периегет) 2006: 240, прим. 236).

Замечу, что у Присциана (втор. пол. V в. – нач. VI в.), в его латинском переводе Дионисия названы *тины* (Thyni), а не *унны* (Priscian. Per. v. 705). Апелляции же к комментариям Евстафия из Фессалоники на сочинение Дионисия, где автор поясняет, что при написании этнонима унны (Οὐννοι) или *туны* / *тинны* (Θυννοι) «нужно следовать тем, которые пишут *унны* без θ» (Eustath. Ad Dyonis. Perieg. (417-419) 730), а также к «Сокращенной географии» Никифора Блеммида, где автор, повторяя данные Дионисия и следуя за поправкой Евстафия, пишет *унны* (Οὐννοι) (Niceph. Geogr. Synopt. 730), не оправданны по той причине, что оба они являются писателями значительно более позднего времени (XII-XIII вв.). Я сознательно остановился на данном вопросе, так как за ошибочным суждением о присутствии гуннов в Западном Прикаспии уже с сер. II в. н.э. следуют иные неверные мнения, как то, например, вывод о вытеснении или ассимиляции прежнего кавказского и ираноязычного (сарматского) населения этой зоны (Гмыря 2002:156), признание гунно-тюркской доминанты в царстве маскутов (Гмыря 2006:12), раннего проникновения тюрков в Закавказье и др.

Как на то обратил внимание А.А. Акопян, список племен, живущих на южном, западном и северном побережьях Каспия, Дионисия Периегета (с севера на юг – скифы, тин(н)ы, каспии, албаны, кадусии, марды, гирканы, тапиры) весьма близок Списку племен Страбона (с юга на север – тапиры, гирканы, амарды, анариаки, кадусии, албаны, каспии, уитии, другие племена до скифов: Strabo

XI.8.8) и указывает на соответствующее заимствование этих данных греческим поэтом у известного географа (Акопян 1987: 39, 77, прим. 12, 203. Факт использования Дионисием труда Страбона засвидетельствован почти дословной информацией об албанах у комментатора Периегета Евстафия Фессалоникийского). В этих списках имеются два различия: первое – это отсутствие у Дионисия анариаков, обитавших у юго-западного края Каспия, и замена утиев (Ούτιοι) Северо-Западного Прикаспия на тин(н)ов. Это, с одной стороны, исключает чтение Οὔννοι, а с другой, позволяет ввести (с учетом данных Плиния об удилах (Udini) и утидорсах (Utidorsi) и Птолемея об удах (Οὐδαί) в этой зоне Прикаспия) конъектуру – исправить загадочных Θυυ(ν)οι (тинов) на известных Ούτιοι (утиев) или, скорее, *Οθυυ(ν)οι (утинов).

Вместе с тем, очевидно, не следует упомянутых утиев / удов / удинов Северо-Западного Прикаспия идентифицировать с закавказскими (кавказско-албанскими) утиями / отенами – жителями одноименной прикуринской области (арм. Утик) (см., напр., разные мнения: Тревер 1959: 45-47; Акопян 1987: 74-84; Алиев 1974: 127-133; 1992: 54-56). Можно осторожно предполагать, что под северокаспийскими утиями/ удами/ удилами скрывается какое-то финно-угорское племя (ср., напр.: *уд-мурт*, где компонент *-мурт* «человек») (Кобычев 1989:13-18), принимая во внимание контакты древних угро-финнов с сармато-аланским (Йоки 1977: 139-145; Магометов 1981: 25-34) и северо-восточнокавказским (Васильев, Сергеев 1990: 135-140) обществами. В этой связи следует указать и на уже приводившееся сопоставление сарматского племенного обозначения *аорс* с мордвинским этнонимом *эрзя* (Мацулевич 1947: 133; Кобычев 1989: 15). Также и в утидорсах Плиния, возможно, следует видеть сарматское (Давудов 1987: 44-45) или угро-сарматское объединение, а не смешанное кавказско-сарматское племя, включившее утиев / удин и аорсов и с которым связываются определенные погребальные памятники сарматского времени Прикаспийского Дагестана (Смирнов 1951: 271-272; 1961: 209-210).

В заключении возвращаясь к пассажу Хоренаци о вторжении хазиров и базилов, отмечу, что древнеармянский историк называет их «объединившимися горцами», что, на мой взгляд, не дает основания видеть в них горские племена Северо-Восточного Кавказа, но позволяет говорить об этом походе как о совместном выступлении автохтонного горского населения и кочевников. Можно веско полагать, что в Терско-Сулакском междуречье в III-IV вв. существовало крупное сармато-алано-дагестанское военно-политическое объединение. М.П. Абрамова особо подчеркивала, что в сложении культуры северных равнинных районов Дагестана, ведущим центром которых предстает Андрейаульское городище,

значительную роль играли сарматские племена (Абрамова 1987:72). О кочевническом этническом компоненте среди населения Андрейаульского городища свидетельствует расположение в его округе (помимо погребальных памятников местного населения) большого количества курганов, в том числе принадлежащих кочевнической знати. К таковым, в частности, относятся подкурганые погребения первых веков н.э. в широких прямоугольных ямах (4,1-4,3x3,5-3,6 м) с деревянными конструкциями (Абрамова, Магомедов 1980:129-134), а также захоронения конца IV – нач. V в. н.э. под крупными насыпями (высотой до 5 м) в Т-образных катакомбах с прямоугольными камерами со стрелчатым сводом, и глубокой входной ямой (до 8-10 м) (Абрамова, Магомедов 1980:126; Магомедов 1994:34-36; Гаджиев, Малашев 2014: 10-14, рис. 2, 3). Первые по своим конструктивным особенностям близки подобным захоронениям кочевнической знати Нижнего Дона второй пол. I – первой пол. II в. н.э., отождествляемым все большим числом исследователей с памятниками, оставленными аланами (см., напр.: Засецкая 1989: 46; Раев 1989: 117; Симоненко 1989:118; Скрипкин 1990: 215; Прохорова 1994: 174), вторые находят параллели среди подкурганых катакомб бассейна среднего течения Терека и его притоков (Мошкова, Малашев 1999: 187-188).

Наконец, обратим внимание, что по времени военная кампания «объединившихся горцев» и кочевников почти совпала с походом императора Марка Аврелия Каракаллы (211-217) на Парфию и Армению. И здесь можно осторожно полагать, что хазиры и басилы во главе с Внасепом Сурхапом были призваны Римом в качестве наемников или же они были осведомлены о военном ослаблении Армении, подвергшейся вторжению римских войск, в связи с чем и предприняли данный поход.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев, В.И., 1979, «Скифо-сарматские наречия», *ОИЯ (Основы иранского языкознания), Древнеиранские языки*, М.
- Абрамова, М.П., 1987, «Особенности культуры Дагестана в албано-сарматскую эпоху», *СА*, № 4.
- , 1993, *Центральное Предкавказье в сарматское время (III в. до н.э. – IV в. н.э.)*, М.
- , 2007, «Курганые могильники Северного Кавказа первых веков нашей эры», *Северный Кавказ и мир кочевников в раннем железном веке. Памяти М.П. Абрамовой*, М.

- , Красильников, К.И., Пятых, Г.Г., 2000, *Курганы Нижнего Сулака: Могильник Львовский Первый – 2. Труды Дагестанской экспедиции*, Т. I. МИАР. № 2. М.
- , Красильников, К.И., Пятых, Г.Г., 2001, *Курганы Нижнего Сулака: Могильник Львовский Первый – 4. Труды Дагестанской экспедиции*, Т. II. МИАР. № 4. М.
- , Красильников, К.И., Пятых, Г.Г., 2004, *Курганы Нижнего Сулака: Могильник Львовский Шестой. Труды Дагестанской экспедиции*, Т. III. МИАР. № 5. М.
- , Магомедов, М.Г., 1980, «О происхождении культуры Андрейаульского городища», *Северный Кавказ в древности и в средние века*, М.
- Акопян, А.А., 1987, *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ереван.
- Алемань, А., 2003, *Аланы в древних и средневековых письменных источниках*, М.
- Алиев, И.Г., Асланов, Г.М., 1976. «Племена сармато-массагето-аланского круга на территории Азербайджана», *Древний Восток*, вып. 2, Ереван.
- Алиев, И.Г., Асланов, Г.М., 1977, «К вопросу о проникновении на территорию Азербайджана племен сармато-массагето-аланского круга в первые века нашего летоисчисления», *МАДИСО*, т. III, Орджоникидзе.
- Алиев, К.Г., 1974, *Кавказская Албания (I в. до н.э. – I в. н.э.)*, Баку.
- , 1992, *Античная Кавказская Албания*, Баку.
- Ал-Истахри, 1901, *Книга путей и царств*, пер. Н.А. Караулова, СМОМПК, вып. XXIX, Тифлис.
- Артамонов, М.И., 1962, *История Хазар*, Л.
- Безуглов, С.И., 2001, *Денежное обращение Танаиса (III в. до н.э. – V в. н.э.)*, Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук, М.
- Васильев, В.И., Сергеев, Г.А. 1990, «Следы пребывания угров и самодийцев на территории Дагестана (историческая этнография и ономастика)», *Congressus Septimus Internationalis Fenno-Ugristarum*, Debregen.
- Гаджиев, М.С., 1997, *Между Европой и Азией: Из истории торговых связей Дагестана в албано-сарматский период*, Махачкала.
- , Давудов, Ш.О., Бакушев, М.А., Саидов, В.А., 2007, «Раскопки курганов 22 и 37 могильника Кухмазкунт», *Вестник ИИАЭ ДНЦ РАН*, № 1, Махачкала.
- , Малашев, В.Ю., 2014, «Княжеские» и элитные воинские погребения позднесарматского и гуннского времени в Дагестане», *Краткие сообщения Института археологии РАН*, вып. 234, сс. 9-24, М.
- Гадло, А.А., 1979, *Этническая история Северного Кавказа IV-X вв.*, Ленинград.

- Гмыря, Л.Б., 1993, *Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Могильники*, Махачкала.
- , 1995, *Страна гуннов у Каспийских ворот*, Махачкала.
- , 2002, «Гунны на Северном Кавказе», *История татар с древнейших времен в семи томах*, т. I, *Народы степной Евразии в древность*, Казань.
- , 2006. «Образ мира в представлениях населения Прикаспийского Дагестана IV-VII вв.», *Вестник Института истории, археологии и этнографии*, № 4.
- Голийски, П., 2006, *Българите в Кавказ и Армения (II-X век)*, София.
- Гумба, Г.Д., 1987, «Кавказские хоны [гуны] по «Ашхарауц-у», *Труды Абхазского университета*, т. 5, Сухуми.
- Давудов, О.М., 1987, «Об этнокультурной характеристике памятников Прикаспийского Дагестана», *Этнокультурные процессы в древнем Дагестане*, Махачкала.
- Давудов, Ш.О., Гаджиев, М.С., Саидов, В.А., 2007, «Раскопки курганов 23-25 могильника Кухмазкунт», *Вестник ИИАЭ ДНЦ РАН*, № 3, Махачкала.
- , ———, ———, 2008, «Кухмазкунтский курганный могильник IV-V вв.», *Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных регионов* (Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа, тез. докл). Владикавказ.
- Дионисий Александрийский (Периэгет), 2006, «Описание ойкумены» (вступит. статья, пер. с древнегреч. и комментарии Е.В. Илюшечкиной), *Вестник Древней истории*, № 2.
- Джафаров, Ю.Р., 1985, *Гунны и Азербайджан*, Баку.
- Дьяконов, И.М., 1956, *История Мидии от древнейших времён до конца IV в. до н.э.*, М.-Л.
- Еремян, С.Т., 1967, *Страна «Махелония» надписи Кааба-и-Зардушт*, ВДИ, № 4.
- Засецкая, И.П., 1989, «Проблемы сарматского звериного стиля (историографический обзор)», *СА*, № 3.
- Ибн ал-Асир, 2005, *Китаб ал-камил фи-т-тарих («Полный свод истории»)* (Избранные отрывки. Пер. с араб. яз., примеч. и коммент. П.Г. Булгакова. Дополнения к пер., примечаниям и комментариям, введение и указатели Ш.С. Камолиддина), Ташкент – Цюрих.
- Ибн Хаукаль, 1908, *Книга путей и царств* (пер. Н.А. Караулова), СМОМПК, вып. XXXVIII, Тифлис.
- Йоки, А.Й., 1977, «Осетинский язык и финно-угроведение», *Вопросы иранской и общей филологии*, Тбилиси.

- Касумова, С.Ю., 1983, *Южный Азербайджан в III-VII вв.*, Баку.
- Кляшторный, С.Г., 2005, «Азиатский аспект ранней истории хазар», *Хазары. Евреи и славяне*, т. 16, Иерусалим – М.
- , 2005а, «Хазарские заметки», *Тюркологический сборник, 2003-2004: Тюркские народы в древности и средневековье*, М.
- Кобычев, В.П., 1989, «Некоторые вопросы этногенеза и ранней этнической истории народов Кавказа: финно-угры на Кавказе», *Кавказский этнографический сборник, IX. Вопросы исторической географии*, М.
- Котович, В.Г., 1959, *Новые археологические памятники Южного Дагестана*, МАД, т. I, Махачкала.
- , 1975, «Об этнической принадлежности раннесредневековых катакомбных захоронений Прикаспийского Дагестана», *Пятое Крупновское чтение по археологии Кавказа*, тез. докл., Махачкала.
- Кузнецов, В.А., 1961, *Аланы и раннесредневековый Дагестан*, МАД, т. II, Махачкала.
- Латышев, В.В., 1947, *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Исаакия, или, скорее, Иоанна Цеца объяснение к «Кассандре» Ликофрона*, ВДИ, № 3.
- Лукашов, А.В., 1983, «К вопросу о миграции прохоровских племен Южного Приуралья в Нижнее Поволжье», *История и культура сарматов*, Саратов.
- Луконин, В.Г., 1987, *Древний и раннесредневековый Иран. Очерки истории культуры*, М.
- Магомедов, М.Г., 1994, *Хазары на Кавказе*, Махачкала.
- Магомедов, А.Х., 1981, «Взаимодействие культур иранских (скифов, сарматов и алан) и финно-угорских народов», *История, этнография и культура народов Северного Кавказа*, Орджоникидзе.
- Малашев, В.Ю., 2008, «О культурном единстве Паласа-сыртского и Львовских курганных могильников», *Северный Кавказ в древности и средние века* (сборник статей, посвященный 80-летию чл.-корр. РАН, проф. Р.М. Мунчаева), Махачкала.
- Мацулевич, Л.А., 1947, «Аланская проблема и этногенез Средней Азии», *СЭ*, т. VI-VII.
- Мачинский, Д.А., 1971, «О времени первого активного выступления сарматов в Поднепровье по свидетельствам античных письменных источников», *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*, вып. 13.
- Мошкова, М.Г., Малашев, В.Ю., 1999, «Хронология и типология сарматских катакомбных погребальных сооружений», *Археология Волго-Уральского региона в эпоху раннего железного века и средневековья*, Волгоград.

- , ———, Болелов С.Б., 2007, *Проблемы культурной атрибуции памятников евразийских кочевников последних веков до н.э. – IV в. н.э.*, РА, № 3.
- ОИЯ (Основы иранского языкознания), 1979, *Древнеиранские языки*, М.
- Патканов, К.П., 1883, «Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому», *ЖМНП*, Март.
- Пигулевская, Н.В., 1956, *Города Ирана в раннем средневековье*, М.-Л.
- , 1959, «Эдесская хроника», *ПС*, вып. 4 (67). М.-Л.
- Прохорова, Т.А., 1994, *Некоторые аспекты идеологии сармато-алан (по материалам кургана 10 Кобяковского могильника)*, ВДИ. № 4.
- Раев, Б.А., 1989, «Аланы в евразийских степях: восток – запад», *Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти М.И. Ростовцева*, Новочеркасск.
- Райт, В., 1902, *Краткий очерк истории сирийской литературы*, СПб.
- Свод древнейших известий о славянах*, т. I (I-VI вв.), изд. 2-е испр. М., 1994.
- Семенов, И.Г., 2006, «Восточный Кавказ в III– первой половине IV в. по сведениям Псевдо-Бардесана Эдесского», *Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН*, ф. 3., оп. 1., д. 800.
- Симоненко, А.В., 1989, «О периодизации сарматской культуры», *Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти М.И. Ростовцева*, Новочеркасск.
- Скрипкин, А.С., 1990, *Азиатская Сарматия: Проблемы хронологии и ее исторический аспект*, Саратов.
- Смирнов, К.Ф., 1951, *Археологические исследования в районе дагестанского селения Тарки в 1948-1949 гг.*, МИА, № 23.
- Смирнов, К.Ф., 1961, *Грунтовые могильники албано-сарматского времени у сел. Карабудахкент*, МАД, т. II, Махачкала.
- Тревер, К.В., 1959, *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. IV в. до н.э. - VII в. н.э.*, М.-Л.
- Федоров, Я.А., Федоров, Г.С., 1978, *Ранние тюрки на Северном Кавказе*, М.
- Халилов, Дж.А., Аразова, Р.Б., Ахундов, Т.И., Кошкарлы, К.О., 1982, «Новые памятники Северо-Восточного Азербайджана», *Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане*, Баку.
- , Кошкарлы, К.О., Аразова, Р.Б., 1991, *Археологические памятники северо-восточного Азербайджана. Свод археологических памятников Азербайджана*, вып. 1, Баку.

- Хоренаци, Мовсес, 1990, *История Армении*, пер. с древнеарм. яз., введ. и примеч. Г.Саркисяна, Ереван.
- Чичуров, И.С., 1980, *Византийские исторические сочинения: "Хронография" Феофана: "Бревиарий" Никифора*, тексты, переводы, комментарии, М.
- Шелов, Д.Б., 1972, *Танаис и Нижний Дон в первые века нашей эры*, М.
- , 1974, «К этнической истории Нижнего Подонья», *Изв. СКНЦВШ. Сер. обществ. Наук*, № 3.
- , 1974а, *Некоторые вопросы этнической истории Приазовья II-III вв. н.э. по данным танаисской ономастики*, ВДИ, № 1.
- , 1978, «Античный мир и варвары Северного Причерноморья в первые века нашей эры», *Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока*, М.
- Шилов, В.П., 1975, *Очерки по истории древних племен Нижнего Поволжья*, М.
- Шихсаидов, А.Р., 1986, *Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа*, Памятники истории и литературы Востока. Период феодализма, М.
- Яйленко, В.П., 1995, «Женщины, Афродита и жрица Спартокидов в новых боспорских надписях», *Женщина в античном мире*, сб. Статей, М.
- Яценко, С.А., 1998а, «Бывшие массагеты» на новой родине – в Западном Прикаспии (II-IV вв. н.э.)», *Историко-археологический альманах*, вып. 4, Армавир – М.
- , 1998б, «Имена аланов из Танаиса второй половины II – первой половины III в. н.э. как исторический источник», *Донская археология*, № 1.
- Altheim, F., Stiehl, R. 1958, "Michael der Syrer über das erste Auftreten der Bulgaren und Chazaren", *Byzantion*, 28.
- Chabot, J.B., 1963, *Chronique de Michel le Syrien*, Brussels.
- Drijvers, H.J.W., 1965, *The Book of the Lows of Country: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*. Assen.
- , 1966, *Bardaisan of Edessa*, Assen.
- Humbach, H., Skjærvø, P.O., 1980, *The Sassanian Inscription of Paikuli. Pt.2. Synoptic Tables*, Wiesbaden.
- Golden, P., 1980, *Khazar Studies*, vol. 1, Budapest.
- Justi, F., 1895, *Iranisches Namenbuch*, Marburg.
- , 1963, *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim.
- Livshits, V.A., 2003, "Sogdian Sānak, a Manichaean Bishop of the 5th – Early 6th Century", *Bulletin of the Asia Institute*, N.S., vol. 14.

- Maenchen-Helfen, O.J., 1973, *The World of the Huns. Studies in their history and culture*, Berkeley; Los Angeles; London.
- Marquart, J., 1903, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9 und 10. Jahrhunderts (ca 840-940)*, Leipzig.
- Müller, C., 1882, *Geographi graeci minores*, vol. II. Paris.

САВИРЫ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ИРАНСКИХ ПЛЕМЕН

Антон Салмин

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
РАН, Санкт Петербург

Abstract

There can be no doubt in the fact of the Iranian influence on Eastern Europe. The article is an attempt to analyse the history of the Savir (Suvar) tribes in the context of the geography, religion, and language of the Iranian tribes in Eastern Europe.

Влияние иранской культуры на Восточную Европу – неоспоримый факт. Исследователи пишут о южноиранском потоке, шедшем с юга от парфян, от Персии и Закавказья, и о североиранском пути – через Хорезм на Волгу. В статье ставится попытка рассмотреть савиров (суваров) в контексте географии, религии и языка иранских племен в Восточной Европе.

Keywords

Caucasus, Iranian Tribes, Aors, Alans, Basils, Burtas Tribe, Savirs
Кавказ, иранские племена, аоры, аланы, базилы, буртасы, савиры

География

Открытое на Южном Урале поселение Аркаим идентично авестийскому Вару, сооруженному Йимой по велению Ахура-Мазды. Неподалеку от Аркаима обнаружены захоронения с колесницами (могильник Синташта), раскопаны древние ступки, которыми выжимали хаому. Отсюда, из полосы степей, во II тыс. до н.э. могла начаться экспансия ариев на юг (Стеблин-Каменский 2009: 18).

О том, что население Кавказа с I по IX вв. испытывало иранское влияние, говорит и сохранившаяся топонимия. Возьмем провинцию Пайтакаран, располагавшуюся в IV-V вв. на берегу Каспийского моря между низовьями рек Куры и Аракса. «Пайтакаран состоит из двух компонентов: пайтак – искаженное перс. от *пайтахт* – «столица» и Аран – местное название Албании. Пайтакаран означает «столица Арана» (Ашурбейли 1983: 26). Название округа Хракот-Перож, входящего в провинцию Пайтакаран, получено путем слияния армянского слова *хракот* «огонь» и иранского имени *Пероз*. Топоним Ротибага означает «река бога», а Баганрод – «река богов», т.е. река поклоняющихся богу (солнцу, огню). Как справедливо замечает Сара Ашурбейли, эти топонимы свидетельствуют о поселениях вдоль рек и о бытовании культа огня. «Вероятно, Баганрод был центром одноименной области, расположенной в районе реки Баганрод (нынешней Булгарчай)» (Ашурбейли 1983: 27). Топоним Атеш-и Багаван означает «огни города бога» и локализуется на территории Баку. Согласно византийскому автору V в. Приску Панийскому, гунны из Мидии в Скифию прошли путем, где «пламя поднимается из скалы подводной».

Речь идет о бакинских вечных огнях, т.е. горении газа. Согласно преданию, Джума-мечеть, находящаяся в крепости Баку, построена на месте древнего храма огнепоклонников. По описанию путешественника, видевшего ее в 1873 г., посреди мечети возвышались четыре арки (*чор-тāk*) без перекрытия. Эти арки остались от храма огнепоклонников, переделанного в мечеть. В свою очередь, топоним Сураханы на персидском и татском означает «источник, бьющийся из ямы».

Места, прилегающие к побережью, заняли разные народы, в их числе – аорсы, писал Плиний Старший (Плиний 2009: 240). Конечно, он имел в виду море Понтийское (Черное). Как и язиги, прибыли они сюда от Азовского моря. По свидетельству Страбона, аорсы кочевали между Меотидой и Каспием. Продвигаясь постепенно на запад, они в начале II в. до н.э. заняли степи между берегом Каспийского моря и Доном, затем дошли до Кавказа (Буданова 2000: 140). Однако некоторые античные авторы вместе с аланами локализуют и некое племя под названием гамаксобии. Ἀμαξόβιοι – значит «живущие в повозках». Как объясняет происхождение этнонима Помпоний Мела, их называют гамаксобиями, т.к. они вместо жилищ имеют повозки. Из античных авторов лишь Плиний сообщал, что гамаксобии – это другое название аорсов. А Птоломей считал аорсов и гамаксобии разными племенами. Сопоставив источники, Д.А. Мачинский и М.В. Скржинская пришли к выводу, аорсы – это этноним, а гамаксобии – греческое название того же племени, образованное по внешнему признаку, бросившемуся грекам в глаза.

В начале II в. территорию к северу от устьев Истра (Дуная), впадающего в Черное море, занимало множество племен. В их числе – сильные аланы (Дионисий 2009: 143). Согласно Птоlemeю, выше Дакии – певкины и бастерны, по всему берегу Меотиды – язиги и роксоланы, а далее за ними внутрь страны – гамаксобии и аланы (Птоломей 2009: 186). Свое название они получили от гор (имеются в виду Аланские или Алаунские горы, расположенные к северо-западу от Каспийского моря). Однако они не всегда засиживались вблизи Кавказа или на Кавказе. В 288 г., к примеру, аланы имели стычки с римскими войсками, возглавляемыми кесарем Константином в Галлиях (Феофан 1884: 7). Как сообщал Аммиан Марцеллин, на востоке они были рассеяны между многочисленными племенами, их земли простирались до реки Ганг. В 375-378 гг. аланы с целью грабежа и охоты доходят до Меотийского болота и Киммерийского Боспора, даже до Армении и Мидии (Аммиан 1996: 494). Описывая события 395-396 гг., Клавдий Клавдиан называл и аланов. В частности, строка из поэмы «Против Руфина» «алан (*Alanus*), Меотиду отческу пьющий» (Клавдий 2008: 89) позволяет говорить о побережье Меотийского озера как о месте обитания этого иранского племени на данное время. «Нашествие гуннов явилось причиной массового ухода алан в горы Центрального Кавказа и

заселения обоих склонов Главного Кавказского хребта. Это была первая крупная волна миграции алан в горы Центрального Кавказа» (Калоев 2009: 79). В V-VI вв. они обитали к северу от Дербентского ущелья. Сирийский историк Захария Ритор в 555 г. отмечал, что непосредственными соседями алан являются бургары, куртаргары, сабиры и авары (Захария 2011: 595). В V-VII вв. они занимали северокавказские степи от Кубани до Дагестана (Равеннский 2009: 277; Подосинов 2002: 249). Практически савиры находились от зихов по другую сторону Кавказского хребта рядом с аланами. На современной карте это – примерно Осетия. В литературе есть мнение, что «Страна гуннов» находилась в Центральном Предкавказье, на территории нынешних Кабардино-Балкарии и Дигории. «Тесное соприкосновение и смешение гуннов (т.е. савиров. – А.С.) с аланами происходило на территории Чегемского и Баксанского ущелий» (Глашев 2009: 24).

Другое иранское племя басылы кочевали в пространстве от низовьев Аракса и Куры до ворот Чора включительно (Хоренаци 1990: 130). Их страну источники называют Берзилия (Феофан) или Верилия (Никифор). Михаил Сириец помещал ее на Северном Кавказе. А.П. Новосельцев полагал, что в пределы Берзилии следует отнести также значительную часть Восточного Предкавказья и низовья Волги. В VIII-IX вв. так могла именоваться более ограниченная территория в пределах Северного (Приморского) Дагестана.

Буртасы занимали равнинную местность между хазарами и булгарами. Об этом, в частности, писали Ибн-Русте, Ал-Бекри и Гардизи. «Земля буртасов лежит между хазарскою и болгарскою землями, на расстоянии пятнадцатидневного пути от первой» (Ибн-Дада 1869: 19). А согласно эль-Балхи, от Итиля до границы Буртасии составлял 20 дней пути. «Некоторые совершают путь из страны буртасов в страну хазар по реке Итилю, на судне; другие едут сухим путем» (Бартольд 1973: 58). Их страну в ширину и длину можно было обойти за 17 дней. Ал-Бекри утверждал, что «земля их имеет в длину 1½ месяца пути и в ширину столько же» (Ал-Бекри 1879: 62).

С середины VIII в. до середины X в. археологи отмечают буртасов в бассейне среднего Дона, куда те пришли из предгорий Северного Кавказа. Обитали они в низовьях Волги выше современного Волгограда. Согласно арабским источникам IX-X вв., их страна была расположена между Хазарией и Волжской Булгарией на расстоянии 15-дневного пути от столицы, а от города Исиля до первых рубежей земли буртасов – 20 дней; между хазарами и буртасами нет никакого другого народа. По Гардизи (XI в.), страна буртасов простиралась на расстояние 17-дневного пути.

Через их земли проходили на север болгары. Как показывают источники, в Волжской Булгарии буртасы оказались значительно позже и болгар, и суваров. Полагают, что и в X в. это племя обитало намного южнее Булгарии. «У них [есть] два города – Буртас и Сувар», – писал Ал-Идриси (Ал-Идриси 2006: 121). Однако он же до этого констатировал, что Сувар – город болгарский, а не буртасский. Курьезно, что Ибн Фадлан, сам побывавший на среднем течении Волги в 922 г., ничего не говорит о буртасах. Также Ибн Хаукал ничего не сообщал о городах буртасов. Видимо, такой путанице есть объяснение. Известно: буртасы после монголо-татарского нашествия смешались с булгарами, мордвой и чувашами. И во времена Ал-Идриси (1100-1165 гг.) в Волжской Булгарии на севере были болгары, к югу от них – сувары и вплотную к ним на юго-западе – буртасы. Таким образом, Ал-Идриси легко мог спутать принадлежность города Суvara, расположенного южнее города Булгар. Одновременно следует допустить, что Ал-Идриси мог не различать буртасов и суваров, занимавших в XII в. соответственно западную и южную окраину Волжской Булгарии. Также известно, что в Пензенской области около г. Городище находятся развалины г. Буртас. В Чувашской Республике имеется три населенных пункта под названием Буртасы (*Пӑртак*).

Савиры, живя на Кавказе, имели тесные взаимоотношения с персидским миром. Птолемей, в частности, упоминал реку *Сура* (*Σοσρα*) в Иберии (Ptolemaeus 1845: 46). По-видимому, об этой же реке (в форме *Surius*), протекающей в Колхиде, писал Плиний (Плиний 1884: 101). Можно полагать, что гидроним *Сӑр* (в русском произношении – *Сура*) в Чувашию был принесен суvarами. Корень **ser-* / **sor-* / **sr* значит «двигаться», «струиться», «течь» и восходит к индоевропейской основе *sar-*, *srui-*. В Чувашской республике встречается множество топонимов *Сурӑм* (по-русски – *Сорма*), также восходящих к понятиям «вода», «течь», «течение». Н.И. Егоров считает, что топоним *Сура* несомненно индоарийского происхождения (Егоров 2003: 107). Преимущественные связи савиров с Ираном объясняются географическим расположением. В то же время с Византией у них общих границ не было, а соседние аланы закрывали горные проходы. В конце IV в. гунно-савиры оттеснили алан, проживавших в степях Предкавказья, в предгорья и горы Кавказа. Союзные отношения Византии и савиров не помешали большому отряду последних появиться в 528 г. в персидском войске, вторгшемся в Армению.

Религия

Сам термин *тӑн* пришел к савиро-чувашам из персидского языка в значениях «религия, вероисповедание, право». Та же семантика этого слова в авестийских, согдийских и вавилонских памятниках, а также в китайском, арабском, арамейском,

древнееврейском, таджикском и других языках. Например, в авестийских источниках *daēna* значит «правильная, зороастрийская религия» (Стеблин-Каменский 2000: 299). Отсюда – *Денкарт* «свод религиозных предписаний», ср. чуваш. *тён* «религия» + *карт* (букв. «зарубка») «письмена на бирке».

«У них не видно ни храмов, ни святилищ, нигде не усмотреть у них даже покрытых соломой хижин; они по варварскому обычаю втыкают в землю обнаженный меч и с благоговением поклоняются ему как Марсу, покровителю стран, по которым они кочуют. О будущем они гадают странным образом: собирают прямые ивовые прутья, в определенное время раскладывают их с какими-то тайными наговорами и таким образом ясно узнают, что им предвещается» (Аммиан 2009: 263). Идолопоклонниками назвал основное население аланов и Гардизи. Констатацию этого факта Аммиана Марцеллина в 375 г. в целом можно применить как к гуннам, так и к савирам. Для них объектом поклонения служили отдельно стоящие деревья и другие примечательные объекты ландшафта. В это время на Кавказе христианство еще не имело силу.

Естественно, усиление влияния Византии через Албанскую церковь в Закавказье вызывало сильное беспокойство шахского двора, издавна насильственно насаждавшего здесь зороастризм. Поэтому шах Ирана Иездигерд II во всех своих владениях в Армении издал указ следующего содержания: «Чтобы все народы и нации, мне подвластные, немедленно бросили свои ложные религии; чтобы все обратились к единому поклонению солнцу, признали его богом, приносили жертвоприношения приличные и были бы все готовы явиться, куда призвет их служению огню, и во всем и в точности исполняли закон магов» (Егише 2006: 30). С этой целью он направлял свои полчища на провинции Армении. Например, известно, что в 450 г. несметные войска сасанидские двинулись на провинции Иптагакан. «Не случайно, освободительное движение в Закавказье, как правило, носило религиозный характер и было направлено как против политического господства Ирана, так и против его государственной религии» (Джафаров 1985: 87). На этой основе возникали войны. Албанцы и армяне сопротивлялись, как могли. В целях предотвращения святотатства на церковь, они объединяли силы. Агафий, описывая события последнего десятилетия V в., отмечал, что армяне боялись мести Кавада за разрушение храмов огня, но не намерены были подчиниться. Тогда Кавад собрал войска и взял верх. Тем не менее, он обещал, что не станет принуждать к почитанию огня, если армяне будут его союзниками против ромеев. Из боязни армяне согласились (Иешу 2011: 606).

Одним из отличительных обрядов зороастрийцев был погребальный. Например, Агафий оставил рассказ о прощании с полководцем Мермеросом (VI

в.). Обнаженное тело героя близкие вынесли за город и оставили, по отцовскому обычаю, на растерзание нечистым псам и птицам, которые питаются трупами (Агафий 1996: 69). В результате оставались голые кости. Если птицы и собаки не нападали на тело, то такой человек, считали, был порочных нравов. Тяжелобольных простых людей выносили за город еще дышащих и находящихся в сознании, рядом клали кусок хлеба, воду и палку, чтобы защищаться от хищников. Нередко эти отверженные возвращались домой. О следах зороастризма и о данном конкретно обряде в Армении, Азербайджане и Дагестане писали многие. Например, Ибн-Русте и Гардизи. Прямые его рудименты находим и в Волжской Булгарии через пять с половиной веков после Аммиана. Ибн-Фадлан, в частности, подметил: «Если заболит из их числа человек, ...никто из его домочадцев не приближается к нему. Для него разбивают палатку в стороне от домов, и он остается в ней до тех пор, пока не умрет или не выздоровеет. Если же он был рабом или бедняком, то они бросают его в дикой местности и отъезжают от него» (Ибн-Фадлан 1956: 128). Выживший в такой ситуации человек возвращался домой, в противном случае он доставался диким зверям и птицам. О ком идет у Ибн-Фадлана речь (о булгарах, о сувах или о эскелах) – не известно. Впрочем, обычай вкладывать в руку умершему палку для защиты от злых духов четко зафиксирован у чувашей. С этой целью использовали какой-либо прутик, в основном, таволговый. Чувашаи заготавливали таволгу задолго до своей кончины, что свидетельствует о традиционной вере в ее защитную функцию. Например, в начале XX в. в д. Трехизб-Шемурша (Буинский уезд) берегли таволговые прутики на случай смерти. В качестве заменителей таволги могли выступать мордовник, красная полынь или какая-нибудь засохшая жесткая трава. В тех же целях могли вложить в руку покойника тупой нож (Salmin 2011: 295-296). Р.М. Юсупов писал о намогильных деревянных срубках у башкир. По его мнению, такие сооружения «свидетельствуют о бытовании в глубокой древности у предков башкир обряда наземных форм выставления покойников внутри срубов с целью отделения мягких тканей от скелета мелкими хищниками и птицами и дальнейшего погребения чистых костей в землю» (Юсупов 2009: 60-61). Конечно, речь идет о зороастрийской идеологии в религиозных воззрениях предков башкир, также являвшихся жителями Волжской Булгарии. «Совершенно очевидно, что каждый народ считает лучшим и справедливейшим тот обычай, к которому привык за долгое время его существования, а поэтому избегает, осмеивает и не доверяет всему тому, что делается в его нарушение», – заключил о данном обычае Агафий (Агафий 1996: 70).

Гунно-савиры, жившие в VII в. на Кавказе, «думали, что почитаемый ими Бог *Куар* производил искры громоносных молний и эфирные огни. Когда молния

поражала человека или другое вещество, они приносили ему жертвы» (Каганкатвацци 1861: 93). Таким образом, *Куар* у гуннов и савиров – это божество молнии. Слово *кӱвар* относится к самому древнему пласту чувашской лексики и имеет этимологические параллели в иранских, европейских, тюркских, кавказских, финно-угорских, балтийских и других языках. В грузинской религии божество *Квириа* управляет огнем. «У мгрелов *k+var-i* ‘колобок’, ‘хлебец’, ‘лепешка’, в частности ‘культовая’, св. *kvar* (тавр. говор) ‘хлебец’... св. *kver-ōl* (халд. говор) ‘маленький хлебец’, обыкновенно выпекаемый для детей, ...раньше, несомненно, имевший значение ‘жертвенного хлеба’» (Март 1935: 265). Укажем также на афганское *эвар* «яркий» (о пламени). С.Г. Амаякян *Куера* называет божеством индоевропейского происхождения (Амаякян 1986: 13). Оно было принесено ираноязычными племенами на Армянское нагорье и вошло в мифологическую систему дохристианской Армении. Иранские племена принимали участие в этногенезе армянского народа еще в IX-VII вв. до н.э. И позже до VII в. н.э. кочевые племена иранского мира вливались на Армянское нагорье (Арутюнова-Фиданян 2012: 266,285). В качестве раннего источника этого слова исследователи указывают на язык Авесты. П.И. Лерх в рецензии на книгу «История агван», в частности, писал о том, что *Куар* напоминает иранское слово и ссылаясь на авестийское *hvare*, означающее «солнце» (Лерх 1861: 490). В.И. Абаев находил это слово у осетин в форме *xur/xor* и у персов в форме *xwar* (Абаев 1949: 18,168). И.М. Стеблин-Каменский, кроме древнеиранского *hvar* и согдийского *хвр*, указывает на варианты из ваханского языка и из языков шугнано-рушанской группы: *hvar* «солнце», *хӕwur* «солнцекек» и *hvertāpana* «время около полудня» (Стеблин-Каменский 1999: 415,426). Таким образом, подтверждается гипотеза В.Г. Егорова о родстве чувашского *кӱвар* с древнеиранским понятием «солнце». В этой связи языковед напомнил древнее название *Хорезма*: персы называли его *Хуваразмиш*, арабы – *Хваризм*, т.е. «солнечная страна» (Егоров 1964: 57). Варианты слова *кӱвар* зафиксированы в IX в. Ибн Хордадбехом: *ал-Хаварустан* (город в иранской провинции Шираз), *Кувар* (округ и город в Иране) (Ибн Хордадбех 1986: 72). Если учесть, что у чувашей божество грома – это *Аслати*, то понятию *Кӱвар* соответствует божество молнии у гунно-савиров (Salmin 2011: 102-106). По этой же причине нуждается в корректировке следующее утверждение А.Б. Булатова и В.Д. Дмитриева о том, что суварскому божеству молнии и грома *Куара* соответствует *Аслати Турӑ* (Булатов, Дмитриев 1962: 233). Как видим, несмотря на то что *Кӱвар* у савиров символизировал молнию, а также имел этимологическую и функциональную связь с божеством *Хӕвел* «Солнце», эти два понятия в последующем не закрепились за ним. Оказавшись в X в. на правобережье Волги,

сувары окончательно стали оседлыми земледельцами, а за божеством *Къвар* утвердили функцию покровителя очага и семейного благополучия. При этом исконная семантика сохранилась.

Известно также, что божество Солнце характеризует верования скифов, почиталось оно массагетами. Эти народы, как и савиры, приносили в жертву Солнцу лошадь. Персы почитают воду, не моют ею даже лицо и другим образом не касаются, за исключением питья и поливки растений, писал Агафий (Агафий 1996: 72).

Согласно источникам, своих древних традиций придерживались буртасы. По крайней мере, к началу X в. среди них не было ни мусульман, ни христиан (Ибн-Дада 1869: 20). Замечание Якута о приверженцах ислама среди этого народа основано на недоразумении, а слова Истахри о булгарах были ошибочно перенесены на буртасов. Их традиции Ал-Бекри и Джейхани (Jayhānī) считали сходными с верованиями гуззов (огузов) (Ал-Бекри 1879: 62; Golden 2011a: 99). На уровне реконструкции допустимо, что и персоязычные буртасы вели зороастрийский образ жизни, но к X в. они приняли ислам.

Рассуждая об исконной религии народов Волжской Булгарии, А.Ф. Лихачев заметил, что «она в силу давности и посторонних влияний очень искажена, но и в том виде, в котором мы ее находим теперь у чувашей, она изобличает свое происхождение от древней парсийской религии и была занесена к булгарам из Персии, вместе с большим количеством слов персидского языка, донные оставшихся в языке чувашей» (Лихачёв 1876: 3). Имело место влияние зороастрийской религии и через Согдиану (на древнеперс. *Suguda*; перс. *Sōgd*; тадж. *Sughd*, греч. *Сугуд*, на чувашском – название ряда деревень и речки *Сăкăт*).

К числу заимствованных из персидского языка религиозных терминов следует отнести и понятие *эне* «неделя, пятница» у чувашей. Бернат Мункачи возводил его к персидскому **ādīna* и объяснил изменение $\delta > z > r$ в чувашском (Munkácsi 1926: 42-64). В других персидских заимствованиях чувашского языка такое изменение не обнаруживается. Оно было характерно для персидского диалекта VII в. в окрестностях Баку и Дербента. Из него древние чувашки и заимствовали это слово в форме *ār'(i)ñä*. Как известно, пятница стала священным днем и для предков чувашей. Некоторые иранизмы до сих пор бытуют в чувашских деревнях в виде прозвищ. Например, в д. Старое Ахпердино Батыревского района в недавнем прошлом жил Иван Салмин, более известный в народе как *Ахун Ванюк*. Естественно, *ахун* – слово персидское и вошло оно через ислам («ахун, старший мулла») и отражает исторические реалии.

Язык

В лексическом и отчасти фонетическом плане имеются серьезные основания относить предков чувашей к индоиранцам. Например, как языку «Ригведы», так и чувашскому характерно чередование *r/l* звуков (Бенцинг 1986: 22). Как пишет языковед Н.И. Егоров, в X-VIII вв. до н.э. происходит ассимиляция восточно-иранских племен (динлинов, археологически – карасукцев) и формирование тюркского R-языка булгаро-чувашского типа (т.е. появление этнических огуров). Поскольку в восточно-иранском в середине и конце слов не было звонкого *z*, то они вместо тюркского *z* начинают произносить *r*. Таким образом возникает тюркский R-язык булгаро-чувашского типа, который в науке принято называть огурским (Егоров 2009: 31). Насколько это объяснение реалистично – сказать трудно. По той простой причине, что пока нет прямых исторических свидетельств о тюрко-булгарах X-VIII вв. до н.э., тем более – о тюрках-савирах.

После отделения самодийцев из уральской общности финно-угры вступили в контакт с индоиранскими племенами. Началась миграция финно-угров в юго-западном направлении. Об этом свидетельствуют иранские заимствования, связанные с культурно-хозяйственной деятельностью. Например, названия металлов (мадьяр. *arany*, эрзян. *сырьне*, ср. авест. *zaranya* «золото»), меда (мадьяр. *méz*, удм. *му*, ср. авест. *madu*, *madav*), названия, связанные со скотоводством (мадьяр. *szervi*, вепск. *sarv*, ср. авест. *srvā*, *srū*, персид. *surūn*, *soru* «рог») (Габор 2013).

Бернат Мункачи доказывал общность коневодческой терминологии во всех угорских языках и ее заимствование не из тюркских, как полагали некоторые исследователи, а из иранских или индоевропейских языков. Возникновение коневодческого кочевого быта у древних угров он объяснял соседством с ираноязычными кочевниками, возможно, с саками. В древнеиранский период угрофинны разделяются на этноязыковые группы. Лингвисты и историки утверждают, что в I в. до н.э. они заимствовали у иранцев как никогда много слов, даже называют точное количество – 57, хотя на самом деле значительно больше.

В конце III-II вв. до н.э. в Центральный Кавказ с Дона и из Нижнего Поволжья вторгаются ираноязычные племена – сарматы. Греческие и римские историки часто упоминают эти племена. Среди них – аорсы, одни из первых соседей савиров на Кавказе. Иначе говоря, савиры также подвергались глобальной иранской «переработке» – в антропологическом, культурном и лингвистическом отношениях. Например, общее для осетин и чувашей слово *дон/тан* «вода, река» является наследием скифо-сарматских времен: скифо-сармат. *dānu*, отсюда – *Danuvius*. Притом авестийское название реки (*dānu-* – досл. «вода, река») сохранилось во многих гидронимах Южной России и Северного Причерноморья –

Дон, Днепр, Днестр, Дунай, Донец. На рубеже эр прилегающие к ним территории были заселены скифами (Стеблин-Каменский 2009: 172,176). Савирские следы находим в топонимике Осетии. Так, Дигорское ущелье прежде именовалось *Сафари-ком* (*Савир-ком*), т.е. «Ущелье савиров». Аналогичное название имело поле у с. Тменикау. В том же ущелье есть *Савартизон-хох* «Савирская вершина». Были известны также солевой источник *Савир* и река *Савир-дон* (Глашев 2009: 27).

Следует заметить, что остяки и вогулы в среднеиранский период заимствовали из иранского языка примерно столько же слов, сколько мордва и черемисы. В последующее время у финно-угров появляется совсем незначительное количество иранских заимствований – называют от 12 до 30 слов. Данный факт, несомненно, говорит в пользу версии о наиболее тесных финноугорско-иранских этнокультурных взаимосвязях до I в. до н.э. Сказанное касается не только мадьяр, остяков, вогулов, черемисов и мордвы, но и *sävar'ov*. Самое интересное то, что половина или чуть больше заимствованных слов относятся к восточно-иранским. Выходит, финно-угры, а также исторические предки чувашей до I в. до н.э. имели прямые контакты не со всем иранским миром, а с восточными иранцами. Через посредство последних предки чувашей и венгров заимствовали ряд слов из монгольского языка. Например, чуваш. *нўкер* и венг. *nyöger*, о чем писали Армин Вамбери, Б.Я. Владимирцов и Дьюла Немет (Németh 1953: 23). Монгольское слово *lökür* «солдат, боец» в чувашском языке используется теперь в составе свадебного термина *кёрнўкер* «старший дружка».

Общим для манси и чувашей следует считать слово «дом» – соответственно *kwäl* и *kil* (Munkácsi 1905: 184). Бернат Мункачи включал в этот ряд и удмуртское *kwala*. Конечно, сюда же следует отнести и марийское слово *куала*. Бернат Мункачи ошибочно считал, что оно происходит из кавказских языков и указывал на лезгин. *k'el*, *k'val*, авар. *k'al*, хазар. *kel* в значении «дом». Желание венгерского исследователя найти предков непременно в Предкавказье понятно. Он также на основе названий металлов пытался локализовать финно-угорскую прародину на Кавказе. Тем не менее Бернат Мункачи корректно указал на наличие этого слова у манси и удмуртов, которые, как известно, не проходили кавказский маршрут вместе с савирами. Кроме того, слово означало не только обычный дом, но и дом, где проводили родовые, общинные и племенные моления, т.е. в прямом смысле храм. Поэтому следует констатировать, что персидское слово *кил* и его исторические, культовые и этимологические значения бытовали на юге Западной Сибири до н.э. Не говоря уже о ностратических корнях этимона. Иранское *gil* могло попасть в язык юго-западных тюрков в период непосредственных контактов начиная с VI в. (Czeglédy 1953: 175-178; Golden 2011: 228). В чувашский язык оно могло войти через

хазарское посредство, вытеснив первоначальное обозначение дома – *äv*, от которого сохранилось единственное производное *avlan* «жениться», т.е. «заиметь дом». Чужеродность слова *кил* проявляется и в том, что оно не имеет производных, хотя и является одним из наиболее часто употребляемых. Для иллюстрации приведем еще ряд иранских заимствований: лошадь – чуваш. *лаша* ← иран.: осет. *lasæg*; конь – чуваш. *ут* ← иран.: перс. *axta* «конь кастрированный»; бык – чуваш. *вӑкӑр* ← иран.: авест. *цхсӑ*; боль, страдание – чуваш. *терт* ← перс. *dard*; враг – чуваш. *тӑшман* ← перс. *дӯшман*. А также слова *аства* «дракон», *янавар* «животное», *начар* «плохой», *патша* «царь», *пахча* «огород», *тараса* «весы», *чаршав* «занавеска» и т.д. Сюда же относится чувашское слово *турхан* «тархан» (согд. *try'n*, *trɣ'n*, сак. *ttarkana*, осет. *tærxon*, восточноиран. **tarkanaya-/tarkanī-*). Чувашское слово *тӑмен* в значениях «мир», «множество» является среднеиранским заимствованием. Источник – перс. *tūmāp* «десять тысяч». В тюркских языках числительное явно связано с названием воинского подразделения (Дыбо 2007: 119,126). С начала X в. в основном через Хорезм происходит приток персидских и арабских слов, главным образом, вместе с исламом. Эти слова помогают нам реконструировать историю средневековых чувашей. Например, словом для понятий «men, person, human being» в чувашском языке является *сын*. Оно происходит от персидского *jān* «душа, витальный дух», а не от монгольского *jol* «человек» (Rópa-Tas 2007). Персидское слово *уавуа* вошло во все тюркские языки. Зафиксировано оно и в поэме Юсуфа Баласагунского (XI в.). В чувашском языке *хавха* означает «молва, слух, шум». Слово вошло также в арабский язык. Ср. также: авест. *сууд*, чувашское название реки и села *Сӑкӑт*; согд. *žauār*, чуваш. *сухӑр* «кричать»; тадж. *савоб*, чуваш. *сӑвал* «блаженство, благодарность», персид. *бахча*, чуваш. *пахча* «огород» и т.д. Персидское *банд* «повязка, завязка» запечатлелась в чувашском слове *сурпан*, а *мӑзӑ* «вкус, хороший вкус» – в слове *тутти-маси*.

У гуннов были неслабые контакты с жившими неподалеку протосаками. Предполагают, что был даже некоторый вассалитет. От саков гунны переняли опыт молочного животноводства (Дыбо. Сюнну). Н.В. Пигулевская считала, что гуннское и тюркское письмо, которое названо скифским, было письмо согдо-манихейское или согдийское. Епископ Кардост, пришедший в 537 г. из Арана, принадлежал к области, населенной арийцами и, возможно, говорившей на одном из иранских наречий. Тогда вполне допустимо, что он владел согдийской письменностью. Одновременно «много оснований предполагать, что гунны, с которыми имели дело Кардост и Макар, были гунны-сабиры» (Пигулевская 2011: 310). Такая гипотеза подтверждается и тем, что византийские историки очень часто писали о «гуннах, называемых савирами». Выходцем именно из их среды был савирский князь

Αμ(β)αζούχης, носивший иранское имя (Дёрфер 1986: 100). Конечно, имя третьего сына Куврата – Аспаруха также иранское (ср. иран. *asp-*, древне-бактр. *ašpa* «лошадь»). Пласт ирано-персидских антропонимов у чувашей значителен. Сюда следует отнести всем известное название хазаро-савирского города *Семендер*, находящее прямое соответствие в чувашском имени *Сементер* (звук *t* между гласными произносится как звонкое *d*), а также *Автер*, *Михетер*, *Ухантер* и далее.

В ряду селений сартов, живущих на южных склонах Тянь-Шаня, есть и деревня под названием *Эдиль*. Это – не что иное, как вариант чувашского названия реки *Атъл*. Сарты сильно отличаются от остального тюркского населения Средней Азии, а внешне они очень похожи на таджиков. У них у всех интенсивно черные волосы, большие, глубоко сидящие черные глаза, с кустистыми черными бровями, большой изогнутый нос, густая растительность на лице. В Хиве они говорят по-персидски и считаются потомками персидского коренного населения. Все эти факты позволяют предположить, что сарты – тюркизированные персидские аборигены. Сами сарты о своем происхождении не могут сказать ничего (Радлов 1989: 102). На этом основании следует считать, что название селения *Эдиль* также персидское. От сартов до современных чувашей дошли также слова *kijamat* (чуваш. *хӳямат* «иной мир») и *kijamatlik* (чуваш. *хӳйматлӳх* «посажённый отец» – свадебный персонаж).

«Этническая принадлежность буртасов остается спорной проблемой: их считают финно-уграми, тюрками или иранцами» (Коновалова 2006: 146). Также известно, что речь персоязычных буртасов отличалась от языков хазар и болгар. «Известия о том, что они тюрки, конечно, не имеет значения, равно как и множество других этнографических известий арабов» (Хвольсон 1869: 78).

В праязыке пермяков имеются заимствования из среднеиранского языка, весьма близкого к древнеосетинскому. Например: коми *емдон* ~ удм. *андан* ← иран., осетин. *ændon* «сталь» (~ чуваш. *янтал/янтав?* – А.С.); коми *гундыр* «змея, дракон» ~ удм. *гондыр* «медведь» ← иран., осетин. *(kæf)qwynɔdar* «дракон». В.В. Напольских склонен датировать эти заимствования V-VII вв. (Напольских 2010: 13). Тогда следует говорить о южных территориях обитания пермяков и о том, что предки коми и удмуртов вполне могли иметь контакты с иранцами, как и савиры. В древнем и средневековом Ширване проживали как болгары, так и савиры, говорившие на персидском языке, по крайней мере, понимавшие персидскую речь.

Выводы

Как видим, основу языка и культуры местного населения Кавказа до IX в. составлял иранский субстрат. Кроме того, имели влияние армянский и тюркские языки.

Прямые интенсивные контакты савиров с иранскими племенами (кроме персов, это – аорсы, аланы, массагеты, басилы и буртасы) имели место, по крайней мере, со II по IX вв. На Кавказе савиры установили тесные взаимоотношения с персидским миром. За этот исторический период у них сложились общие религиозные воззрения. Сам экзоэтноним происходит от персидского *sāvar* «всадник, наездник, умелый». Часть аланов и савиров, обитавших в Алвании, стали подданными римлян. Здесь они долгое время жили в тесном соседстве. А это, естественно, сказалось на их этнической культуре.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев, В.И., 1949, *Осетинский язык и фольклор*, т.1, М.; Л.
- Ал-Бекри, 1879, “Известия о славянах и их соседях”, *Записки Императорской Академии наук*, т. 32, СПб: 1-64.
- Ал-Идриси, 2006, “Отрада страстно желающего пересечь мир”, *Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий*. М.:108-275.
- Амаякян, С.Г., 1986, *Государственная религия Ванского царства*, Ереван: Ин-т археологии и этнографии.
- Арутюнова-Фиданян, В.А., 2012, “Божество Куар и «северные племена»”, *Цивилизация и варварство: Трансформация понятий и региональный опыт*. М.: 266-296.
- Ашурбейли, С., 1983, *Государство Ширваншахов (VI – XVI вв.)*, Баку.
- Бартольд, В.В., 1973, *Сочинения*, т. VIII, М.
- Бенцинг, И., 1986, “Языки гуннов, дунайских и волжских болгар”, *Зарубежная тюркология*, вып. I, М.: 11-28.
- Буданова, В.П., 2000, *Варварский мир эпохи Великого переселения народов*, М.
- Булатов, А.Б./ Димитриев, В.Д., 1962, “Параллели в верованиях древних саваров и чувашей”, вып. XXI, Ч.: 226-236.
- Габор, Д., 2013, *Древняя история мадьяр в зеркале истории Евразии*, enu.kz/repository/repository2013/DREVNIAIA-ISTORIA-MAD'IAR.pdf
- Глашев, А.А., 2009, “О гуннах Северного Кавказа”, *Тюрки Северного Кавказа: история, археология, этнография*, М.:10-53.
- Дёрфер, Г., 1986, “О языке гуннов”, *Зарубежная тюркология*, вып. I, М.: 71-134.
- Джафаров, Ю.Р., 1985, *Гунны и Азербайджан*, Баку.
- Дыбо, А.В., 2007, *Лингвистические контакты ранних тюрков: Лексический фонд: пратюркский период*, М.
- , 2013, “Сюнну-гунну: Кто же они?”, <http://polit.ru/article/2013/12/01/dibo/print>.

- Егише Вардапет, 2006, *История: "Борьба Христианства с учением Зороастровым в пятом столетии, в Армении"*, П. Шаншиев (пер.), Днепропетровск.
- Егоров, В.Г., 1964, *"Этимологический словарь чувашского языка"*, Чебоксары.
- Егоров, Н.И., 2003, "Заговорят ли абашевцы? (К этимологии гидронима Сура и проблеме этноязыковой принадлежности создателей Абашевской культуры)", *Известия Национальной академии наук Чувашской республики*. 93-114.
- , 2009, "Узловые проблемы ранних этапов огуро-булгаро-чувашского этноглоптогенеза и современные проблемы алтаистики", *Чувашский язык и современные проблемы алтаистики*, ч. 1, Чебоксары: 29-33.
- Ибн-Даста, 1869, *Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах*, СПб.
- Ибн-Фадлан, 1956, *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг.*, А.П. Ковалевский (пер. и коммент.), Харьков.: 119-148.
- Ибн Хордадбех, 1986, *Книга путей и стран*, Н.М. Велихановой (пер., коммент.), М.
- Каганкатвацци, М., 1861, *История агван*, СПб.
- Калоев, Б.А., 2009, *Осетины: Историко-этнографическое исследование*, М.
- Клавдиан, К., 2008, *Полное собрание латинских сочинений*, Р.Л. Шмаркова (пер., вступ. коммент.), изд-во СПбГУ.
- Коновалова, И.Г., 2006, *Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий*, М.
- Куник, А., 1878, "О родстве хагано-болгар с чувашами по славяно-болгарскому Именнику", *Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах*, ч. 1, СПб: 118-161.
- Лерх, П.И., 1861, "История агван Моисея Каганкатвацци", *Известия Императорского археологического общества*, т. III, СПб.: 479-499.
- Лихачёв, А.Ф., 1876, *Бытовые памятники Великой Булгарии*, СПб.
- Март, Н.Я., 1935, *Избранные работы*, т.5, М.; Л.
- Марцеллин, А., 1996, *Римская история*, Ю. Кулаковского (пер.), М.
- , 2009, История, В.В. Латышева (пер.), "Древняя Русь в свете зарубежных источников", Хрестоматия, т. I, М.: 259-266.
- Миринойский, А., 1996, *О царствовании Юстиниана*, М.В. Левченко (пер.), М.
- Напольских, В., 2010, *К начальным этапам этнической истории коми*, 2010, ч. 2: 10-21.
- Перизетт, Д., 2009, "Ойкумены", Е.В. Илюшечкина (пер.), *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, т. I, М.: 142-145.
- Пигулевская, Н.В., 2011, *Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы*, Е.Н. Мещерская (сост.), СПб.
- Плиний, 1884, "Historia naturalis", *Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе*, ч. 1, Тифлис: 101-112.

- Плиний, Старший, 2009, “Естественная история [Кн. IV,VI]”, *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, М.В. Скржинская (пер.), Хрестоматия, т. I, М.: 240-248.
- Подосинов, А.В., 2002, *Восточная Европа в римской картографической традиции: Тексты*, М. (пер., коммент.)
- Птолемей, Клавдий, 2009, “Географическое руководство [Кн. III,V]”, *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, И.П. Цветкова (пер.), Хрестоматия, т. I, М.: 181-195.
- Равеннский, А., 2009, “Космография”, *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, А.В. Подосинова (пер.), Хрестоматия, т. I, М.: 274-281.
- Радлов, В.В., 1989, *Из Сибири: Страницы дневника*, К.Д. Цивина/ Б.Э. Чистова (пер.), М.
- Ритор, З., 2011, “Хроника”, *Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы*, Н.В. Пигулевская (пер., коммент.), СПб.: 570-597.
- Стеблин-Каменский, И.М., 1999, *Этимологический словарь ваханского языка*, СПб, Петербург.
- , 2000, “Гаты Заратуштры”, *Вестник древней истории*, № 2: 290-300.
- , 2009, *Гаты Заратуштры*, СПб.
- Стилит, И., 2011, “Хроника”, *Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы*, Н.В. Пигулевская (пер., коммент.), СПб.: 598-648.
- Феофан, В., 1884, *Летопись от Диоклитиана до царей Михаила и сына его Феофилакта*. М.
- Хвольсон, Д.А, 1869, *Ибн-Дада. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах*, СПб.
- Хоренаци, М., 1990, *История Армении*, Г. Саркисян (пер.), Ер.
- Юсупов, Р.М., 2009, “Древние этапы этно- и расогенеза башкир и происхождение этнонимов «башкорт» и «иштяк»”, *Проблемы востоковедения*, Уфа, № 4: 59-61.
- Czeglédy, K, 1953, “A kazár kilkel eredete”, *Magyar Nyelv*. 49: 175-178.
- Golden, P. B., 2011, *Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes*, C. Hriban (ed.), B.
- , 2011a, “Burtās”, *Encyclopaedia of Islam*. 3, W.: 98-101.
- Munkácsi, B., 1905, “Čuwaš. kil Haus”, *Keleti Szemle* VI, B.: 184.
- , 1926, “Die heidnischen Namen der Wochentage bei den alten Völker des Wolga-Uralgebietes”, *Kőrösi Csoma Archivum*, II, B.: 42-64.
- Németh, J., 1953, “Wanderungen des mongolischen Worter *nökür* genosse”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. III, fas. 1-2: 1-23.
- Ptolemaei, Cl., 1845, *Geographia*, t. III, L.
- Róna-Tas, A., 2007, *Nutshell Chuvash*,
<http://www2.lingfil.uu.se/afroturkiskasparakIP2007NUTSHELLCHUVASH.pdf>.
- Salmin, A., 2011, *The Encyclopedia of Chuvash Folk Rites and Beliefs*, L.

О ПОЛИТИКЕ СЕФЕВИДСКОГО ДВОРА ПО ОТНОШЕНИЮ К ДАГЕСТАНУ И ЭТНИЧЕСКИМ ДАГЕСТАНЦАМ ВОСТОЧНОГО ЗАКАВКАЗЬЯ

Тимирлан Айтберов

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

The Safavid era is an essential part of the history of the Caucasus, particularly Dagestan, which, having officially been part of Iran, enjoyed wide autonomy in fact. The Dagestani written sources of the period from Shah Ismail I to Shah Abbas the Great, presented in the article, shed light on some peculiarities of the Safavid rule in Dagestan.

Сефевидская эпоха занимает значительное место в истории Кавказа и, в том числе, Дагестана, который официально считался частью Ирана, хотя большая часть дагестанских земель обладала широчайшей автономией. Русские архивные материалы, грузинские письменные источники, а также персидские общеимперские истории и официальные документы, позволили разобраться в ряде вопросов дагестанской истории эпохи Сефевидов. Привлечение дагестанских письменных источников, представленных в статье, позволяет лучше узнать и понять особенности периода Сефевидского правления в Дагестане, в частности резкое повышение уровня арабской грамотности в Нагорном Дагестане. В данной статье приводятся данные дагестанских источников со времени правления шаха Исмаила I и вплоть до кончины шаха Аббаса Великого, отражающие уровень знаний дагестанцев XVI-XVII вв. о жизни Сефевидской державы.

Keywords

Dagestan, Safavid Rule, Dagestani Written Sources

Дагестан, Сефевидское правление, дагестанские письменные источники

Официальные структуры Российской империи считали, что вплоть до 20-х годов XVIII в. равнинная часть территории современной Республики Дагестан (ниже: РД), лежащая к югу от р. Терек, являлась частью Сефевидского Ирана (История, география...1958: 62, 64, 71,74, 83) В данной связи нельзя не отметить, что в хорошо укрепленном Дербенте первый сефевидский гарнизон появился еще в 1509 г., то есть при шахе Исмаиле I. Включение же той части Дагестана, где говорили на дагестанских языках, - правда, если быть точным, лишь Южного, - в державу Сефевидов произошло несколько позднее. Имело место это обстоятельство где-то после 1538 г., когда иранцы уже аннексировали Ширванское государство со столицей в Шемахе.

Почти два столетия, пока Дагестан числился в составе Сефевидской державы (у дагестанцев: *Хъизилбаш*), не прошли для него бесследно. В это время, как ни странно, в дагестанских горах получила значительное распространение письменная культура на арабском (сохранилось немало количество дагестанских рукописей XVII - начала XVIII вв., а также эпитафий и строительных надписей того

времени), появилось еще больше чем было медресе, где изучали восточные языки - арабский, а иногда персидский и тюркский. Известна кавказоведам, правда в самых общих чертах, и система управления дагестанскими землями, практиковавшаяся иранскими властями, по крайней мере, в конце XVII - начале XVIII вв.

Судя по всему, иранцы того времени, то есть в конце сефевидской эпохи, имели - на территории нынешней РД - реальную власть в пределах лишь беглярбекства Ширван, что соответствовало практически Южному Дагестану. Прежде всего, это были Дербентская географическая зона и Присамурье. Есть здесь, правда, и исключение, - авароязычный (нынешние земли сел. Кусур) участок и, может быть, часть этно-языковой Рутулии, что соответствует верховьям Самура.

Там, в Южном Дагестане, - на землях султанства Кубинского и султанства Дербентского, которые являлись двумя частями Ширванского беглярбекства, - иранские властные структуры делали на протяжении XVI- XVII вв., все то, что находили нужным. В случае же неповиновения, направляли они отряды кызылбашей, которые разоряли южно-дагестанские населенные пункты, унижали и убивали представителей местного населения. Такие порядки были реалиями местной жизни, причем, сохранялись они достаточно долго.

Что касается дагестанских земель лежащих к северу от р. Дарваг-чай, а тем более, к северо-западу, население которых говорило как на дагестанских (даргинский, лакский, аварский) языках, так и по-«джагатайски» (кумыкский), то там имела место другая ситуация. Это была как бы автономная зона на северо-западе Иранской империи.

В названной зоне существовал институт наследственных правителей, причем, местного происхождения (светские князья и кадии-князья, нечто вроде германских «князей церкви»), которые налогов с подвластных себе территорий шахскому двору не платили. Наоборот, они получали из Ирана солидные субсидии - деньгами и натурой. В горной зоне данной *автономии* иранские войска и шиитские проповедники, практически, не появлялись. О каких-либо распоряжениях, исходящих со стороны беглярбека Ширвана или подчиненных ему султанов (Дербентского, Кубинского или Елисуйского), тамошние уздени-воины и слышать не хотели, и т.д.

По этой, кстати, причине преобладающими настроениями в историческом сердце Дагестана - в Сулакском речном бассейне, особенно в Аваристане, - были в течение долгого времени (до 1741 г.) проиранские. Так обстояли дела там в течение десятилетий, хотя Османская империя и вела, то больше, то меньше, свою анти-сефевидскую работу в пределах всего Дагестана, а это означает, что и на аварских землях.

Акции и отдельные мероприятия Сефевидов, проводившиеся в пределах современной РД, а также реакция на них со стороны дагестанцев, упоминаются в персидских текстах (прежде всего в *Алам арай-и аббаси*¹) и в русских архивных материалах.² Однако, для образованных иранцев сефевидской эпохи Дагестан был всего лишь далекой периферией, где происходили события в общем-то малозначимые, если брать тут общеимперский уровень. Русские же, пребывая на левобережье Терека, опирались, в XVI - самом начале XVIII в., прежде всего, на агентурный по характеру своему материал, который восходил, в большей или меньшей степени: к личным наблюдениям тех или иных особ, проезжавших через территорию Дагестана; к личным беседам с дагестанцами; к опросам дагестанцев и иранцев, приезжающих по торговым и иным делам в Терский городок, и т.п.

Указанные выше исторические источники позволили нарисовать определенную картину: в отношении содержания политики, которую осуществлял сефевидский Иран на территории Дагестана, и касательно методов ее проведения в жизнь. Вместе с этим, однако, обнаружилось, что есть оригинальные материалы об этом, то есть о политике Сефевидов, проводившейся на территории Дагестана, которые оставлены нам(на арабском и персидском языках) самими дагестанцами XVI - начала XVII вв. Существуют они в форме памятных записей, эпиграфики и небольших исторических сочинений.

Их дошло до нас, правда, не много, а поэтому каждый такой факт имеет большую или меньшую ценность для науки. Часть обозначенного материала обнаружена - следует отметить - автором этих строк, что и дало моральное основание для написания данной статьи.

Дагестанский материал важен для науки в нескольких отношениях. Во-первых, он доказывает, что в Дагестане XVI - начала XVIII вв. были уже люди, созревшие в умственном отношении до того уровня, чтобы отслеживать действия сефевидских властей, имевшие место на Восточном Кавказе, и, при этом, касающихся так или иначе дагестанцев. Во-вторых, названный материал позволяет внести существенные коррективы в обретении научным миром более ясного представления о военных и иных акциях кызылбашей: в отношении горцев Дагестана, а также этнических дагестанцев восточного Закавказья, - обитателей территорий, которые имели определенную ценность в деле охраны территории

¹ Сведения о Дагестане XVI - XVII вв., содержащиеся в *Алам арай-и аббаси*, а также изложение сути сефевидских фирманов, выданных Исфаханским двором влиятельным дагестанцам, приведены А. Бакихановым (Бакиханов 1926: 74-100).

² Весьма подробное переложение и обстоятельный анализ вышеназванного материала даны в монографии М.-С.К. Умаханова (Умаханова 1973)

Ираншахра. Есть и другие тут моменты, которые представляются менее значимыми.

Дагестанцы знали о Сефевидах с XV в., когда те, будучи правителями Ардебилля, совершали свои газийские походы на Южный и Северный Кавказ (Айтберов 1989: 135). Остался этот аристократический род в поле их зрения и тогда, соответственно, когда превратился он в могущественную династию шахов Ирана XVI - начала XVIII вв.

I. Исмаил Сефеви, который провозглашен был шахом Ирана в 1501 г., продолжал свое усиление и, как результат, в 915/1509 г. прибыл он, вместе со своей армией, в западный Прикаспий - на территорию современной РД. Это событие, понятно, не осталось незамеченным (Бакиханов 1926: 77), в том числе мусульманами Восточного Кавказа.

915/1509 г. датировали дагестанцы (назвать можно здесь, например, Рамазана из табасаранского сел. Куштиль) приход иранских воинов, во главе с «шахом» Исмаилом, к прикаспийскому Дербенту, с указанием, что осада его продолжалась «около» 10 дней. После сдачи названного города, поставил его Исмаил I под власть знатного кызылбаша по имени «Шайх-Мансур».

В это же время «войска» Исмаила - первого шаха из династии Сефевидов - «сражались» и к западу от Дербента, против «жителей» различных «селений» Табасарана. Шах, в конце концов, «победил» их. После этого - проведя в Дербентской зоне, в общей сложности, порядка одного месяца, - он двинулся на юг, в направлении «Тебриза» (Шихсаидов, 1961: 146; Шисаидов, 2008: 339; История Дагестана. 1967:268).

Указанные выше события - действия сефевидской армии в Дербентской зоне (РД), которые шли под общим командованием шаха Исмаила I в 915/1509 г., - отражены в различных восточных текстах. В них они описываются, при этом, как происходившие в рамках иранских военных акций по подчинению Ширванского государства (Магомедов 1961: 144; История Дагестана Т.1.1967: 213, 267, 268).

II. Аннексия шахом Тахмаспом Сефеви Ширванского государства не прошла мимо дагестанцев XVI в. Кто-то из них, скорее всего табасаранец, написал по-персидски почерком *насталик*:

«Девятьсот сорок пятый (1538) год - дата рассеяния ширванцев» по Кавказу «и разрушения Ширвана рукой порочнейших кызылбашей» (Айтберов 1989: 136).

Данный факт зафиксирован в большом количестве исторических источников, составленных в Иране, в пределах Османской империи и на других территориях. Для кавказоведа он, однако, интересен - тем, в первую очередь, что

говорят о проявлении внимания со стороны дагестанцев XVI в., владевших восточными языками, к самым различным событиям кавказской истории, имевшим связь, в том числе, с восточным Закавказьем и с Иранским нагорьем.

III. Следующий ниже факт из истории сефевидского владычества на территории Дагестана не отражен в восточных источниках. Поэтому он особо интересен для иранистики и кавказоведения.

Зафиксирован названный факт в виде дагестанской памятной записи, которая доступна ученому миру в качестве части рукописного собрания, имеющего в своем составе порядка трех десятков таких же записей. Вот этот текст: «948/1541 (год -) дата нападения на Рутул и (как результат,) сожжения его руками Алхас-мирзы Дербентского» (Баркуев, Ахмедов, Шихсаидов 1963. Т.11: 175,176, Шихсаидов 2008: 385; Айтберов 2011: 143).

Нельзя здесь, правда, не упомянуть о существовании варианта приведенной памятной записи (рука Малича Рутульского). Согласно ему, в 948/1541 г. «сожжение Рутула» произведено было «руками ахтынцев», причем их «главарем» - во время данной акции - был «Шахусайн-бек, являвшийся» тогда «начальником (*хаким*)» селения «Ахты», а сделано было это при участии Алхас-мирзы Дербентского (Баркуев и др. 1963, Т.9: 181, Шихсаидов 2008: 388).

Данное событие в истории ирано-дагестанских отношений XVI в. я связываю с фактом аннексии Ширванского государства Сефевидами, произошедшего до этого (1538 г.), - в условиях ирано-турецкой войны за гегемонию на Востоке - и превращения его в обычное иранское беглярбекство (Маркарян 2010: 201, 246).

Первым беглярбеком Ширвана был, как известно, Алхас-мирза Сефеви, а одним из важнейших пунктов на подведомственной ему территории являлся хорошо укрепленный г. Дербент, находившийся ранее в руках ширваншахов. В первые уже годы правления этого Алхас-мирзы начались вооруженные столкновения в горной зоне современного Южного Дагестана. Происходили они между жителями лезгинского «города» Ахты, который был - начиная с XV в., как минимум, (Ханыков 1850; Лавров 1966: 141,142,206) - опорной точкой иноземных властей, и горскими силами, которые стояли в политической связи с шамхалами. Здесь же я отмечу, что истоки отмеченных столкновений уходят, может быть, в годы смут, поразивших Ширванское государство после кончины ширваншаха Халиллуллаха.³

Итак, в 943/1536-37 г. (в до-сефевидскую эпоху истории Восточного Кав-

³ В Дагестане сохранилась памятная запись от 943/1536 - 37 г., в которой говорится, что это - «дата сожжения селения Ахты руками жителей Кумуха (*Къумукъ*) и Рутула» (Лавров 1968:81, 153). Не исключено, правда, что в данном случае имеет место описка резчика по камню и, соответственно, дату здесь читать следует так: 947/1540 г.

каза) напали, возможно, на сел. Ахты – места, где стояла тогда «крепость» ширваншаха, (Лавров 1968, ч.2: 141) - подданные *вали* Дагестана.⁴ Это были, конкретно, кумухцы⁵ и рутульцы.

В 947/1540 г., в сефевидскую уже эпоху, имело место еще одно (?) «нападение на Ахты», чья верхушка переориентировалась, думается (после 1538 г.), на Иран, и, как результат, произошло «сожжение» этого населенного пункта. Произведена была эта акция аристократами (*амир*) Рутула и Кумуха, и их дружинниками. На защиту ахтынцев, однако, выступил, в следующем (1541) году, ширванский беглярбек Алхас-мирза Сефевии, во главе своих кызылбашей. Двигаясь по берегам р. Самур, эти иранцы - вышедшие из Дербента, – прошли мимо Ахты, где присоединились к ним «жители Ахты», чьим главой был тогда «Шохусайн-бек».⁶ В конце концов, добрались они, то есть кызылбашаи, до селения Рутул. В верхней части его, кстати, и жили тогда рутульские эмиры, которых знают письменные источники с XVI в. (Хашаев 1961: 184, Магомедов 1961: 144). Так вот, руками Алхас-мирзы Дербентского данный населенный пункт Присамурья был тогда «сожжен».

IV. Знали и писали (по-арабски) дагестанцы о перезахоронении (в их записи, правда: «захоронение») останков «Шайх-Джунайда» Сефевии. Был же таковым религиозно-политический деятель, чьи кости лежали первоначально (с XV в.) в земле лезгинского «селения Хазра» (*Яргун*), стоящего в Кусарском районе АР.

Событие это имело место, как известно, в 951/1544-45 г. (Баркуев и др. 1963. Т.11: 181, Лавров 198: 51-53, 95-96). Источником же информации для дагестанских арабистов послужила, возможно, арабская надпись на хазринском мавзолее, который был возведен в память о шейхе Джунайде - по приказу шаха Тахмаспа Сефевии, в названном выше 1544/45 г.

V. Следующее сообщение взято нами из колофона старинной рукописи *Лавам анвар ал-кулуб фи Джавам асрар ал-мухиббва ал-махбуб*, переписанной в «девятьсот пятьдесят четвертом (1547/48) году» известной в Дагестане личностью «по имени Ахмад».⁷ Это был, кстати, уважаемый член суфийского ордена *халватиийа*, носивший титул *кадий*, который проживал в «селении Зирихгеран», то есть

⁴ Первая достоверная фиксация отмеченного титула относится к концу XV в. (см. Шихсаидов 2008: 387; Айтберов 2011: 147, 148).

⁵ Резиденцией шамхалов XIV - XVI вв. был, как известно, высокогорный Кумух.

⁶ В 967/1559-60 г., после заключения Амасийского мира (1555 г.), дал Сефевидский двор, отмеченному выше лицу, то есть «главарю» Шахусайн-беку, власть над Ахтынской общиной. Было сделано так, хотя обладал тот ею еще в начале 40-х годов (см., Хашаев 1961: 184).

⁷ От этого Ахмада «Зирихгерани» дошло до наших дней несколько рукописей, а также записей иного характера, часть которых хранится в Рукописном фонде Института ИАЭ ДНЦ РФ. Могила Ахмада находится в сел. Ашты.

в даргинском сел. Ашты⁸, стоящем на территории нынешнего Дахадаевского района РД, а не в близлежащих Кубачах.

Как выясняется из собственноручной записи этого Ахмада-кади, дата завершения им переписки названной рукописи (*Лавам анвар...*), то есть 1547г., является, примерно, «временем выхода войска». Имеется в виду, при этом, «войско шамхала», сидевшего тогда в горном Кумухе, и движение его «в направлении Черкессии (*Чаркас*)», что имело место в пределах «конца осени и начала зимы». ⁹

В связи с приведенным текстом (XVI в.), происходящим из горного Дагестана, напомним, что в персидских средневековых сочинениях упоминается поход на черкесов, предпринятый Алхас-мирзой Сефевии, причем не позднее 954/1547 г. (Бакиханов 1926: 79). Существует, кстати, и другой материал, также на персидском языке, на который, однако, почему-то мало обращают внимание. Он, будучи оригинальным по своему содержанию, гласит, что в конце зимы.

1547 г., в разгар ирано-турецкой войны, ширванский беглярбек Алхас-мирза Сефевии, совершил поход на Черкессию (в пределы равнинной зоны современной Чечни -?), которая, как известно, находилась в связке с Крымским ханством, являвшемся тогда автономной в составе Османской империи. Там, однако, «потерпел он поражение от неверных черкесов...не получив от шамхала оговоренной ранее помощи», кстати, примерно через 5 лет дагестанцы провели свой поход против «неверных черкесов», в ходе которого погиб знатный кумухец по имени Мухаммад (Лавров 1966, ч.1: 149)

Получается, таким образом, что в конце сороковых годов XVI в. дагестанские горцы, признавшие власть шамхалов, - они были в конце XVII- начале XVIII в., кстати, главной опорой Ирана на территории Дагестана – считали нужным принимать участие в военных акциях Сефевидов. Касается это того, по крайней мере, что происходило на Северном Кавказе.

Персидские летописи дают при этом основание полагать, что среди князей шамхальского рода имело место, в XVI в., две внешнеполитические ориентации. Шамхал, сидевший в дагестанских (точнее, в лакских) горах, был на стороне Ирана. Наследник же его, носивший титул *крым-шамхал* и сидевший в Прикаспии,

⁸ Аштынцы, которые с XIII в. находились в подчинении у шамхалов, и кубачинцы, кстати, отделенные друг от друга примерно 20 км пути и разделенные, при этом, селами настоящих (*полновесных*) даргинцев, говорят на одном и том же языке. В дагестанских записях XVI - XVII вв. *зирихгеран* называли, что важно, именно аштынцев, а не кубачинцев.

⁹ Рукопись *Лавам анвар* приносил в советские годы в Институт ИЯЛ ДФ АН СССР его сотрудник Х.А. Омаров, известный ученый. Хозяином ее был, по словам Омарова, его дядя, проживавший тогда в сел. Адага Кайтагского района РД.

держался уже про-татарской, а в конечном счете, про-османской политической ориентации (Бакиханов 1926:80).

VI. Не прошло мимо дагестанцев XVI в. и такое достаточно важное событие из средневековой истории Востока, как царствование Тахмаспа Сефеви. Они, помня последнего в качестве покорителя закавказских земель прилегающих к Дагестану, а именно, Ширвана и Шеки, отметили, что «984/1576 г. - дата» его «кончины» (Шихсаидов 2008: 386; Айтберов 2011: 145).

VII. Род ширваншахов имел связи с этническими дагестанцами на протяжении, как известно, достаточно долгого времени (Магомедов 1961: 132; История Дагестана 1967, ч.1: 2010-204). Последний ширваншах, носивший имя Шахрух (убит в 1539 г.), прибыл в Ширван, кстати, из дагестанского округа Кайтага, где он, возможно, и вырос; дело в том, что существует дагестанская памятная запись: 942/1535-36 г. является датой «захвата города Шемахи рукой Шахрух-мирзы Кайтагского» (Шихсаидов 2008: 338; Лавров 1966, ч.1: 4, 2, 81, 153). В том же Кайтаге, где говорят по-даргински, находящемся к северо-западу от Дербента, «жил» во 2-й половине 40-х годов XVI в. член рода ширваншахов, носивший имя «Бурханали», или «Бурханали-султан», который вошел в ориенталистику и кавказоведение как и «Бурхан-мирза». В 1548г.- после перехода Алхас-мирзы Сефеви на сторону османов и его бегства в Крым, что осуществлено было через земли дагестанца *крым-шамхала*, совершил Бурханали вторжение в пределы Южного Лезгистана и даже «овладел» на относительно короткое время Ширваном (Бакиханов 1926: 80, Минорский 1963: 174; Магомедов 1961: 144).

В памяти дагестанцев отложилась личность сына этого Бурханали. Речь идет о том члене рода уже низвергнутых ширваншахов, который был известен как «Абубакр-мирза».

О борьбе этого Абубакр-мирзы за возвращение себе власть над Ширваном, говорят, во-первых, восточные тексты (Бакиханов 1926:83; Минорский 1963: 174-175). В дагестанских же памятных записях указано, что этот «Абубакр», принадлежавший - как мы знаем, - к роду ширваншахов, пребывал во 2-й половине XVI в., при Усман-паше, полководце Османов, который был тогда вытеснен иранцами из Закавказья в г. Дербент. Находясь там, в западном Прикаспии, названный турецкий паша «послал» Абубакра-мирзу, «сына Бурханали», на юго-запад - в направлении «селений» дагестанского горного участка, именуемого «Араг», что имело место в 987/1579 г. «Мирза» же этот - прямой потомок ширваншаха Ибрахима I, - действуя тут в пользу османов (во время очередной ирано-турецкой войны), «разрушил» указанные «селения» (Шихсаидов 2008: 398-399), по всей видимости за про-

иранскую ориентацию. Последние, кстати, расположены, на территории, которая соответствует нынешнему Сулейман-Стальскому району РД, имевшей в прошлом не только лезгинское, но и еврейское население.

VIII. Безымянный дагестанский историк - живший скорее всего в Кайтаге начала XVIII в., - написал по-арабски о походе на кайтагские земли (к северу от Дербента), который был предпринят по приказу «царя персов». Последний, как утверждается, послал своих воинов-еретиков (*рафиди*) против населения «Дагестана», причем под командованием «эмира по имени Арабхан». Пришли они туда якобы в 1012/1603-604 г. и имели тогда неудачное для себя «сражение» с кайтагцами (Шихсаидов 2008: 372).

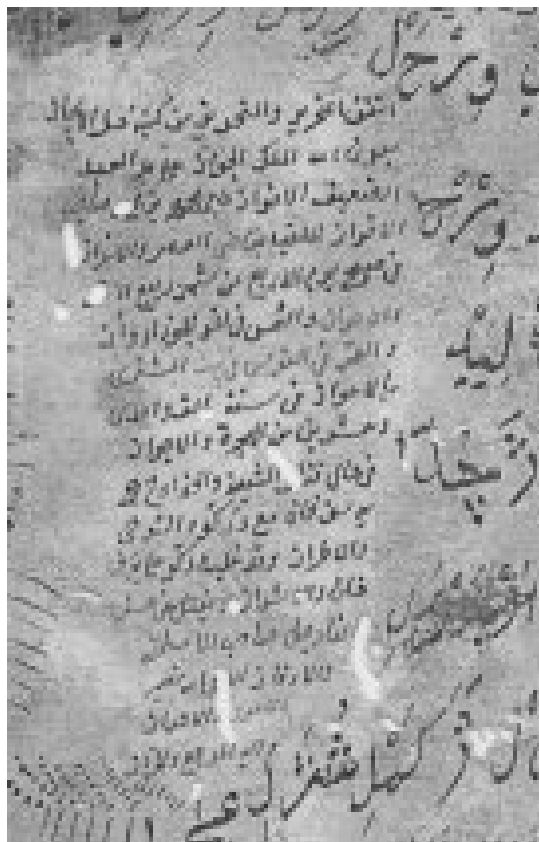
Зная, как развивались события на территории РД в 1606-1607 годах, можно, конечно, сделать здесь предположение. Оно следующее: после начала войны против Османской империи, двинулся якобы небольшой отряд кызылбашей – во исполнение иранского стратегического плана, - для поддержки сторонников Сефевидов, имевшихся тогда в Кайтаге, но был разбит там приверженцами Османов. Более вероятно здесь, однако, то, что вышеупомянутый дагестанский историк XVIII в., живший в эпоху борьбы с Ираном(?),- опираясь тут на устные предания о нашествии иноверцев на Дагестан и последующем разгроме их, - просто перепутал русских И.М. Бутурлина (1604 г.) с воинами Ирана. Дело в том, что последних не считали в Дагестане за мусульман, ибо среди ранних кызылбашей присутствовал алевитский элемент.

IX. В 1606 г. шах Аббас I взял древнюю столицу Ширвана. Какой-то дагестанец счел нужным зафиксировать данный факт своим каламом. Сделал он это в виде следующей записи, выполненной на арабском: «Пришел шах Аббас и взял Ширван» (Айтберов 1989: 135).

X. В восточных текстах говорится, что в годы османского владычества на Восточном Кавказе активизировались табасаранцы. Эти люди, говорящие на языке близком к лезгинскому, а обитающие в горах, стоящих к западу от г. Дербента, поставили якобы под свой контроль восточно-кавказскую местность с ираноязычным (*тат*) населением. Имеется в виду та, которая расположена в районе Шабрана, то есть в десятках километров к югу от Дербента - по направлению к Баку. Иранский полководец Зульфикар-хан Караманлу (в конце 1608 г. ?) решил, однако, вытеснить оттуда названную часть дагестанского этнического массива.

Произошло, как результат, сражение, в ходе которого табасаранцы потеряли много людей (Бакиханов 1926: 96-97; Магомедов 1961: 173; История Дагестана 1967: 272; Умаханов 1973: 150-153; Рахмани 1960: 116-117). Теперь, однако, выя-

сняется, благодаря дагестанской памятной записи, что случилось все это не в шабранской зоне (АР), а вблизи Дербента, на территории современного Сулейман-Стальского района (РД), населенного лезгинами, - в 1609г. (?). При этом в ходе «сражения», которое тогда произошло в местности «Астал» (к востоку от лезгинского селения Касумкент), лишилось жизни - множество людей. Среди них были, причем, как сунниты Табасарана, так и пришедшие с юга шииты (*рафиди*), во главе которых стоял вышеназванный кызылбашский военачальник, то есть Зульфикар-хан (Шихсаидов 2008: 399-400, 406; Айтберов 1999: 22; История Дагестана 1967.Т.1: 272).



Соответственно, теперь становится понятным, что в конце XVI - начале XVII в. крупного передвижения границ Табасарана в южном направлении, на несколько десятков километров, - до татского Шабрана (Дивичинский район АР) - не было. Правители (*майсум*) Табасарана - его граница, кстати, пролегла в начале XIX в. в нескольких километрах к северо-западу от «Астала», - пытались, видно (в условиях того смутного времени), продвинуться немного в южном направлении. Нацелены были они тогда на стратегически важную местность Северо-восточного Кавказа, но

никак не на Шабран. Однако в эпоху правления шаха Аббаса I, в 1609 г., были они изгнаны оттуда (из лезгинского Астала) по приказу Исфаханского двора, который, видимо, посчитал данные земли нужными себе - для обеспечения иранского владычества в западном Прикаспии (Есть мнение, что Зульфикар Караманлу дважды сражался с табарасаранцами - 1607/1608 г. близ Шабрана и в 1610/1611 г. в "Астале". См. Умаханов 1973: 152). В конце XVII в. считалась астальская зона Южного Дагестана частью, кстати, Дербентского султанства. По этой причине иранские чиновники контролировали там вопросы земельных отношений и социальной политики.

XI. Следующие события, освещающие политику Сефевидского Ирана в Дагестане, связаны с личностью беглярбека Ширвана по имени Йусуф-хан (1610 - 1624). Приходятся они на самый, можно сказать, конец ирано-турецкой войны 1602 - 1612 гг., в ходе которой армии шаха Аббаса Сефеви, одержав ряд побед, восстановили власть Ирана на Восточном Кавказе.

События указанного времени освещены - насколько видно из трудов предыдущих исследователей, - исключительно дагестанскими арабоязычными источниками. Первым делом, упомянем здесь эпитафию XVII в. из даргинского сел. Шукты, лежащего на территории Акушинского района РД, в которой сказано, что покойный по имени Мухаммад погиб на земле близлежащего даргинского «селения Уссиша». Оказался же он в этом населенном пункте по той причине, что «пришло» туда «войско кызылбашей вместе» с дагестанским аристократом «Гираем» Тарковским, происходившим из рода шамхалов.

Далее эпитафия говорит, что «кызылбаши были» - как мне представляется, - разбиты горцами Дагестана и, как результат, «за один день» 1020/1611 г. «было перебито» с их стороны «четыре тысячи четыреста человек» (Лавров 1980 Ч.3, Таблица 8, н.770. Существует, правда, мнение, что указанные выше 4400 человек были из числа дагестанцев, а перебили их кызылбаши. См. Умаханов 1973: 153; Лавров 1980, Ч.3: 56, 96). Сказанное здесь подтверждает в определенной степени дагестанская памятная запись, имеющаяся в неизвестной по названию рукописи, которая хранилась в 60-е годы XX в. у покойного ныне уссишинца М. Галбецова. В ней сказано, что «в местечко» под названием «Уссиша», входящее в состав «области Дарго», больше известной горным дагестанцам как *Акуша*, пришли «войска рафизитов» (кызылбашы - Т.А.), а имело место это в начале XVII в (Газ. "Колхозные знамя", 1961; Умаханов 1973: 154). Позднее, в начале 70-х годов XX в., увидел автор этих строк названную запись, сделанную по-арабски, в виде уже другого списка, находящегося в составе сборной рукописи, которая хранилась у Захил Курбана - жителя аварского сел. Кутиша, входящего в Левашинский район РД. Вот ее текст:

«В 1022/1613 году войско еретиков (рафиди) вошло в город Усиша, находящийся в округе, который именуют Дарго» (Рук. фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф.3, оп.1, н. 268/6127, с.23).

Гораздо более достоверным источником по вопросу, который здесь обозначен, является приписка к колофону рукописи. Имеется в виду книга *Халл ал-Иджаз*, переписанная в 1021/1612г. одним из жителей сел. Акуша. Был им «кадий эпохи» Хаджимахмуд - сын Мухаммада (?) В приписке той говорится, что в названное, примерно, время (около 1612 г.) произошла на территории Дагестана «битва» между вышеупомянутым беглярбеком Ширвана по имени Йусуф-хан и его воинами - кызылбашами (шиат ва хаваридж), с одной стороны, и такими горскими общинами как «Дарго» и Сюрги (*Сурхла*) – с другой. Последняя, при этом, характеризуется как одна из даргиноязычных территорий Дагестана.

Главным результатом была в данном случае «победа» дагестанцев, а точнее, «даргинцев». Одержана была она «над Иусуф-ханом», правителем Ширвана, и, как итог, имело место убийство ими там примерно 2 тыс. иранских солдат. Все они, причем, входили в состав «его войска» (Рук. фонд института ИАЭ ДНЦ РАН Ф.14, оп.11, н.783)..¹⁰

Как можно понять, после того как кызылбашаи закрепились в Дербенте (1606 г.), воодушевленные победами над Османской империей, - в том числе, одержанными на Южном Кавказе, - решили они и в этом регионе проявить свою активность, причем в максимальном размере. Означало же это - наказать обитателей Внутреннего Дагестана (Сулакский речной бассейн), чьи князья имели, одно время (на рубеже XVI - XVII вв.), весьма тесную политическую связь со Стамбулом.

Начали кызылбашаи тогда с даргинского ядра – с акушинцев, традиционно считавшихся в Дагестане свободными воинами (*озден*), находящимся на службе у шамхала, а также, с их соседней сюргинцев. Здесь же отметить нужно, что Акушинская многолюдная община, состоявшая из целого ряда крупных поселений, находилась (в конце XV - начале XVI в., и это как минимум) в определенной зависимости от горной столицы шамхалов, коим являлся «город» Казикумух. О последних же знаем мы, что вовремя нашествия армии Мустафы-Лала-паши на земли Кавказа (1578 г.), да и позднее, были эти горские правители – сидевшие в центральной части Дагестана, - верными вассалами Османов. Поэтому можно предположить, в свою очередь, что вторжение кызылбашей на территорию

¹⁰ Запись сделана акушинцем Хаджимахмудом с претензией на рифмованную прозу. Как результат, появилось в тексте слово *Атраз*, которое принимают отдельные историки за название племени.

населенного даргинцами современного Акушинского района(РД) - находящегося на подступах к резиденции шамхалов, лакскому «городу» Казикумуху, – имело, в конечном счете, антиосманский характер.

Ни иранцы, ни турки, ни русские о походе Йусуф-хана на даргиноязычных усишинцев и их соседей, – в 1612 (?) году, в конце которого кызылбаши были разбиты даргинцами, – не сообщают. Касательно того что последние, как результат, понесли тогда большие потери, примерно - 2 тыс. воинов и 2 400 слуг (?) - ничего нигде не писали. Ни сделали этого ни иранцы, ни турки-османы, ни русские, ни грузины.

XII. К 1615 г. иранцы - согласно персидским и грузинским текстам, - чувствовали себя уверенно в центральной части Южного Кавказа. В дербентской же зоне Южного Дагестана, точнее, в той части ее, где дагестаноязычный элемент – силен, где говорят на табасаранском и кайтагском языках, была ситуация своеобразной. Там встречали тогда пришельцы с Иранского нагорья - как можно думать, - сильное противодействие. Русские, например, источники, хранящиеся в архивах, также приводят яркие свидетельства тому, что незадолго до 1615 г. в разных частях Дагестана (например, в районе нынешней Махачкалы, Хасавюрта и, возможно, в Аваристане) имелись общественно-политические элементы ненадежные, по отношению к Сефевидам. Можно сказать враждебные последним (Умаханов 1973: 156-160, 162).

В свете сказанного выше, нас не должно удивлять то обстоятельство, что существует арабоязычная памятная запись, которая датирована - по словам издателя ее, не владеющего, правда, восточными языками, - 1024 / 1615 г. Согласно тексту данной записи:

между табасаранцами и кайтагцами, с одной стороны, и «кызылбаши» - с другой, произошли в указанное время бои. В этих условиях, причем, «победили», в конце концов, солдаты Ирана. Они, то есть «кызылбаши», захватили тогда, но правда, постепенно, - воюя против горцев «день за днем», - многочисленные населённые пункты «Табасарана», а также соседнего Кайтага». Затем, однако, они ушли все же из этого южно-дагестанского лесистого предгорья в сторону равнинного Дербента (?), «перебив» предварительно «многих» горцев (Гасанов Т. II, 1975: 243; Умаханов 1973: 154).

Эти события, от 1615 г., также не нашли своего отражения в летописях иранцев, грузин и армян.

XIII. Согласно персидским, грузинским и иным письменным источникам, имел место в 1616 г. сильнейший разгром иранцами населенной грузинами

Кахетии. Совершен был он по приказу Аббаса I Сефеви и, причем, как известно, с вовлечением в это нехорошее дело дагестанских горцев. Данное обстоятельство, о котором современная наука знала через летописцев XVII - начала XVIII в., живших на Востоке и Южном Кавказе, нашло подтверждение себе и в дагестанском арабоязычном материале начала XVII в.

Прежде всего, отметим, что у русских была достоверная, как они считали, информация, что еще в 1614 г. иранцы хотели организовать нападение дагестанцев на грузин-кахетинцев. Мало того, вышеупомянутый князь Гирей Тарковский пообещал тогда кызылбашам, что он сделает это, причем, с привлечением к своей акции 1,5 тыс. дагестанских воинов.

Получилось, однако, так, что в 1614 г. население Шамхальства князя Гирея «не послушало» и, как результат, «на помощь» шаху Аббасу Сефеви не пошло. Эти, конкретно, дагестанцы, в обозначенном году «воевати грузинские земли», таким образом, «не пошли», что вызвало раздражение у Аббаса I. Шах стал тут грозить Гирею и другим кумыкским князьям, находившимся тогда на территории Ирана, что пошлет он на них полководца «своего со многою ратью» (Умаханов 1973: 156-157).

В скором времени, однако, ситуация - как видно из памятника дагестанской арабоязычной эпиграфики XVII в., - существенно изменилась. Об этом свидетельствует материал из древнего селения Рича, находящегося на территории Агульского района РД, где сохранилось - на кладбище местных аристократов XIV - XV вв. и более позднего времени - эпитафия некоего «уста» по имени Али. Выделяется он тем, что «пал мучеником». Отдельной строкой на надгробии вырезано, при этом, что «погиб он мучеником» за мусульманскую веру, «будучи» тогда «в войске Шах-Аббаса, при разгроме» последним «Грузии (*Гурджи*)» (Айтберов 1984: 148).

XIV. Одним из научно-религиозных авторитетов Дагестана, на рубеже XVII-XVIII вв., был Мухаммад из аварского селения Кудутль, находящегося на территории нынешнего Унцукульского района РД¹¹. Этот человек настроенный про-турецки, работавший против Ирана, - в начале XVIII в., - посетивший закатальскую зону (АР), оставил нам небезинтересный текст на арабском языке. Написал же он его, как мне представляется, с учетом рассказов закатальских аварцев того времени.

В связи с тем, что названный текст имеет отношение к теме, которая поднята в данной статье, приведу его ниже:

¹¹ Сохранились его письма и *фетвы*.

«Что касается» территории «принадлежащей ныне» авароязычным джарцам (АР), то «имело место ранее завоевание ее рукой Шах-Аббаса». Последний «был», при этом, «человеком благородным и щедрым».

Ниже говорится, что в доаббасову эпоху истории Кавказа жили авароязычные джарцы в глубине лесистого ущелья, а на месте позднейшего аварского села Джар (авар. *ЧIар*) жили «неверные» грузины (?). Жили последние и на месте современного аварского селения Гугам. Когда же - авароязычные мусульмане - после событий 1616 г.(?) - двинулись в западном направлении, то произошло, вблизи современного г. Закаталы, сражение между ними и «неверными», после чего, т.е., «испугавшись», ушли в «Енисели и Кизики» (Айтберов 2000:152-153).¹²

XV. У какого-то рукописного сборника XVII в. (тексты на арабском, персидском и тюркском языках)¹³ есть колофон. Он имеет приписку содержание которой еще не публиковалось. Согласно этому материалу, который принадлежит руке некоего Султанали - сына Агаджана - имело место следующее: в 1029/1620 г. ¹⁴«во время правления Шах-Аббаса: в Шемахе обосновался Йусуф-хан; в Баб ал-Аббабе», то есть в прикаспийском Дербенте, обосновался тогда «Бархурдар-султан», который зафиксирован, кстати, в русских архивных материалах 1-й четверти XVII в (Шихсаидов 2008:391; Умаханов 1973: 164-165) а «в уезде (*нахийя*)» именуемом «Куба» - некий «Сайдум-султан».

Ниже в колофоне, который принадлежит руке Султанали - сына Агаджана, написано: что «Йусуф-хан поднялся на нагорье Ширвана (в 1620 г.) и встал там. Продолжалось, причем, это его состояние в нагорье месяц или даже больше.

Из числа жителей ширванского нагорья арестована была тогда группа ахтынцев, а также два сына (некой) Дилумтара, (проживающей) в Дагестане. Их (всех) Йусуф-хан перебил затем в Шемахе».

Для более точного понимания всего того, что сказано выше - в связи с политикой сефевидской администрации, которая проводилась при шахе Аббасе I в отношении дагестанцев, - упомянем здесь следующую дагестанскую памятную запись: «1030/1621 год - дата сражения с ахтынцами (вар. «нападения на Ахты и сожжения его») которое осуществлено было руками *еретика* Бархудар-султана (вар «...султана Дербентского») (Лавров 1968, Ч.2: 81,94,153; Шихсаидов 2008: 385;

¹² Полный перевод текста по списку XIX – начала XX вв., см. Айтберов 2000: 152, 153.

¹³ Ксерокопия для исследования (две страницы указанной рукописи) предоставлена мне известным кавказоведом XX в. Омаровым Х. А.

¹⁴ Начертание последней цифры в дате переписки рукописи позволяет допускать чтение в следующем виде: *1020/1611* г., однако, русский архивный материал XVII в. свидетельствует, что этот Бархурдар стал султаном в Дербенте не ранее 1618 г. (см. Лавров 1968: 160).

Айтберов 2011: 143). Немаловажным источником информации является – в разбираемом нами аспекте - и надпись из Ахтов от 1039/1629-30 г. Согласно ей: «Йусуф-хан», беглярбек Ширвана, «разрушил это селение», то есть Ахты, в 1621 г. (Лавров 1966, Ч.1: 160, 211-212).

В целом, видится здесь следующая картина: Йусуф-хан Ширванский (беглярбек с 1610 г.), личностью которого угрожал шах Аббас дагестанцам еще в 1614 г (Лавров 1968, Ч.2: 153, 154) прибыл в Шемаху с Иранского нагорья в 1619/20 г. С ним, причем, пришли туда, вероятно, дополнительные кызылбашские войска, а также новые правители Дербента и Кубы, носившие звание *султан*.

Уже в 1620 г. провели иранцы в Дагестане две акции по закреплению своих политических позиций. Так, султан Дербента, носивший имя Бархурдар, совершил военный поход в Северный Дагестан на засулакские (равнинные-?) земли (Умаханов 1973: 163,164). Йусуф-хан же, подошел тогда к землям лезгинского сел. Ахты и произвел там аресты.



После того, как Йусуф-хан вывез арестованных лезгин с ахтынской территории и доставил в столицу своего *беглярбекства*, где подверг их смертной казни, начались мятежи в Самурской долине. В ответ иранцы подошли к Ахтам, в 1621 г., причем с двух сторон - с юга (из Шемахи), двигаясь горами, и с востока (из Дербента), двигаясь тут по берегам Самура.

Во главе шемахинского отряда шел тогда беглярбек Йусуф-хан, а во главе дербентского - султан Бархурдар. Ахты был подвергнут нападению и сожжен кызылбашами, что произошло в 1621 г., причем главную, - очевидную для присамурских дагестанцев, - роль в разгроме указанного населенного пункта лезгин сыграли дербентцы.

Когда русские стали собирать, в 1-й половине XVIII в., сведения о Восточном Кавказе, то оказалось, что в Северном Лезгистане люди помнили еще о походах дербентских султанов эпохи Сефевидов. Имеются в виду те их рейды, которые предпринимались против жителей Самурской долины. Делалось это султанами, причем, в интересах «Персии» - для того, чтобы присамурских лезгин «под владение» Ирана «привести» (История, география, этнография, 1958: 77). Известные на сегодняшний день конкретные факты дагестанской истории XVI - начала XVIII вв. заставляют думать, однако, что это была, скорее всего, память о вышеописанных событиях от 1621 г., хотя и слегка искажающаяся действительность.

XVI. Лучший путь из Южного Дагестана и, одновременно, из Шемахи (столицы беглярбеков Ширвана), который шел в сердце исторического Дагестана, - имеется в виду Сулакский речной бассейн, где и стоят Кумух и Хунзах, - проходил через Рича. Это селение, где говорят по-агульски, известное с XII в., как минимум, считалось - к началу XVII в., - находящимся в «подчинении» у общины «города» Кумуха (Лавров 1966, Ч.1: Из находок А.Р.Шихсаидова), которая говорит на лакском языке. Ричинцы и их соседи считали, при этом, что указанный здесь их социально-политический статус имел место - на 1031/1622 год - «в правление Шах-Аббаса» (Айтберов 1987:43-44). Есть, кстати, другие свидетельства тому, что в Ричинской зоне Дагестана, куда входило и лезгинское селение Гельхен, а точнее, в бассейне Курахской речки, практиковалась датировка фразой: «в правление Шах-Аббаса».

Из этих фактов напрашивается вывод, что Сефевиды обладали реальной властью не только в Дербенте и его округе, но, как принято думать, и в некоторых частях Нагорного Дагестана. К числу таковых относился и бассейн Курахской речки, расположенный в Южном Дагестане, по которому шла военно-стратегически важная дорога - связывавшая Шемаху и Дербент с лакским «городом» Кумухом.

XVII. В 1623 г. началась, как известно, очередная ирано-турецкая война. Не исключено, что в связи с этим именно обстоятельством стоит сообщение о «бое», который произошел в пределах Дагестана в 1033/1624 г (Айтберов 1989: 136). Памятная запись на арабском языке, которая имеет дагестанское, точнее, табасаранское происхождение - стоит она в ряду других арабографических записей

по истории Табасарана эпохи Сефевидов, - указывает, что названное вооруженное столкновение имело место:

«между» какой-то табасаранской «общиной», с одной стороны, и «подлейшими кызылбашами» - с другой (Айтберов 1989:136).

XVIII. В Табасаране зафиксирована мной следующая арабская запись:

«Дата кончины Шах- Аббаса¹⁵... год» (Айтберов, Абдулкеримов 1988:47).

В заключение данной части нашей большой статьи, повествующей о политической и военной деятельности сефевидского Ирана в Дагестане, указать хочется, что дагестанские письменные источники (памятные записи и т.п.) дают много ценного для точного и объективного понимания поднятой проблемы.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Айтберов, Т., 1984, Из социальной терминологии агульцев, *“Отраслевая лексика дагестанских языков: материалы и исследования”*, Махачкала.
- , 1987, Некоторые сведения о летоисчислении и календаре в Дагестане 17-18 вв., *“Календарь и календарные обряды народов Дагестана”*, Махачкала.
- / Абдулкеримов, М.М, 1988, Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана, *“Изучение истории и культуры Дагестана: археологический аспект”*, Махачкала.
- , 1989, *Письменные памятники Дагестана 18-19 вв.*, Махачкала.
- , 1999, *Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в 18-19 вв.*, ч.2, М.
- , 2000, *Закавказские аварцы: этнос, государственность, законы*, Махачкала.
- , 2011, *Надир-шах Афшар и дагестанцы в 1747 г.*, Махачкала.
- Бакиханов, А., 1926, *Гюлистан... Иран*, Баку.
- Баркуев, К./ Ахмедов, М.К./ Шихсаидов, А., 1963, “Исторические сведения о Дагестане из арабских рукописей”, *Ученые записки Института ИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР: сер. историческая*, т. 11, Махачкала.
- Газета “Колхозное знамя”, М., 14/ 11.1961 (дар.яз).
- Гасанов, М.Р., 1975, “Материалы к истории Табарасарана”, *Вопросы истории Дагестана: досоветский период*, т. 2, Махачкала.
- , 1958, *История, география и этнография Дагестана 18-19 вв.*, Махачкала.
- Лавров, Л.И., 1966, 1968, 1980, *Этнографические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском, “турецких языках”*, ч. 1, ч.2, ч.3, М.
- Магомедов, Р.М., 1961, *История Дагестана*, Махачкала.
- Маркарян, С.А., 2010, *История Ирана в средние века – от сасанидов до Каджаров* (с

¹⁵ Лакуна в арабском тексте.

3 в.н.э. до первой трети 19 в.), Ростов-на-Дону.

Минорский, В.Ф., 1963, *История Ширвана и Дербента 10-11 вв.*, М.

Рахмани, А., 1960, *Тарих-алам-арай-и Аббаси*” как источник по истории Азербайджана, Баку.

Умаханов, М.-С.К., 1973, *Взаимоотношения феодальных владений и освободительная борьба народов Дагестана в 18 в.*, Махачкала.

Ханыков, Н., 1850, “Археологическое известие”, *Кавказ*, н.53, Тифлис.

Хачаев, Х.М., 1961, *Общественный строй Дагестана в 19 в.*, М.

Шихсаидов, А.Р., 1961, “Новые данные по средневековой истории Дагестана”, *Ученые записки Института ИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР*, т.9, Махачкала.

———, 2008, *Очерки истории, источниковедения, археографии средневекового Дагестана*, Махачкала.

СВЕДЕНИЯ КАПИТАНА ОГУСТА БОНТАМ-ЛЕФОРА ОБ АРМИИ АББАС-МИРЗЫ (1807 г.)

Ирина Начкебия

Институт востоковедения им. Г. Церетели, Тбилиси

Abstract

The article focuses on the data on Abbas-Mirza's army, presented by Captain Auguste Bontemps-Lefort in his report *Détails sur l'Armée Persan*, kept in the archive of the French Ministry of Foreign Affairs, as well as in his published work *Lettres d'un officier français contenant la relation d'un voyage rapidement fait en Turqui et en Perse pendant l'année 1807*. S. l., S. d. Captain Bontemps-Lefort was among the officers sent to Persia by Napoleon in 1805-1809. He was in fact the person who began the first stage of Abbas Mirza's army reform.

В статье рассматриваются сведения о военных возможностях предполагаемого наследника персидского престола Аббас-Мирзы (1789-1833), согласно данным капитана инженерных войск Огюста Бонтам-Лефора, посланного Наполеоном в Персию летом 1807 года. Эта информация содержится в его докладной записке *Détails sur l'Armée Persan*, хранящейся в архиве Министерства иностранных дел Франции, а также в его сочинении *Lettres d'un officier français contenant la relation d'un voyage rapidement fait en Turqui et en Perse pendant l'année 1807*. S. l., S. d. Капитан описывает неорганизованные военные подразделения Аббас-Мирзы и его совершенно неупорядоченный лагерь близ Тебриза, в котором капитан начал проведение Европейской (Французской) военной реформы: он освободил войско от лишнего багажа, готовил рекрутов, чертил планы укреплений, руководил разного рода ремонтными работами и т. д. Таким образом, из офицеров, посланных Наполеоном в Персию в 1805-1809 годах, именно капитан Бонтам-Лефор начал первый этап реорганизации войска Аббас-Мирзы.

Keywords

France, Persia, Captain Bontemps-Lefort, Abbas-Mirza's Military Camp, French Military Reform
Франция, Персия, капитан Бонтам-Лефор, лагерь Аббас-Мирзы, французская военная реформа

В начале XIX века, Наполеон отвел Персии функцию стратегического союзника в плане похода на английские владения в Индии. Эти события совпали с началом первой русско-персидской войны (1804-1813). Поражение в борьбе с русскими войсками наглядно показало Персии необходимость принятия современных передовых достижений в военной сфере и необходимость поиска такого сильного европейского партнера, который мог бы реорганизовать персидскую военную систему. Наполеон, исходя из своей военной политики, также был заинтересован в проявлении военных возможностей Персии и использовании ее в своих целях. В результате отношений, установленных между Францией и Персией в 1805-1807 годах, в Финкенштейне был подписан францужско-персидский договор (4.05.1807). Седьмая статья этого документа предусматривала военное сотрудничество между

этими странами.¹ Для подготовки и установления связи с Фатх-Али шахом (1797-1834) и приобретения детальной информации о Персии, а в частности, для изучения его военных возможностей, император Франции в 1805-1809 годах послал в Персию несколько миссий. Первая информация об общей ситуации в Персии и ее военном потенциале были даны в докладах генерала Александра Ромье (1805) и Амедея Жобера (1806) (Natchkebia, 2002: II, 317-338).

В настоящей статье нами будут представлены сведения командированного в Персию летом 1807 года капитана Огюста Бонтам-Лефора об армии правителя Азербайджана Аббас-Мирзы (1789-1833),² сына Фатх-Али шаха. Этот материал содержится в докладной записке Бонтам-Лефора – *Détails sur l'Armée Persan, fait par M^e. Auguste Bontems Le Fort, capitaine du Genie, membre de la Legion d'honneur, le 25 septembre, 1807* – хранившейся в архиве министерства иностранных дел Франции (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 75r-77r), и его сочинении – *Lettres d'un officier français contenant la relation d'un voyage -rapidement fait en Turki et en Perse pendant l'année 1807*. S. l., S. d.



Капитан Огюст Бонтам-Лефор

Огюст-Франсуа Бонтам-Лефор родился в Женеве 15 июня 1782 года. Его отец Пьер Бонтам, рантье, был майором милиции. Его мать Кристин была из семьи военных и дипломатов, баронов Лефор (von Lefort). Огюст Бонтам-Лефор первое образование получил в Женевском колледже, в 16 лет продолжил учебу в Парижской политехнической школе (l'École polytechnique), а затем военно-артиллерийской школе Меца (l'École d'application). В 1802 году ему присвоили звание лейтенанта военно-инженерного дела, а в 1805 году его перевели в большую армию.³ Во время боев Аустерлица,⁴ он разорвал вражескую линию огня в Ламбахе

¹ "7. Его Величество Император Франции король Италии обязуется перед Его Величеством императором Персии отправить столько офицеров артиллерии, инженерных дел и пехоты, сколько Его Величество Император Персии сочтет необходимым для укрепления мест и организации персидской артиллерии и пехотных войск в соответствии с европейским военным искусством" (AMFAE, CP/Perse, vol. 9, doc. 97, fol. 166v).

² В 1799 году Фатх-Али шах назначил своего четвертого сына одиннадцатилетнего Аббас-Мирзу правителем Азербайджана. Его званием было найб-ос-салтане (*nāyeb-os saltaneh*) – наместник шаха. Принц вел переговоры с иностранными посланниками от имени своего отца, но его влияние не выходило за рамки границ Азербайджана. Под влиянием России и Англии шах утвердил его наследником престола, валиахдом (*vali'ahd*), лишь в 1832 году, за год до кончины Аббас-Мирзы (Ebrahimnejad, 1999: 272, 289).

³ Большая Армия (Grande Armée) – название императорской армии Наполеона в 1804-1814 годах и в течение ста дней (1.03-8.07-1815). Девизом армии были "Честь и дисциплина" ("Valeur et Discipline").

(Верхняя Австрия), перешел через реку Траун, в ту же ночь устроил через нее мост из понтонов и взял в плен 200 солдат и 30 саперов. Этот его героический поступок отображен на колонне, воздвигнутой в Париже на Вандомской площади. В ноябре того же года Бонтам-Лефор был ранен в бою при Мариацеле (Австрия) и награжден орденом Почетного легиона. Летом 1806 года его направили в армию в Далмацию, где ему было поручено укрепление Рагузи, окружающих ее островов⁵ и защита побережья от нападения Англичан. На основании срочного указа, полученного 14 марта 1807 года, командир французских войск в Далмации, генерал Мармон, послал капитана Бонтам-Лефора в распоряжение посла Франции в Константинополе генерала Себастьяни (1806-1808), с целью укрепления столицы Османской империи, а оттуда он был командирован с миссией в Персию. В апреле того же года его зачислили в миссию бригадного генерала Клода Матье Гардана (1766-1818), назначенного Полномочным Министром Франции в Персии (AMFAE, CP/Perse: vol. 9, doc. 85; vol. 11, doc. 105, fol. 173r-173v; Bontems, S. d.: 4; Lecomte, 1864: N 9, 132).

10 мая 1807 года капитан Бонтам-Лефор отправился из Константинополя в Персию. Целью его миссии была передача писем Наполеона Фатх-Али шаху и Аббас-Мирзе, а также внесение европейских военных элементов в персидское войско. 11 июня он прибыл в лагерь Аббас-Мирзы, расположенный вблизи Табриза, а 12-го вручил ему письмо Наполеона. 13 июня капитан отправился к Фатх-Али шаху в лагерь Саинкале, и 19 июня передал ему письмо Наполеона. В этом лагере он встретился с секретарем французского посольства в Константинополе, Ксавье де ла Бланшем, посланным к шаху с дипломатической миссией, его переводчиком – Огюстом Андреа де Нерсия⁶ и Жозефом Жуаненом⁷ (Bontems, S. d.: 104, 106, 124-126, 129). Целью миссии Ксавье де ла Бланша, прибывшего ко двору шаха 21 мая 1807 года, было подстрекательство персиян к нападению на русских под начальст-

⁴ Победа, одержанная Наполеоном у города Аустерлиц (сегодня г. Славков в Словакии) 2 декабря 1805 года над австрийцами и русскими, что положило конец созданной против него третьей коалиции.

⁵ Исторический край на Балканском полуострове, на Адриатическом море, на территории современной Хорватии (в основном) и Черногории. Историческое название города Дубровник, Рагуза, находится в южной части Хорватии, на побережье Адриатического моря, куда наполеоновские войска вступили в 1806 году.

⁶ Жорж-Филипп-Огюст-Андреа де Нерсия (1782-1847) в апреле 1807 года был зачислен вторым драгоманом в миссию генерала Гардана (AMFAE, CP/Perse, vol. 9: doc. 85, fol. 91). В Персию он был командирован раньше, 21 мая 1807 года, в качестве переводчика савье де ла Бланша (AMFAE, MD/Perse: vol. 6, doc. 20, fol. 170r). В 1800-1803 годах Нерсия был учеником школы восточных языков при французском посольстве в Константинополе, владел турецким, персидским и греческим языками (Dayre de Mailhol, 1896: 20).


⁷ Жозеф-Мари Жуанен (1783-1844) с октября 1806 года до ноября 1807 года был поверенным в делах Франции в Персии, а в 1807-1809 годах – первым драгоманом миссии генерала Гардана.

вом Аббас-Мирзы в то время, когда император Александр находился на Висле и не мог направить свою армию в Грузию.

Эта попытка оказалась безуспешной (AMFAE, MD/Perse: vol. 6, doc. 20, fol. 170r; vol. 8, doc. 25, fol. 241r-243v; Hellot-Bellier, 2007: 97-99).

1807

36. *Notice sur l'armée Persane, faite par*
M. Auguste Bontam de Fort, Capitaine au Génie, Membre de
la Légion d'honneur.

Le Etat de  la Perse est entourée d'ennemis, le *Wicks* au Nord, l'Inde au Sud, les Russes à l'ouest, les Talars, et les Affghans à l'est menacent ou attaquent sans cesse les frontières de ce grand, mais faible Empire. Le Gouvernement Persan a dû songer à établir, et à maintenir une forte armée permanente, mais le peuple léthargique, et hors d'état de rien faire avec ordre, n'avait point pu organiser de corps réguliers. Deux moyens s'étaient présentés à lui pour avoir des soldats, la violence et l'appât du gain, tous les deux étaient employés selon l'usage. Le Gouvernement Persan le plus arbitraire, et le plus despotique du monde entier, disposant à son gré de la vie et des biens de ses sujets, les rendoit fort misérables, et fort malheureux, aussi étoit-ce sans grand effort, qu'il remplissoit à terre de chaque village autant d'indigènes que les besoins de l'état en requiéroient. Au mois de Mars 1807, Feth Ali Shah avoit réuni pour la garde au camp de Sultanieh - - - - -

	de cavalerie	30.000 hommes
	de Infanterie	12.000
Le Shah-Rasch abbas Mirza et les Chefs sous ses ordres	de Cavalerie	30.000
	de Inf.	10.000
Le Shah-Rasch Mehemet Geli Mirza avec deux régiments		10.000
Ces troupes réunies dans l'Indus et sur les frontières - - - - -		50.000
	Total - 110.000	

Ces troupes auroient pu être de beaucoup augmentées.

23 июня Фатх-Али шах, его двор и посланники Наполеона из Сайнгалы отправились в Султаниз. Из этого лагеря капитан Бонтан-Лефор и Огюст де Нерсиа отправились в расположенный близ Тебриза лагерь Аббас-Мирзы, куда они прибыли 26 июня, 10 же июля лагерь переехал в Дугуджам (Dugudjam). По

сведениям наполеоновского капитана, этот лагерь был весьма беспорядочным. В нем не имелось веревок, кольев и надлежащих инструментов. Вербки, укрепляющие палатки, спутывались между собой и в ночное время препятствовали передвижению в лагере. Когда Бонтам-Лефор все же сумел навести в нем относительный порядок, наподобие французского военного лагеря, освободив его от лишнего груза, Аббас-Мирза бурно выразил свой восторг и в честь посланников Наполеона устроил бой с участием 10 000 бойцов. По сведениям Бонтам-Лефора, это импровизированное представление проходило совершенно беспорядочно – не было командира, каждый боец сражался по своему усмотрению и стрелял куда попало. К ночи бой прекратился, а его итогом были шум и сгоревшая одежда (Bontems, S. d.: 134-136, 149, 153, 158).

В армии Аббас-Мирзы было три вида военной службы: кавалерия, инфантерия и артиллерия. У конных частей не был определен ни срок, ни место военной службы. Соответственно, в Персии не было и казарм. Командир кавалеристов – *султан*, был слугой одного из вельмож, и, вообще, часть всадников в основном состояла из таких же слуг. В случае начала войны, по приказу шаха или наследника престола *султаны* собирали воинов по деревням. У всадников были хорошие лошади, они были вооружены длинными ружьями и обшитыми кожей или медью деревянными щитами, которые не могли отразить пули и в основном выполняли функцию украшения. Во время сражения бойцы не могли своевременно использовать висевшие сбоку легкие сабли, что являлось большим недостатком. Зарплата кавалеристов не была фиксирована, но лучше всех платили воинам сильных племен. Всадники Персидского Ирака были вооружены очень легкими длинными копьями, а прикаспийские туркмены, подобно скифам, все еще использовали лук и стрелы. Со слов Аббас-Мирзы, самыми храбрыми и лучшими воинами были хорасанцы, которые наподобие французских драгунов могли вести бои и в пешем порядке, и верхом. Во время боев всадники стреляли из ружей и быстро бросались на врага рысью, что не было эффективным, так как они не соблюдали никакого порядка, им требовалось много времени для подготовки к стрельбе, и что главное, даже не старались изменить что-либо. В июле 1807 года в летнем лагере Султание Аббас-Мирзой было выведено 30 000 всадников и 20 000 пеших, хотя его войско было более многочисленным. В Персии не имелось складов для фуража и не делали заготовок сена. Обычно, войско, призывали в начале июня, когда со восходом травы для коней и вьючных животных появлялись обильные пастбища, в первые же дни сентября бойцов отправляли домой (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 72v, 74r).

Пехотные части (инфантерия), которые передвигались также беспорядочно, были плохо вооружены и тоже не имели штыков. Очень длинные с затворами ружья мазандаранских пехотинцев регулировались плохо. Части пехотинцев из Азербайджана и Персидского Ирака были вооружены довольно хорошими, но слишком длинными и тяжелыми ружьями, литыми в Мараге, Урмии, Тебризе и Ширазе. Пехотинцы были вынуждены приобрести за свой счет одежду, оружие и

для перевозки грузов вьючных животных – мулов и лошадей. У двух пехотинцев было по одной лошади, правительство выдавало лишь порцию ячменя для лошадей. Во время военной службы боец ничего не платил из урожая своего земельного участка и домашнего скота. Годовая зарплата *султанов* и оружейников (*tuffengdgi*) составляла 20-30 туманов и превышала зарплату бойцов других частей. Им также ежегодно выдавали 4-5 коней и 5000 кг пшеницы. В Тебризе, в свите Аббас-Мирзы, каждый оружейник, кроме зарплаты, ежедневно получал 5 фунтов ($\approx 2,260$ г) хлеба, порцию сыра, риса и мяса (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 72r-72v, 74r, 75r-75v).⁸

Артиллерия в основном состояла из фалконета,⁹ помещенного на спине верблюда, во время стрельбы верблюда заставляли становиться на колени. Эта установка была грубой, неудобной и непригодной. Пушки были довольно неуклюжими, но все-таки лучше всех других видов оружия. В Азербайджане стояли отобранные у русских двадцать непригодных пушек с лафетами довольно старой модели. Литые в Тебризе по приказу Аббас-Мирзы 30 пушек, наподобие русских, также оказались непригодными, так как во время маневрирования лафеты и колеса передвигались очень тяжело. Орудия разных калибров были рассеяны по Еревану, Решту и на Каспийском побережье, около тридцати пушек простаивали без дела в Тегеране, Мешхеде и на южном побережье Персидского залива. У персов имелись отобранные у русских снаряды, сами же в Мазандаране изготавливали плохого качества, хотя порох употребляли почти в тех же пропорциях, как во Франции, но не могли очистить селитру, и порох очень загрязнял оружие, европейским же не пользовались. Пули и боеприпасы развозили на верблюдах, в сумках из двойной ткани и хранили рядом с пушками в обычных палатках, что создавало возможность пожаров. Местный персонал, обслуживающий артиллерию, был совершенно несведущим, а лучшими пушечниками считались русские дезертиры (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 73r-73v).

Находясь в лагере Аббас-Мирзы капитан Бонтам-Лефор обучал принца и выбранных им восьмерых молодых людей пользоваться пушкой, а всадников – саблями, пехотинцев обучил приготовлению патронов для ружей и фалконетов, заставил артиллеристов уменьшить мощность заряда пушек за счет уменьшения веса снаряда. Огюст де Нерсия, который прошел военную подготовку в *Prytanée français*,¹⁰ помогал капитану не только в тренировке рекрутов, но переводил его

⁸ По сведениям лейтенанта Трезеля, адъютанта генерала Гардана, пехотные войска (инфантерия) в Персии всегда мало ценились. После проведенной военной подготовки войска Аббас-Мирзы капитаном инженерных дел Вердые в 1807-1808 годах, честь инфантерии стала гораздо выше, и она приобрела такое значение, какого никогда не имела на востоке (AMFAE, MD/Perse, vol. 6, doc. 30, fol. 188r-188v; AMFAE, MD/Perse, vol. 3, doc. 4, fol. 119v).

⁹ Фалконет [итал. *falconetto*] – старинная пушка малых размеров, стреляющая свинцовыми ядрами.

¹⁰ В 1793 году Парижский колледж *Louis-le-Grand* ("Луй Великий") был переименован в *Le collège Egalité* ("Колледжем равенства"), а в 1799 году – в *Prytanée français* ("Пританее Франсе") наподобие

военные инструкции и приказы во время тренировок. Капитан отметил, что самым способным рекрутом был Аббас-Мирза (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 72r-72v, 73r).

Молодой принц был весьма нетерпеливым: часто прерывал капитана во время работы над проектом инструкций инфантерии, либо над планом реорганизации его ополчения, которым сначала сам придавал большое значение, и требовал от него черчения фортификационных планов, а спустя пятнадцать минут посылал за ними слугу (Bontems, S. d.: 151-153, 158).

По сведениям Нерсиа и Бонтам-Лефора, Аббас-Мирзу, как предполагаемого наследника престола, особенно воспитывали с детства, чтобы он стал выносливым и сильным.¹¹ Принц любил верховую езду, охоту и оружие. Его одежда была простой. Большую часть времени он проводил в седле, не чурался жары, холода, ветра и дождя, ни во что не ставил женщин и все ночи проводил за чтением. Он был очень амбициозным, хотел править страной со славой и знал, что для этого были необходимы знания. Он очень интересовался всеми достижениями западной цивилизации и заставлял вельмож своего двора усвоить все, чему они могли научиться от общения с европейцами. Аббас-Мирза думал основать в Тебризе колледжи для образования благородной молодежи и был готов пренебречь религиозными суевериями, чтобы ввести в Персию военные и гражданские институты европейского типа. Он отлично принимал европейцев, особенно французов, так как Наполеон был для него примером, его героем. Аббас-Мирза желал создать подобную французской армии и стать ее главным гренадером. Он не пренебрегал тренировками Бонтам-Лефора и говорил: "Накажите меня, бейте, когда плохо выполняю" (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 41, fol. 102v, 103r-104r; Bontems, S. d.: 107-108). Аббас-Мирза знал, что в случае успешной реорганизации своего ополчения на европейский манер, он стал бы тем серьезным противником, с которым пришлось бы считаться и русским, а в будущем и его многочисленным братьям в борьбе за престол.

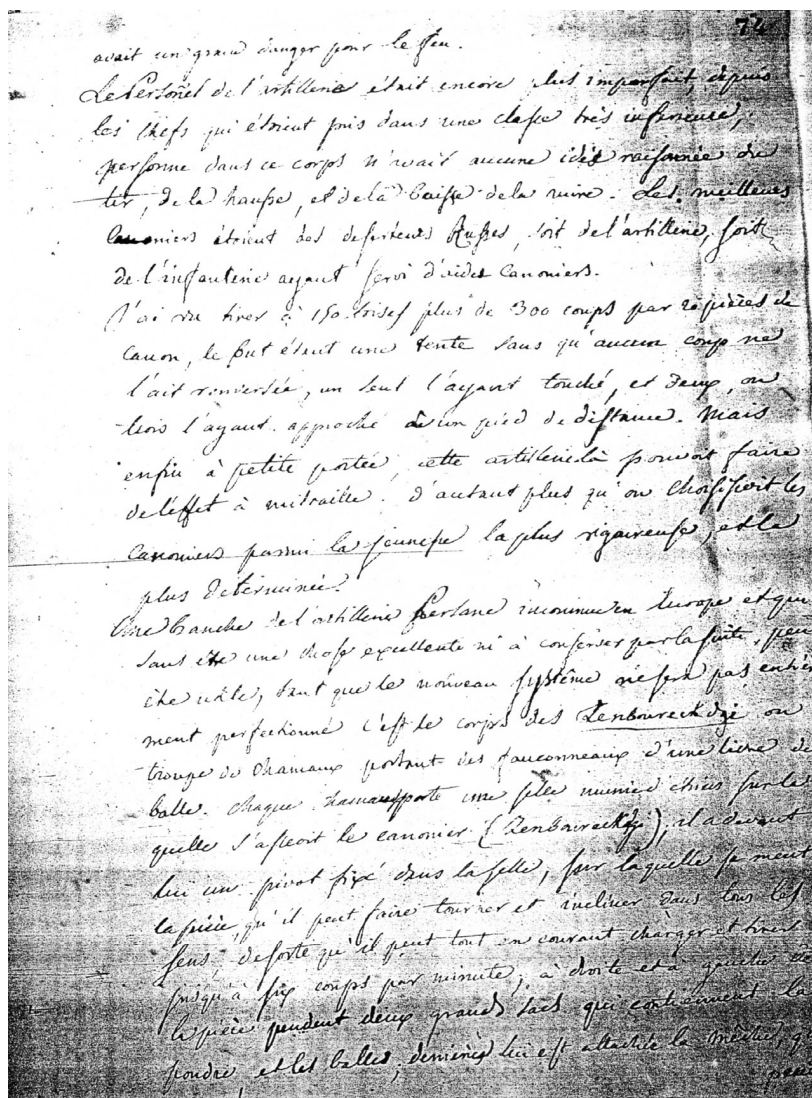
В связи с желанием Аббас-Мирзы о срочном формировании одного корпуса офицеров и кавалерии, капитан Бонтам-Лефора посоветовал ему учредить совет, состоящий из высокопоставленных персов. С их помощью, посредничеством и согласием, а также с учетом местных обычаев, капитан предложил подготовку офицеров наивысшего ранга, которые в последствии смогли бы обучать бойцов, а также посоветовал выдвигать на военные должности достойных лиц по их таланту и умению, а не в соответствии с их происхождением, как это было принято. Он также предложил назначить годовую зарплату для разных военных чинов войска Аббас-Мирзы: для полковника – 15 000 пиастров,¹² подполковника – 8 000, капитана – 750,

Prytanée d'Athènes ("Пританеа Атен"). В *Prytanée français* воспитанникам давали гражданское (администрирование, инженерное дело, право, медицина, педагогика) и военное образование.

¹¹ Аббас-Мирза был болен костным туберкулезом (Kadjar, 1992: 99).

¹² 15 пиастров равнялись 1 туману (Dupré, 1819: II, 484).

лейтенанта – 450, для старшего сержанта – 300, сержанта – 225, капрала – 180, солдата – 120. Кроме этого, полковник должен был получать в течении года 10, подполковник и офицеры – 4, капитаны и солдаты – 2 порции ячменя; для офицеров капитан постановил ежегодную выдачу одной смены одежды из драпа, а для солдат – из хлопка. Бонтан-Лефор создал для рекрутов униформу и оружие приближенную к европейской – куртку с металлическими пуговицами на груди, широкие брюки, пояс, сапоги с низкими голенищами, черную каракулевую шапку, ружье со штыком, мешок *à la française* для патронов и маленький кинжал (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 76r-76v-77r; Bontems, S. d.: 151).



Фрагмент докладной записки капитана Огюст Бонтан-Лефор. – Archives du Ministère français des Affaires étrangères, *Mémoires et Documents*, Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 74r.

Огюст де Нерсиа отмечает, что Мирза Бозорг, первый визирь Аббас-Мирзы и сторонник союза с англичанами, старался помешать этому начинанию. Он боялся, что доброжелательность и уважение, оказанные принцем к французам, угрожали его влиянию, и постоянно хвалил одного русского дезертира, который называл себя майором, хотя не умел даже читать и писать на своем языке. Визирь представлял его как человека более нужного Персии, чем капитан Бонтам-Лефор, и даже заставил принца наградить его орденом, что до тех пор было неслыханным в Персии, чтобы он мог появляться рядом с наполеоновским офицером, носившего орден почетного легиона (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 41, fol. 106r).

В *Almanach Impérial* изданном в 1809 году в Париже было отмечено, что капитан инженерных дел г-н Бонтам был награжден в Персии Малым орденом Солнца (Testu, 1809: 166). В одном из своих отчетов Жозеф Жуанен отмечал, что в течении пребывания французской миссии в Персии, с персидской стороны было выдано двадцать шесть орденов Солнца – три первого, двадцать – второго, и три – третьего классов, стоимостью в 900 туманов (AMFAE, MD/Perse, vol. 8, doc. 7, fol. 67v). По сведениям Огюста де Нерсиа, орден Солнца первого класса, которым был награжден генерал Гардан, представлял собой эмалированный орденский знак с бриллиантом и орденской лентой, украшенной жемчугами. Ленты орденов Солнца 2-го класса, которыми были награждены дипломаты и офицеры этой миссии, были малинового цвета. В связи с этим Нерсиа пишет: "на наши шеи эти ленты попали непосредственно с шеи его Высочества (Фатх-Али шаха – И. Н.). Ввиду того, что в то время в Персии было необычным изготовление лент для рыцарских орденов, его Высочество пожертвовал своей шелковой рубашкой вышеупомянутого цвета, заявив, что клочья носимой им одежды должны были возвеличить нас из-за его имперской милости, которой он соизволил облагоденствовать нас с высоты своего трона". Орден Солнца 3-го класса был учрежден для сержантов-инструкторов, его лента была небесно-голубого цвета и прикреплялась к петлице. Нерсиа также отмечает, что Бонтам-Лефор попросил орден у Аббас-Мирзы и получил его еще до приезда в Персию в ноябре 1809 года генерала Гардана и его миссии (Nerciat, 1825: 226-227). К сожалению, в Париже в коллекции Национального музея Почетного легиона и рыцарских орденов (Musée national de la Légion d'honneur et des ordres de chevalerie) нет ни одного из вышеуказанных орденов Солнца. Вопрос об учреждении этого ордена требует детального изучения. Также неизвестно, каким орденом был награжден Аббас-Мирзой русский дезертир по наущению Мирзы Бозорга.

По мнению Бонтам-Лефора, правительству Персии нужно было думать о создании и содержании большой армии. Но этому мешало их поверхностное отношение к делу, и во всем мире самая деспотическая форма правления, которая распоряжалась по своему желанию жизнью и имуществом своих подданных. В Персии не существовало военной медицинской службы – военных госпиталей или полевых больниц. Для раненых бойцов или инвалидов обязанности хирурга выполняли цирюльники, которые не умели за ними ухаживать, и поэтому, по

словам Бонтама-Лефора, "раненый боец был мертвецом". Капитан обратил внимание на очень важный вопрос – Персы боялись войны и хотели отдыха, у них не было потребности в славе, ни чувства национальной гордости, патриотизма, стыда или достоинства (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 71r, 74r, 75r, 75v). Третий представитель семьи Руссо, обосновавшейся на Ближнем Востоке в начале XVIII века, второй секретарь миссий генерала Гардана – Жозеф Руссо, в своем сочинении о современном состоянии Персии, написанным специально для представления Наполеону, отмечал причины деморализации воюющего против России Азербайджанского ополчения. Несмотря на то, что "в Персии очень уважали военное дело", бойцам плохо платили жалованье, военные части были неупорядочены, и ими руководили плохо подобранные офицеры, что и было одной из главных причин постоянных неудач в борьбе с Россией, падения духа и потери мужества (AMFAE, MD/Perse, vol. 6, doc. 19, fol. 145r, 146v-148v).

Аббас-Мирза надеялся с помощью капитана Бонтама-Лефора подготовить своих бойцов к походу на Грузию в конце августа, но шах и его двор воздержались от военных действий, что вызвало бурное недовольство принца. Капитан отмечал, что в Персии лишь Аббас-Мирза ценил преимущество военной реформы, вкладывая личные средства для реорганизации своего ополчения, но этого было недостаточно для дальнейшей экспедиции, и персы даже в случае обучения не смогли бы оказать сопротивление организованным воинским частям. В этом контексте приведем сведение Бонтама-Лефора об отношении Фатх-Али шаха к военному делу. 22 августа в лагерь Аббас-Мирзы прибыл посланный шахом один из его "очень талантливых архитекторов, художников и чертежников, Мохаммад Сали Бей", с почетным лакабом – *чадорчи* – *держатель зонтика*. Шах желал чтобы прославленный Бонтам-Лефор за 20 дней обучил высокочтимого Мохаммад Сали Бея использованию уже начертанных планов строений, тактике, фортификации, устройству военного лагеря, нападению на местах, обороне и даже гидравлике с целью применения этих знаний при использовании пожарных помп. Со слов капитана, *чадорчи* не имел никакого предварительного знания ни по математике, ни по физике (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 75r-76r; Bontems Le Fort, S. d.: 156, 164-166).

Возвратившись в первых числах сентября из лагеря Аббас-Мирзы в Тебриз, Бонтам-Лефор продолжал черчение планов укреплений и конструкций военных установок, редактировал инструкции инфантерии, руководил различными ремонтными работами, а также работой оружейников, швей, сапожников и шапочников, для соответствующего обмундирования уже подготовленных частей (Bontems Le Fort, S. d.: 174).

В Тебризе Бонтам-Лефора часто навещал назначенный Фатх-Али шахом во Францию посол, Аскар хан, который с большим интересом расспрашивал капитана о Европе. Главной причиной его миссии было получения поддержки Наполеона в борьбе с Россией. В верительной грамоте хан именовался шахом "соловьем искренности", который всегда ускользал "от инсинуации вероломной вороны". Он

Фрагмент докладной записки апитана Огюст Бонтам-Лефор. — Archives du Ministère français des Affaires étrangères, Mémoires et Documents, Perse, vol. 7, doc. 36, fol. 77r.

Voici ce qui a été arrêté.

	Régiment	77
Appointement d'un Colonel	15.000.	
Lieut. Colonel	8.000.	
Capitaine	750.	
Lieutenant	600.	
Sub-lieutenant	450.	
Sergt Major	300.	
Sergent	225.	
Caporal	180.	
Soldat	120.	

Colonel a en outre six rations d'orge; le lieutenant (col. quatre), les rations de cheval sont sur le pied des troupes françaises, excepté qu'on ne donne que deux fois par semaine de la viande, le reste le remplacer.

Depuis les capitaines jusqu'aux soldats on donne deux habillements complets par an, celui des officiers est en drap, celui des sous-off. et soldats, en étoffe de coton. Ils portent tous une veste double boutonnée sur le milieu de la poitrine par des boutons de métal de pantalons deux larges, une ceinture de couleur blanche et des petites bottines. La coiffure est le bonnet de fourrure de couleur noire, la couleur du sac qui s'appelle arlingue les babakans.

L'armement consiste en un fusil à capucette, et gibecière en la française, et la suite les compagnies d'élite possèdent un petit sabre droit à deux tranchants, une chose qu'on a en l'air de me céder, mais je cède sans jamais, c'est l'habitude des chevaux de montagne qu'on remplace par un cheval au lieu à chaque soldat. Je n'ai jamais consenti à acheter ni chevaux, ni ânes, et je tiens beaucoup, ainsi qu'ils commencent le départ de l'armée, pour leur en cependant bien fait sentir, l'inconvénient de ces soldats peu faits aux fatigues, quand ils s'agit de les il se trouve en présence de l'ennemi, car, si il faut que les ânes soient mis à l'écart, et cela non sans peine.



хвастался доверенными ему шахскими подарками, а именно саблями "завоевателей Азии – Тимура и Надир шаха" в дар императору – "завоевателю Европы" (AMFAE, MD/Perse, vol. 8, doc. 25, fol. 241r-243v; AMFAE, CP/Perse, vol. 9, doc. 155, fol. 296r-270v).

По сведению капитана, хотя Аббас-Мирза постоянно выражал свое восхищение и преданность Наполеону, по его мнению оружия персидских героев были дорогими реликвиями, и "они не должны были покидать страны" (Bontems, s.d.: 158-159, 177-178).

В письме к генералу Себастьяни капитан сообщал о большой надежде персидского двора на прибытие французской миссии. Он писал: "Аббас-Мирза воспринимает индийскую экспедицию как простое начинание и готов принять в ней участие с 10 000-12 000 французскими солдатами. Он предполагает, что я уже подготовил его бойцов на французский манер. Если они примут во внимание мои советы, я смогу подготовить один или два батальона, так как мне очень помогает Нерсиа. Но очень мешает то, что как только я начинаю готовить одну часть, от меня требуют подготовку другой. В Персии ждут приезда генерала Гардана для эвакуации из Грузии генерала Гаудовича и входа в Тифлис в середине сентября с участием 10 000-12 000 рекрутов, а главное так, чтобы во время этого похода не потерять даже одного дюйма земли" (AMFAE, CP/Perse, vol. 9, doc. 155, fol. 296r-296v, Tebris, 30.09.1807).

Огюст Бонтам-Лефор и Огюст де Нерсиа пользовались большой благосклонностью Аббас-Мирзы. Они удостоились большой чести – принц вместе с ними оркушал фруктов, хотя кроме Навруза, в присутствии шаха и его наследника права трапезы не имели даже самые высокопоставленные вельможи. К Бонтам-Лефору принц выказывал свое особое расположение: в дугуджамском лагере к страдавшему от офтальмии¹³ капитану принц приставил своего личного лекаря, который лечил его жжеными квасцами и териакком (de alun et thériaque), а в знак своего внимания, послал ему шахматы из слоновой кости чудесной работы с инкрустированным слоновой же костью столом. 1 ноября, во время прощальной аудиенции, Аббас-Мирза подарил Бонтам-Лефору носимые им самим два бирюзовых кольца, мумие (la mumie), безоар (le bézoard)¹⁴ и свой портрет (Bontems le Fort, s.d.: 156, 158, 161, 178-179).¹⁵

¹³ Врач-хирург миссии генерала Гардана, Антуан Сальватори, в своей докладной записке посвятил одну главу причинам широко распространенной в Персии глазного заболевания, офтальмии (AMFAE, MD/Perse, vol. 7, doc. 42, fol. 120r-120v).

¹⁴ По сведению Бонтам-Лефора, посредством мумие персы лечили переломы, а безоар считался эффективным средством против чумы, бешенства и дизентерии (Bontems le Fort, s.d.: 178).

¹⁵ Копия этого портрета Аббас-Мирзы, выполненная в Женеве Мадмуазель де Ромилли (M^{lle} de Romilly), приложена к первому изданию 1821 года "Путешествий" Амедея Жобера, который отмечает, что этот портрет был подарен капитану Бонтаму "в знак дружбы, а также с желанием, чтобы и во Франции увидели черты лица сердечного друга Франции" (Jaubert. 1821: v).

25 февраля 1808 года генерал Гардан командировали Бонтам-Лефора в Европу. Капитану были вручены письма к императору от генерала Гардана и Фатх-Али шаха. Шах сообщал Наполеону о своем приказе об изгнании из Персии англичан и отзыве персидского посла из Бомбея (AMFAE, CP/Perse, vol. 14, doc. 2, fol. 5r, 6r; Bontems, S. d.: 184). По возвращении в Европу капитан Бонтам-Лефор принял участие в Испанской кампании. В 1815 году он был вице-полковником федерального штаба, в 1816 году – командиром батальона Королевской гвардии Франции, в 1831-1837 годах – полковником федерального штаба. В 1814 и 1831 годах он был членом представительского совета Женевы, в 1832 году – членом Кантональной военной комиссии, в 1832, 1833 и 1835 годах его избрали депутатом Ассамблей кантонов Швейцарии, в 1840 году стал командором Почетного легиона. 22 мая 1822 года он женился на Жан-Луиз Каладоне, в 1821-1823 годах у них родились дети – один мальчик и две девочки. Полковник Бонтам-Лефор скончался 7 марта 1864 года в Женеве в возрасте 82 лет (Lecomte, 1864: N 9, 134-136).

На основании выше приведенных сведений, именно капитан Огюст Бонтам-Лефор начал первый этап реорганизации ополчения Аббас-Мирзы, что впоследствии продолжил офицерский состав миссии генерала Гардана.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, ИСТОЧНИКИ

- Archives du Ministère des Affaires Étrangères, France. Correspondances Politiques, Perse, (AMFAE, CP/Perse), vol. 9, doc. 85, 97, 155; vol. 11, doc. 105; vol. 14, doc. 2.
- Archives du Ministère des Affaires Étrangères, France. Mémoires et Documents, Perse (AMFAE, MD/Perse), vol. 3, doc. 4; vol. 6, doc. 19, 20, 30; vol. 7, doc. 36, 41, 42; vol. 8, doc. 7, 25.
- [Bontems] *Lettres d'un officier français contenant la relation d'un voyage rapidement fait en Turqui et en Perse pendant l'année 1807*. S. l., S. d.
- Dayre de Mailhol, Camille Philippe. *Dictionnaire historique et héraldique de la noblesse française*. Paris, Direction et rédaction, I-II, 1895-1896.
- [Dupré, Adrien] *Voyage en Perse, fait dans les années 1807, 1808 et 1809, en traversant la Natolie et la Mésopotamie, depuis Constantinople jusqu'à l'extremté du Golf Persique, et de la à Iréwan*, t. II, Paris, 1819.
- Ebrahimnejad, H., 1999, *Pouvoir et succession en Iran. Les premiers Qâjâr, 1726-1834*. Société d'histoire de l'Orient. L'Harmattan, P.
- Hellot-Bellier, Florence, 2007, France – Iran, quatre cents ans de dialogue. Avec le concurs de L'UMR 7528 "Mondes iranien et indien". *Studia Iranica*. Cahier 34. Assosiation pour l'avancement des études iraniennes, P.
- Jaubert, Pierre-Amédée, 1821, *Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805-1806*, P.
- Kadjar, Prince Ali, 1992, *Les Rois oubliés, l'épopée de la dynastie Kadjare*, P.

- Lecomte, F., 1864, lieutenant-colonek fédéral. Le Colonel Auguste Bontems. Nécrologie. *Revue Militaire Suisse*, N 9, 27 Avril. Imprimerie Pache, Lausanne: 131-136.
- [Nerciat], 1825, Examen critique du voyage en Perse de M. le colonel Gaspard Drouville dans les années 1812-1813, par M. le Baron de Nerciat, dans: *Bulletin de Société de Géographie*, XXX, P.: 216-232.
- Natchkebia, I., 2002, "La Perse vue par deux émissaires de Napoléon". *Studia Iranica*, Cahiers 26. Questions et connaissances. vol. II, Périodes médiévale et moderne. Textes réunis par M. Szuppe, P.: 317-338.
- [Testu], 1809, *Almanach Impérial*, pour l'année M DCCC IX, présenté à S. M. l'Empereur et le Roi par Testu. Chez Testu, Imprimeur de Sa Majeste, P.

СВЕДЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА В ПИСЬМАХ НАИБОВ ДАГЕСТАНА (СЕРЕДИНА XIX в.)

Зейнаб Магомедова

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

The article focuses on the correspondence of the Nayibs of Dagestan in the 19th century. It is based on the Arabic materials, mainly original letters, from the Manuscript Fund of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Academic Centre, Russian Academy of Sciences. The article introduces the content of a number of letters, which have not yet been studied.

Данная статья посвящена переписке наибов в Дагестане в середине XIX в. Основанная на арабоязычных материалах эпистолярного жанра, хранящихся в Рукописном Фонде Института Истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра, статья имеет целью ознакомление читателей с тематикой и содержанием писем, которые на сегодняшний день не изучены и не нашли отражения в научной и справочной литературе.

Keywords

Dagestan, Naibs, Arabic in Dagestan

Дагестан, наибы, арабский в Дагестане

Коллекция арабоязычных документов Рукописного Фонда Института истории, археологии и этнографии Дагестанского Научного Центра Российской Академии Наук насчитывает более 5 тысяч единиц. Эта коллекция собиралась усилиями сотрудников Отдела Востоковедения на протяжении ряда лет, участвовавших в археографических экспедициях под руководством А.Р. Шихсаидова. Участники экспедиций А.А. Исаев, Х.А. Омаров, Г.М.-Р. Оразаев, и многие другие внесли огромный вклад в историческую науку, открыв ранее неизвестные документы (Шихсаидов, Гаврилова и др. 2009: 148 – 159).

Эпистолярные дагестанские документы почти не нашли отражения в научной и справочной литературе. Начало этому направлению в дагестановедении было положено Х.А. Омаровым, издавшем в 1997 г. монографию «100 писем Шамиля». В ней автор отмечает: «Письма Шамиля, могут быть рассмотрены как своеобразные памятники арабоязычной письменной и словесной культуры, составляющей, как известно, достаточно богатый слой духовного наследия народов Дагестана» (100 писем Шамиля 1997: 11).

В другой работе Х.А. Омарова рассмотрены местные арабоязычные эпистолярные документальные источники периода Кавказской войны, находящиеся в различных частных коллекциях и собраниях, государственных архивных хранилищах Дагестана. Сведения, содержащиеся в них, отражают религиозно-этические

представления, правовые нормы и обычаи горцев, участвовавших в борьбе за независимость (Образцы арабоязычных писем Дагестана XIX в. 2002: 3).

Ценнейший археографический материал содержится в работе Г.М.-Р. Оразаева «Тюркоязычная деловая переписка на Северном Кавказе XVII – XIX вв.» (Оразаев Г.М.-Р. 2007). Автором впервые собраны воедино разрозненные сведения о тюркоязычных документах деловой переписки, которые дают исследователям дополнительный, а иногда и совершенно новый материал для изучения политической, социальной, экономической, культурной жизни народов Северного Кавказа, особенно Дагестана.

Собрание арабоязычных писем Рукописного Фонда Института истории, археологии и этнографии Дагестанского Научного Центра Российской Академии Наук очень богато по своему тематическому содержанию. В нём особое место занимает переписка наибов с кадиями и представителями различных селений и джамаатов в Дагестане в середине XIX в., которая включает в себя распоряжения и наставления наибам, наложение штрафов и наказаний, решения по тяжбам, возвания к отдельным обществам, обмен информацией о внутреннем положении в имамате и ходе военных действий, жалобы и прошения к наибам, переписка с официальными царскими властями и т.д. В данных документах сосредоточен интересный и богатый материал по изучению различных вопросов социально-экономического и политического характера. К ним можно отнести данные о военных эпизодах, перечне обязанностей наибов и их функциях по обеспечению войск продовольствием и снаряжением, вопросы торговли и административного управления, сведения о регулировании отношений между обществами и т.д.

Подавляющее большинство эпистолярных документов – это оригинальные письма, написанные на бумаге, в основном, российского или местного образца. Формат документов небольшой (6,3×5,3; 6,5×11,6; 9×11 и т.д.), что объясняется дороговизной бумаги. Почерк – традиционный на Северном Кавказе дагестанский насх. На многих письмах имеются удостоверяющие печати. Переписка охватывает почти все сферы жизнедеятельности дагестанского общества указанного периода. Тематически в ней выделяются две группы писем: письма политического содержания и письма, включающие сведения социально-экономического характера.

Из первой группы особый интерес представляют письма, касающиеся событий национально-освободительного движения в Дагестане в XIX в. Так, в письме за № 141 наиб Хаки¹ сообщает наибу Хаджимураду,² что намерен выступить

¹ Наиб Хаки – наиб Шамиля в с. Магар (ныне Чародинский район РД), окрестных хуторов и мест поселения переселенцев из Казикумухского ханства. Упоминается в письмах Шамиля в апреле и

против неверных в местности Вицхи и просит Хаджимурада поддержать его (Хаки) и одновременно выступить с ним (РФ ИИАЭ.16. Оп.1).

В письме за № 153 наиб Даниял Султан³ сообщает Тамиму, что в результате произошедшей битвы неприятель понёс большие потери, противник укрылся на стороне Аргуна⁴ и не представляет собой опасности (РФ ИИАЭ.16. Оп.1).

Тот же Даниял Султан в письме за № 165 от 24 раджаба 1261 г.х./29 июля 1845 г. сообщает наибу Кебед Мухаммаду,⁵ что неверные движутся по направлению к нему (Кебед Мухаммаду) и что он (Даниял Султан) идёт к нему с небольшим подкреплением (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1).

В письме за № 191 от 1255 г.х./1839-40 г. Тамим сообщает сотникам⁶ Айшал Мухаммаду и Даудилаву Келебскому, что им следует выступить с войсками в сторону Чечни, захватив с собой провиант на 15 дней (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1).

В письме за № 193 неизвестный пишет Даниял Султану, что жители Дагестана не живут в безопасности от кафиров,⁷ и просит сообщить, когда будет его (Даниял Султана) выступление, чтобы прийти ему на помощь (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1).

В письмах за №№ 195 и 196 сообщается о захвате Даниял Султаном Илису и отступлении неверных в сторону Мукар Ора (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1).

Кадий Мухаммад сообщает командиру войска Мухаммаду Эфенди, что имам Шамиль отправил войска в Эрпели, переселил его жителей, а само село и ещё два – Каранай и Ишкарты⁸ были сожжены (РФ ИИАЭ.Ф.16. Оп.1. № 215).

июне 1850 г., когда он со своими ополченцами восстанавливал крепостные сооружения с. Чох, разрушенные во время обстрела русской артиллерией под командованием генерала Аргутинского (см. *Образцы арабоязычных писем Дагестана XIX в. / Хрестоматия по чтению, переводу и комментированию*. Введение, издание текстов, переводы, комментарии и статьи Х.А. Омарова. Махачкала, 2002, с.138; «100 писем Шамиля» (Введение, тексты, перевод с арабского, комментарии, примечания, приложения и указатели Х.А. Омарова). Махачкала, 1997, сс. 50, 216, 246; Дадаев Ю.У. *Наибы и мудирьы Шамиля*. Махачкала, 2009, с.301)

² Наиб Хаджимурад (1812–1852) – один из самых известных наивов Шамиля. Являлся мудиром Аварской области. Был одним из приближённых правителей Аварского ханства.

³ Даниял Султан (Даниял-бек Елисувский) – родился в селении Елису на левобережье реки Алазани, центре одноименного султаната. 16 июня 1844 года присягает на верность Шамилю и становится мудиром всего Южного Аваристана.

⁴ Аргун – река на Северном Кавказе, правый приток Сунжи.

⁵ Кебед-Мухаммад – наиб общества Телетль с 1840 г. С 1849 г. назначен Шамилем над семью наибствами. Имел репутацию лучшего сподвижника Шамиля, пользовался большим авторитетом среди горского населения

⁶ Сотник – командир отряда из ста человек

⁷ Кафир (араб.) – неверный

⁸ Каранай, Ишкарты – селения в Буйнакском районе РД

Наиб Абдуллах пишет Хаджияву, что, согласно сведениям, поступившим из крепости Гергебиль (كركب),⁹ русские расположились на стороне Хаджал марки (حل مركى),¹⁰ и никаких действий не происходит (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1. № 217).

Мюрид Джамалуддин¹¹ сообщает командирам войск Башир Беку (بشير بيك) и Мухаммаду ал-Карани (محمد القرانى), что самое важное для имама Шамиля это вызволить Даниял Султана из плена кафи́ров. И если они (Баширбек и Мухаммад ал-Карани) не пойдут к Даниял Султану на помощь, то имам будет очень не доволен этим и найдёт для этого других людей. Джамалуддин также сообщает, что имам со своим войском, возвращаясь из Чиркея (چرك), дошёл до селений Ухли (احل)¹² и Кулецма (قلم) ¹³ (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1. № 225).

Муфтий Осман пишет Даниял Султану, что неверные остановились на дороге к селению Харачи (خرچ)¹⁴ у караульного дома и что дорога, по которой ездили к имаму, теперь отрезана (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1. № 272).

В письме, датированном 1294 г.х./1877 г. кадий Амир Алилав сообщает Хаджи Мухаммаду из Согратля, что его приказ держать оборону железного моста не выполняется (Ф.16. Оп.1. № 306).

⁹ Гергебиль – селение в Гергебильском районе РД

¹⁰ Возможно Хаджалмахи – селение в Левашинском районе РД

¹¹ Джамалуддин Газикумухский (1788-1866) – широко известный в Дагестане и за его пределами духовный и общественный деятель, учёный, шейх накшбандийского тариката, сподвижник Шамиля. Получил блестящее для своего времени образование в Кумухе, ряде городов Кавказа, в Османской империи. В годы своей молодости служил делопроизводителем Аслан-хана Казикумухского, но вскоре отказался от государственной службы, целиком посвятив себя научным занятиям и «служению идеям суфизма». Джамалудин Казикумухский – автор нескольких сочинений. Самое известное из них, получившее всеобщее признание трактат по теории и практике суфизма накшбандийского тариката – «ал-Адаб ал-мурдийа фи-т-тарикат ан-накшбандийа» («Правила достойных приличий в накшбандийском тарикате»). Известно также сочинение, посвященное доступному изложению основ мусульманской религии («Усул ад-дин»), правилам совершения молитвы, соблюдения поста, описанию внешности Пророка Мухаммеда и его образа жизни. Сочинение построено в популярном жанре вопросов и ответов («Та’лиф аш-шайх ал-кадил ал-муршид Джамал-ад-дин» (т.е. «Сочинение совершенного шайха муршида Джамалуддина») или «Кифай ат ал-’ауам» («Достаточное для народа»). Третье известное произведение – «ал-Каул ас-саид фи джауаб рисалат Са’ид ли-ш-шайх ал-муршид Джамал ад-дин» («Здравое слово в ответ на послание Саида шайха муршида Джамалуддина»). В 1862 переехал в Стамбул где и умер в 1866г. (см. Джамалуддин Казикумухский. *Ал-Адаб ал-Мурдийа. Накшбандийский тарикат*. Петрозаводск, 1905. Переиздано: Jemaleddin of Kazikumukh. *Naqshbandi Treaty (in Arabic and Russian)*, (Ed. M. Broxup). Oxford, 1985. сс.30-31; Магомедова З.А. *Шейх Накшбандийского тариката – Абдурахман-Хаджи из Согратля*. Махачкала, 2010, с. 59.)

¹² Ухли (Охли) – селение в Левашинском районе РД

¹³ Кулецма – селение в Лакском районе РД

¹⁴ Харачи – селение в Унцукульском районе РД

Представители обществ Эс (عس)¹⁵ и Баклал (بقلال)¹⁶ сообщают Хаджи Мухаммаду из Согратля о произошедшей битве между горцами и русскими и сожжении сёл Канкиру (كانكير) и Тад Магитль (تاد مغل)¹⁷ (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1. № 315).

Кадий селения Акуша¹⁸ пишет кадию селения Мекеги (مكهه),¹⁹ что Кебед Мухаммад достиг селений Корода (قروده) и Куяда (كياهه)²⁰ и завладел ими. Поэтому цудахарцы послали людей в Салта (سلطه)²¹ для подстраховки (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1. № 329).

Командир армии Абу Бакар²² пишет, что находится с войском на реке Шали в полной боевой готовности и просит в письме Садуллу,²³ Дуба,²⁴ Мухаммадмирзу²⁵ быть готовыми дать отпор неверным (РФ ИИАЭ.Ф.16.Оп.1. № 338).

Это далеко не весь перечень документов по данной тематике. Предстоит большая работа по введению в научный оборот богатого эпистолярного наследия, хранящегося в РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, т.к. эти письма послужат богатой источниковедческой базой для исследователей, занимающихся историей Дагестана XIX в.

БИБЛИОГРАФИЯ

Дадаев, Ю.У., 2009, *Наибы и мудирьы Шамиля*, Махачкала.

¹⁵ Эс – Гес – Ассабцы – жители с. Ассаб – ныне село в Шамильском районе РД

¹⁶ Баклал – батлухцы, жители с. Батлук – ныне село в Шамильском районе РД

¹⁷ Канкиру (Кванкери), Тад Магитль – ныне сёла в Ахвахском районе РД

¹⁸ Акуша – райцентр в Акушинском районе РД

¹⁹ Мекеги – селение в Левашинском районе РД

²⁰ Корода, Куяда – селения в Гунибском районе РД

²¹ Салта – селения в Гунибском районе РД

²² Наиб Абу Бакар из с. Аргвани (Абакар-дибир Аргванинский) – известный сподвижник Шамиля. (см: Дадаев 2009: 117).

²³ Садулла – наиб Шамиля в Малой Чечне, куда, видимо, он был назначен на место Мухаммадмирзы (Анзорова) в связи с назначением последнего в марте 1849 г. мудиром над новыми землями.

²⁴ Наиб Дуба (Дуба Вешендоронский) – наиб в Малой Чечне. В 1843 г. был назначен наибом Шатовского общества вместе с горными и предгорными аулами Большой и малой Чечни. (см. *Образцы арабоязычных писем Дагестана XIX в. // Хрестоматия по чтению, переводу и комментированию. Введение, издание текстов, переводы, комментарии и статьи Омарова 2002: 243; Дадаев 2009: 183*)

²⁵ Мухаммадмирза (Анзоров) – кабардинец из влиятельного рода, примкнувший к движению Шамиля. С августа 1846 г. наиб в Гехи, с марта 1849 г. – мудир. Умер 19 июня 1851 г. от раны, полученной в сражении.

- Казикумухский, Дж., 1905, *Ал-Адаб ал-Мурдийа. Накшбандийский тарикат*, Петрозаводск.
- Магомедова, З.А., 2010, *Шейх Накшбандийского тариката – Абдурахман-Хаджи из Согратля*, Махачкала.
- _____, 2012, “Распространение и развитие арабо-мусульманских культурных традиций в Дагестане в XVIII – начале XIX вв.”, *Вестник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы*, № 2, Махачкала.
- Материалы Рукописного фонда ИИАЭ: Ф. 16. Оп. 1 №№ 141, 153, 165, 191, 193, 195, 196, 217, 225, 272, 306, 315, 329, 338.
- Образцы арабоязычных писем Дагестана XIX в. (Хрестоматия по чтению, переводу и комментированию)*, 2002, Введение, издание текстов, переводы, комментарии и статьи Х.А. Омарова. Махачкала.
- Оразаев, Г.М.-Р., 2007, *Тюркоязычная деловая переписка на Северном Кавказе XVII-XIX вв.*, Махачкала.
- Гаврилова, Л.К./ Наврузов, А.Р./ Закарияев, З.Ш и др., 2009, “Археографическая работа 2007”, *Вестник Института истории, археологии и этнографии*, Махачкала.
- 100 писем Шамиля*, 1997, Введение, тексты, перевод с арабского, комментарии, примечания, приложения и указатели Х.А. Омарова, Махачкала.

АРМЯНЕ В АНГЛИЙСКИХ И ДРУГИХ ИНОСТРАННЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ НА ТЕРРИТОРИИ ПЕРСИИ В НАЧАЛЕ 20-х ГОДОВ XX в.

Нодар Мосаки

Институт Востоковедения РАН, Москва

Abstract

Historically, Iranian Armenians have played an important role in various spheres of Iranian economy, politics, science, trade, crafts, etc. As soon as foreign companies appeared in Iran, Iranian Armenians started actively participating in their work. The present article is based upon the materials presented in the report of the USSR mission in Persia to the People's Commissar of Trade L. Krasin in 1924. The article does not aim at the profound analysis of the activities of Iranian Armenians in various foreign institutions and companies in Iran by early 1924. However, it introduces the so far unpublished archive materials, what definitely contributes to the field of the history of Iran and Iranian Armenians in particular.

Иранские армяне всегда играли важную роль в различных сферах экономики страны, а также в политике, науке, искусстве и т.д. С момента проникновения иностранных компаний в Иран армяне активно участвовали в их деятельности. Данная статья написана по материалам справки, направленной полномочным представительством СССР в Персии народному комиссару внешней торговли СССР Л.Б. Красину в 1924 году. Работа претендует на исчерпывающее изучение вопроса о деятельности армян в иностранных учреждениях к началу 1924 года, но вводит в научный оборот ранее не изученные материалы, имеющие большую фактологическую ценность.

Keywords

Iran, Armenians, Foreign Companies in Iran

Иран, армяне, иностранные компании в Иране

Введение

Армяне исторически занимали заметное место в жизни Ирана.¹ Как писал известный российский востоковед А.З. Арабаджян: «Армянские иранцы, наиболее древнее этнорелигиозное меньшинство Ирана, внесли много в интеллектуальную и политическую жизнь современного Ирана, внесли больше, чем хотели бы и хотя бы признать это неармянские иранцы».² Особенно большую роль этнические армяне традиционно играли в экономической жизни Ирана, в торговле, ремёслах, науке и

¹ Мартиросян А.У. *Армянские поселения на территории Ирана в XI–XV вв.* Ереван: Айастан, 1990; *The Armenians of Iran: The Paradoxical Role of a Minority in a Dominant Culture.* (Ed. Cosroe Chaqueri), Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1998.

² Арабаджян А.З. *Армяне Ирана и «персисламский имперский комплекс» Хосрова Чакери: по страницам книги «Армяне Ирана». Парадоксальная роль меньшинства в господствующей культуре. Статьи и документы.* (Под ред. Хосрова Чакери), Кембридж (Массачусетс), 1998. М.: Восточная литература, 2002, сс. 6–7. О роли армян в Иране см. также: Асатрян Г.С. *Этническая композиция Ирана: от «арийского простора» до азербайджанского мифа.* Ереван, 2012, сс. 85–86.

т.д., имея для этого соответствующие знания и навыки. Поэтому после появления в Иране иностранных компаний, фирм, представительств и иных учреждений армяне этой страны активно участвовали в их деятельности.

Данная статья написана по материалам справки, направленной полномочным представительством СССР в Персии народному комиссару внешней торговли СССР Л.Б. Красину в 1924 году.³

Понятно, что настоящая статья претендует на исчерпывающее изучение вопроса о деятельности армян в английских и прочих иностранных учреждениях к началу 1924 года. Вместе с тем введение в научный оборот ранее не изученных материалов, имеющих большую фактологическую ценность, может внести определённый вклад в исследование истории армян в Иране.

В Урмии и Астрабаде английских и иных иностранных учреждений, согласно справке не имелось.⁴ В отношении Маку, Ардебиля, Энзели и Кермана советское полпредство не имело сведений.⁵ В Казвине имелось отделение английского банка, однако сведения о его работниках в справке не представлены.⁶ В Хамадане именно английские конторы не имелись, были прочие иностранные (особенно много американских), однако по ним также не имеется сведений о работниках.⁷ По Керманшаху и Дуздабу имеются данные о работниках иностранных компаний, однако армян среди них нет.⁸ В Хорасане чисто английских фирм не имелось, однако там действовали пять смешанных компаний, в том числе с участием бывших российских фирм, сведений об армянах в которых не имеется. Кроме иностранных компаний главными сбытчниками и импортерами английских товаров в Хорасане являлись персидские купцы. Принадлежащие армянам фирмы «Каразоян», «Тавшаджян», «Гульбенгян», «Казанджян» также вели торговлю с Европой транзитом через Индию, однако они не ввозили товаров в Хорасан, а лишь экспортировали ковры, пушнину и кишки, интересуясь при этом возможностью транзита через СССР.⁹

³ Полномочное представительство СССР в Персии. С. секретно. Красину. *Справка об английских и других иноучреждениях, организациях и фирмах и на работе в Персии за март 1924 г., № 1.* // *Российский государственный архив экономики. Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726.* Дело: Материалы о деятельности торгпредства НКВТ в Персии, русско-персидских акц. обществ, предоставление концессий (доклады, протоколы, пояснения, переписка). Январь 1924 г. – декабрь 1924 г. На 287 л. Лл. 120–147.

⁴ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 125, 128.

⁵ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 120, 125, 140.

⁶ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 131.

⁷ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 131.

⁸ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 136, 140.

⁹ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 130.

По каждой провинции, на территории которых в английских учреждениях имелись армяне, перечислены все указанные учреждения. Те из них, где работали армяне, выделены курсивом и о них рассказывается более подробно.

1. Тавриз

Одним из крупных экономических центров Ирана являлся город Тавриз, в котором действовали фирма «Гильденбранд–Стивенс и сын» (Великобритания), акционерное общество по производству восточных ковров «Ориентал Уарпет Мануфакчурерс Лтд» (Великобритания), *фирма «Жозе Дюсси», турецкий армянин Давид Эфенди Овиан*, фирма «Кардинард и Гарфорд» (владелец английский еврей Бехар).

Представителем фирмы «Жозе Дюсси» в Тавризе являлся местный армянин Маркар Акопян. Эта фирма была основана в конце XIX в. под названием «Кастелли» и занималась комиссионной торговлей товарами из Европы, приобретением ковров в Тавризе и отправкой в Константинополь, где имела отделение и осуществляла банковские операции по переводам из Тавриза в Константинополь и Лондон. Впоследствии учредитель фирмы Кастелли передал её своему зятю Жозе Дюсси, которая к началу 20-х годов XX в. занималась исключительно покупкой ковров и отправкой их в Константинополь. Попытка фирмы создать мануфактурное производство ковров, для чего ею была арендована небольшая фабрика в Тавризе, оказалась неудачной. Капитал «Жозе Дюсси» составлял около 5–10 тыс. фунтов стерлингов и это предприятие не играло первостепенной роли на тавризском рынке, не пользовалось особым доверием среди персов, а персидские купцы не открывали ей кредит.¹⁰

Как известно, из Персии в XIX – начале XX в. в большом количестве вывозились бараньи кишки. В довоенное время в Тавризе этим занимался австрийский поданный Обинери, но во время войны иранские власти выслали его. Также этой деятельностью занималось Товарищество «Арарат».

В начале 20-х годов это место занял турецкий поданный Давид Эфенди Овиан, который во время войны был поставщиком английской армии. Он действовал на основе своего личного капитала, приобретая товар в Тавризе и отправляя его в своё отделение в Хамадане. Далее товар упаковывался и отправлялся в Америку. Давид Овиан покупал бараньи кишки в соленом виде, но у него имелось также и помещение, где принимался и свежий товар, далее он самостоятельно солил его и сортировал. Кроме того, он торговал также мехами. Его капитал составлял 20–25

¹⁰ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 123.

тыс. туманов. Он приобрёл также у городского управления Тавриза право на ловлю собак, шкуры которых отправлял на экспорт.¹¹

2. Решт

В Реште действовали английское вице-консульство, рештское отделение английского банка и *фирма «Жозеф Родети и Ко»*, торговавшая мануфактурой и галантереей. Торговым агентом этой фирмы являлся Рафаэль Шахбазян. Полпредство СССР в Персии характеризовало его как человека уравновешенного и неглупого, хорошо владеющего английским и французским языками, а также слабо русским. По политическим убеждениям он являлся дашнаком, но не играл активной роли среди дашнаков и даже не был зарегистрирован в местной дашнакской организации, заявлял, что лояльно относится к Советской Армении. Р.Шахбазян, по сообщению полпредства, пытался вступить в общество друзей Советской Армении, но не был принят в него. В Решт он прибыл незадолго до подготовки справки в Москву с одним из компаньонов фирмы «Жозеф Родети и Ко» и проживал в доме Аветиса Ахромяна. Брат Р.Шахбазяна ранее был таджир-баши (купеческий старшина) армянской рештской колонии, после чего уехал работать в одно из советских учреждений то ли в Ростов, то ли в Астрахань.¹²

3. Мазандаран

В Мазандаране (в г. Барфруше) с апреля 1923 г. действовало *отделение английского банка* (занималось лишь переводами), организатором и управляющим которого являлся бывший офицер английской армии Артур Фюзай. Кроме управляющего в отделении работали 3 человека, из которых двое были армянами. Кассиром являлся Мирза Сироп Петросьянц, участвовавший ранее в составе белогвардейского отряда бичераховцев против гялянских революционеров, счетоводом – Мелкум Арутюнянц – житель города Тавриза, владевший также

¹¹ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 123.

Говоря о Тавризе, необходимо отметить также, что, как говорится в справке, если отделения зарубежных компаний вывозили товары из Тавриза через Трапезунд, то местные (тавризские) армянские купцы, «боясь турецкой территории» были вынуждены отправлять в Багдад (Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 122), что, безусловно приводило к более высоким расходам на транспортировку, хотя точные данные по затратам на отправку товаров по этим маршрутам не указаны. Однако, хотя уже к 1924 г. страхование грузов на отправку товаров из Тавриза через Трапезунд и Багдад не производилось, но в довоенное время затраты на страхование грузов из Тавриза до Трапезунда и до Багдада существенно различались, составляя, соответственно, 5 и 12% (Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 122).

¹² Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 125–126.

русским и тюркским языками и являвшийся ранее проводником бичераховского отряда от Казвина до Энзели и на пароходе «Тула» до Баку, а переводчиком и секретарём отделения – житель Тегерана Гулям Риза Хан.¹³

4. Исфаган

Исфаган исторически являлся одним из центров Ирана и армянского населения этой страны.¹⁴ Соответственно, Исфаган являлся одним из районов притяжения зарубежных миссий и организаций и деятельности в них местных армян. В Исфагане действовали: 1) Британское королевское генеральное консульство, 2) *Индоевропейский телеграф (участок до Персидского залива)*, 3) *исфаганское отделение шахиншахского банка*, 4) *миссионерская больница*, 5) *английское среднее училище «Стюарт мемориал колледж»*, 6) *низшая (подготовительная) школа в Джульфе*,¹⁵ 7) женская миссионерская школа в Исфагане, 8) английская протестантская (англиканская) церковь, 9) *книжная лавка библейского общества в Джульфе*, 10) *отделение английской фирмы «Линч Братья»*, 11) *фирма «Циглер и Ко»*, 12) *фирма «Диксон и сыновья»*.

Исфаганское отделение Индоевропейского телеграфа находилось в помещении Шахиншахского банка в Исфагане. В нём работало 10 человек, из которых трое были иностранцами – начальник, помощник начальника, а также техник и заведующий аппаратной. Остальные 7 человек были телеграфистами и все армяне – Стефе Апкар, Симеон Апкар, Казер Тер-Григорьян, Иосиф Тер-Григорьян, Апкар Апкарьян, Матевос Ага (имя седьмого телеграфиста не указано). Они дежурили по очереди.¹⁶

Управляющим и главным бухгалтером исфаганского отделения Шахиншахского банка были англичане. Бухгалтера, помощники и конторщики (всего 7

¹³ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 126.

¹⁴ См., например, об армянской общине Ирана в XVI – XVIII вв.: Gregorian, Vartan. *Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587–1722* // *Iranian Studies*, Vol. 7, No. 3–4. P. 652–680. DOI: 10.1080/00210867408701483

¹⁵ Понятно, что здесь и далее речь идёт об исфаганской Джульфе. Об истории возникновения Новой Джульфы, её месте в политических и торгово-экономических связях Сефевидского Ирана с Европой, епархии Армянской апостольской церкви в Новой Джульфе см.: Байбуртян В.А. *Армянская колония Новой Джульфы в XVII веке (роль Новой Джульфы в ирано-европейских политических и экономических связях)*, Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1969. Ghougassian, Vasgen. *The Emergence of Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*. Atlanta, Georgia: Scholar's Press, University of Pennsylvania, Armenian Texts and Series, 14, 1998. Vivier-Muresan, Anne-Sophie. *Communitarian Neighborhoods and Religious Minorities in Iran: A Comparative Analysis* // *Iranian Studies*, Vol. 40, No. 5, 2007. P. 596, 599, 601–603. DOI: 10.1080/00210860701667654.

¹⁶ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 132.

человек) все были армянами. Переводчиком являлся перс, а этническое происхождение двух кассиров и 8 человек из прислуги не указано.¹⁷

Миссионерская больница содержалась на средства Church Missionary Society, имела большой участок земли с больничными зданиями и находилась в квартале Шамс-Абад. Больница состояла из мужского и женского отделения. Заведующим мужским отделением являлся доктор-иностранец, однако в его распоряжении находились 12 фельдшеров и фельдшерских учеников – армян и мусульман (точная численность каждой группы не указана). В больнице имелись операционный зал, амбулатория, которую иногда посещало до 200 человек в день и палаты на 80 человек. Всем пациентам, бедных из которых обслуживали бесплатно, в больнице читали Библию на персидском языке, показывали миссионерские картины из Священного писания, далее наиболее «продвинувшихся» приглашали в церковь при больнице. Однако религиозная пропаганда практически не имела никаких успехов – было лишь 20–30 «обращённых» из армян и 1–2 человека из мусульман. Примечательно, что персидское духовенство относилось к больнице с затаённой злобой, однако не предпринимало никаких действий против больницы, так как при отсутствии всякой медицинской помощи в Исфагане и представителям мусульманского духовенства приходилось пользоваться помощью больницы. Среди широких масс населения, особенно среди бедноты, больница и её персонал пользовались большой любовью.¹⁸

Женское отделение больницы обслуживалось двумя женщинами-врачами (их этническое происхождение не указано и одной фельдшерницей-армянкой, весьма популярной и известной всем в городе под именем Марта-Ханум, а также 12 учениками.¹⁹

В училище «Стюарт мемориал колледж» директором, преподавателями гимнастики, арифметики и бухгалтерии (в одном лице), закона Божьего, рисования, а также заведующая хозяйством являлись англичане (три человека). Среди других учителей были 6 персов и 2 армян. В училище обучалось 70 человек, из которых персов было 43, армян – 20, евреев – 7. Обучение в школе было платным, однако ученики, принимающие протестантство, переводились в разряд стипендиатов и обучались бесплатно. Финансовую поддержку школе оказывали компания South Oil и Church Missionary Society.²⁰

¹⁷ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 132.

¹⁸ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 132–133.

¹⁹ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 133.

²⁰ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 133–134.

В низшей (подготовительной) школе в Джульфе (55 учеников) персонал был тот же, что и в «Стюарт мемориал колледж», а также 4 учительницы – армянки.²¹

Директором книжной лавки в Джульфе являлся англичанин, а его помощник – армянин – Георг Георгиян. Лавка имела также несколько книгонош – армян, которых рассылала по армянским и персидским деревням. Книги продавались на английском, персидском, армянском, арабском, турецком, русском и еврейском языках, однако особого успеха торговля книгами не имела.²²

Отделение фирмы «Линч Братья» занималось торговлей различными товарами, транспортировкой и страхованием с ежегодным торговым оборотом до 15 тыс. фунтов стерлингов и имело участок земли на базаре, где был устроен склад товаров. В отделении работало 5 человек – управляющий-англичанин, бухгалтер, являвшийся также помощником управляющего – армянин, переводчик – перс, а также делопроизводитель-конторщик и кассир, этническое происхождение которых не указано.²³

Фирма «Циглер и ко» реализовывала в Исфагане английскую и индийскую мануфактуру, чай, сахар и сладости с оборотом 60–90 тыс. фунтов стерлингов. Управляющим фирмы и его помощником являлись англичане. Также в фирме работали 3 бухгалтера (все – армяне), 1 счетовод (перс), 1 кассир (армянин), 2 писаря (мирзы) – персы, а также 4 человека из прислуги (фарраши), этническое происхождение которых не указано.²⁴

Фирма «Диксон и сыновья» в 1924 г. операций не производила (фактически обанкротилась). Управляющим фирмой являлся Арутюн Орданатян. Армянами являлись также 2 бухгалтера фирмы. Этническое происхождение 2 других работников фирмы (кассир и писарь) не указано.²⁵

5. Хузистан

В Хузистане имелись английское консульство, отделения шахиншахского банка, *английское торговое общество «Месопотамия першиа корпорейшн Лтд»*, Англо-персидская нефтяная компания.

Торговое общество «Месопотамия першиа корпорейшн Лтд» занималось торговлей ввозимых в Хузистан товаров, главным образом английского

²¹ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 133–134.

²² Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 134–135.

²³ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 135.

²⁴ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 135.

²⁵ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 135, 145.

производства. Общество имело отделение в Ахвазе, которое (отделение) вело торговлю лишь с Исфаганом. Штат отделения составлял до 20 человек, большинство которых были халдейцами из Месопотамии, а также несколько индусов и армян.²⁶

6. Бендер-Бушир

В Бендер-Бушире имелись следующие английские учреждения, конторы и предприятия: 1) *генконсульство*, 2) 315-й пенджабский полк, 3) опреснитель, 4) английская электростанция, 5) технические мастерские, 6) инженерная контора, 7) *английский телеграф*, 8) *торговая контора «Месопотамия Першен Лимитед»*, 9) торговый дом «Зиглер», 10) *отделение «Англо-Першен Ойл Ко»*, 11) *отделение банка*, 12) английская больница и аптека.

Число служащих генерального консульства (включая генконсула) составляло около 20 человек. Все из них являлись англичанами (по гражданству). При этом «важнейшим туземным сотрудником консульства» являлся «англо-армянин» Хейварт.²⁷

Английский телеграф имел два управления: основное – за городом, в предместье Решир и отделение в самом городе. Первое имело огромное значение, так как именно в Бушире начинался кабель на Индию. Второе обслуживало только город. В первом работало 24 человека (англичане и англоиндусы). В городском отделении служили всего три человека: начальник – португалец и два конторщика – Томассиан (армянин) и ещё один португалец.²⁸

Торговая контора «Месопотамия Першен Лимитед» («Месперс») – крупная коммерческая организацию, имевшая не только ряд отделений по всей Персии и Месопотамии, но и свои предприятия, как то пароходы на Каруне, мастерские в Тегеране, пароходы на Тигре и Евфрате и проч. Руководителем и помощником руководителя буширского отделения фирмы являлись англичане. Кроме них в фирме работало 10 служащих – португальцев, персов и армян.²⁹

Отделение «Англо-Першен Ойл Ко» руководило изыскательными работами в районе Генаве. Управляющим отделения являлся англичанин, а его помощником – португалец. Отделение имело также 5 служащих, среди них беженец-армянин из России – Гулиджанов. Также в справке отмечалось, что отделение не ведёт никакой торговли (занимается лишь изыскательными работами), которая сосредоточена в

²⁶ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 135, 145.

²⁷ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 140–141.

²⁸ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 141.

²⁹ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 141–142.

руках местного купца – армянина Малькам (персидский поданный). Он имел договор с «Англо-Першен Ойл Ко», по которому являлся представителем компании и монополизировал оптовую торговлю керосином.³⁰

Управляющим отделением английского банка и его помощником являлись англичане. В отделении было до 10 служащих – персов и армян.³¹

Заключение

Таким образом, этнические армяне Ирана являлись учителями, медицинскими работниками, бухгалтерами, банковскими специалистами, торговцами, различного вида служащими в английских учреждениях в Персии, то есть имели определённый уровень образования, профессиональные знания и навыки, в целом превосходящие уровень населения Персии. Их профессионализм позволял им намного более широко быть представленным в иностранных учреждениях (работа в которых, очевидно, и в тот период была достаточно престижной и хорошо оплачиваемой), чем их доля в населении страны и пользоваться уважением, как со стороны англичан, так и населения Персии. Особенно высокая доля армян в английских учреждениях была в юго-западном Иране, где исторически имелись значительные колонии армян – в Исфагане и Бендер-Бушире.

³⁰ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 142.

³¹ Ф. 413, оп. 3, ед. хр. 1726. Л. 142, 145.

МАТРИЛИНЕЙНАЯ ГЕНЕТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ИРАНСКИХ ПОПУЛЯЦИЙ

Левон Епископосян

Институт молекулярной биологии НАН, Армении

Abstract

Due to its central geographical position and vicinity to major migratory routes, Iran has played a pivotal role in human prehistoric and historic movements between Africa, Asia and Europe. Here, we review the recently published papers on the genetic structure of the Iranian populations based on the mitochondrial genomes. Population genetic studies help to elucidate the expansion patterns and directions of population movements which have left deep demographic traces on this area. The principal inferences of these studies are the following. All Iranian groups display high level of diversity comparable to other groups from the Caucasus, Anatolia and Europe. The results of classifications point to close genetic affinity of Persians and Qashqais to each other and to Armenians, and Azeris from Iran to Georgians. By reconstructing the complete phylogeny of various mitochondrial lineages visible signals of both ancient and recent gene flow between the Iranian populations and the Arabian Peninsula, India, Near East and Europe were revealed. Overall, the results emphasize the key role of the Iranian Plateau as a rich source and active recipient of gene flow between culturally, linguistically and genetically distinct populations of the Middle East.

В статье представлен обзор работ в области генетической антропологии (преимущественно на основе маркеров митохондриальной ДНК, наследуемой по женской линии) по изучению влияния древних миграций и исторических событий на генетическую структуру иранских популяций. Исследованные группы обладают сходной структурой митохондриальных родословных и главным образом включают в себя западноевразийский компонент, представляющий около 90% всех образцов, а также весьма ограниченную порцию генетических вариантов из западной Европы, Южной Азии и Африки. Южноазиатское и африканское влияние более выражено у иранцев из южных провинций страны. Выявлена важная роль Иранского нагорья в качестве богатого источника и активного реципиента потока генов между культурно, лингвистически и генетически различающимися популяциями Среднего Востока.

Keywords

Iranian Populations, Mitochondrial DNA, Genetic Structure, Ancient Migrations

Иранские популяции, митохондриальная ДНК, генетическая структура, древние миграции

Благодаря своему географическому положению Средний Восток был ключевым перекрестком для распространения людей, играя важнейшую роль в миграциях как внутри региона, так и за его пределами (Cavalli-Sforza 1996; Regueiro et al. 2006). Главнейшим и продолжительным по воздействию механизмом в этом процессе была адаптация человека к географическим, топографическим и климатическим условиям окружающей среды, впоследствии приведшая к зарождению земледелия и появлению кочевого скотоводства. Огромное разнообразие народов, проживающих на данной территории, в определенной мере также является результатом влияния на этногенетические процессы факторов внешней среды – в частности, регионального ландшафта. Например, пустыни Дашт-э-Кавир и Дашт-э-Лут в

Иране и горы Гиндукуша в восточном Афганистане служили в качестве потенциальных барьеров (Quintana-Murci et al. 2001; Wells et al. 2001; Qamar et al. 2002; Shepard et al. 2006), а Баб-эль-Мандебский пролив и область вдоль южного побережья Ирана, Афганистана и Пакистана – Белуджистан – действовали как естественные коридоры для продвижения людей (Quintana-Murci et al. 1999; Stringer 2000). Более того, изменение внешних условий зачастую коренным образом преображало районы, ранее служившие в качестве проходов, в труднопреодолимые преграды, как в случае с Ормузским проливом (Cadenas et al. 2008).

Археологические исследования показывают, что территория Ирана была заселена вскоре после выхода анатомически современного человека за пределы Африки. Хотя палеолитическое и мезолитическое население и оставило отчетливые следы на Иранском нагорье, главное развитие событий, связанное с передвижением популяций человека и имевшее отчетливые генетические последствия, происходило здесь начиная с эпохи неолита (Cavalli-Sforza 1996; Edwards 1971; Quintana-Murci et al. 2004; Riehl et. 2013; Hovhannisyan et al. 2014). Это было связано с появлением в регионе Плодородного Полумесяца земледелия, а также, позже, с одомашниванием животных, что привело к быстрому распространению носителей этих инновационных технологий по всей Евразии (Forde 1948; Anthony 1986). Около 5 тыс. лет тому назад кочевое скотоводство распространилось на территории Центральной Азии и Юго-Восточной Европы, открыв тем самым возможность для быстрых передвижений больших групп людей (Zvelebil 1980). Расширение ареала новых технологий происходило параллельно с распространением дравидийских и индоевропейских языков в Южной Азии (Renfrew 1987; Cavalli-Sforza et al. 1988). Предполагается, что прото-эламо-дравидийский язык, вероятнее всего зародившийся в провинции Элам на юго-западе Ирана, распространялся на восток вместе с миграцией земледельцев в долину Инда и на полуостров Индостан в целом (Cavalli-Sforza et al. 1994; Renfrew 1996).

Между третьим и вторым тысячелетием до н.э. Иранское нагорье подверглось вторжению скотоводческих племен из степей Центральной Азии, которые принесли с собой индоиранский язык, заменивший дравидийские языки, вероятнее всего, посредством механизма доминирования элит (Renfrew 1987; Zvelebil 1995; Renfrew 1996).

Уже в начале первого тысячелетия до н.э. население Иранского нагорья включало в себя земледельцев и скотоводов, представлявших большое разнообразие племенных образований. С середины шестого века до н.э. на данной территории последовательно появляются империи (ахеменидская, парфянская и сасанидская), которые продержались, с кратким перерывом по причине вторжения войск Александра Македонского, более чем целое тысячелетие (Alizadeh 2010). В промежутке 7-13 вв. н.э. арабы-мусульмане, сельджуки и следовавшее затем нашествие тюрко-монголов сигнализировали появление здесь новых народов. Эти волны различных вторжений и чередующиеся миграции привели к существенным демографическим изменениям в регионе, которые добавили новые языки и культуры к

причудливой мозаике народов, которая к тому времени сложилась в Иране (Johanson 1998; Garthwaite 2005).

Выяснению влияния, оказанному многочисленными миграциями и историческими событиями на генетическую структуру иранских популяций, посвящен целый ряд работ в области генетической антропологии (преимущественно с использованием маркеров митохондриальной ДНК, передающейся по женской линии, т.е. матрилинейно), обзор которых приведен в данном сообщении.

Первые же исследования материнского генофонда иранцев выявили генетическую связь между иранскими популяциями и группами из Аравийского полуострова и Индии, появившуюся, вероятнее всего, в результате древних и относительно недавних генетических контактов между населением указанных регионов. Более того, региональное распределение определенных вариантов (гаплогрупп) митохондриальной ДНК свидетельствует о препятствующих потоку генов природных барьерах, которые представлены двумя главными иранскими пустынями и горной системой Загрос (Quintana-Murci et al. 2004; Metspalu et al. 2004; Terreros et al. 2011). Данный вывод был также подтвержден на основе анализа маркеров Y хромосомы, передающейся по отцовской линии, т.е. патрилинейно (Wells et al. 2001; Regueiro et al. 2006; Grugni et al. 2012). Кроме того, в представительной выборке иранских популяций было обнаружена редко встречающаяся сопряженность высокого уровня этнолингвистической изменчивости и слабого разнообразия маркеров митохондриальной ДНК, что может быть объяснено, в частности, как географическими факторами, так и культурно-лингвистическими различиями, действующими в качестве барьеров для генетического обмена (Farjadian et al. 2011).

Понятно, что наиболее полную картину о матрилинейном генофонде той или популяции дают результаты установления всей последовательности митохондриальной ДНК. Хотя за последние годы появился целый ряд статей о полном митохондриальном геноме у популяций Ближнего Востока и сопредельных территорий, иранские образцы в них были слабо представлены (Abu-Amero et al. 2007; Abu-Amero et al. 2008; Roostalu et al. 2007; Behar et al. 2008; Shlush et al. 2008; Kujanová et al. 2009; Cerný et al. 2011; Schönberg et al. 2011; Musilová et al. 2011; Al-Abri et al. 2012; Fernandes et al. 2012; Pala et al. 2012), что не давало возможности проведения всеобъемлющего филогенетического и демографического анализа. В недавней нашей публикации (Derenko et al. 2013) впервые проанализирована достаточно репрезентативная выборка, отражающая большинство провинций и этнических групп, со специальным вниманием к трем этническим группам – ираноязычным персам, а также тюркоязычным кашкайцам и азерам.

В целом анализ митохондриальной ДНК выявляет чрезвычайно высокий уровень генетической изменчивости в иранских популяциях, сопоставимый с другими группами из Южного Кавказа, Анатолии и Европы. В результате проведенной классификации не обнаружено заметной связи между какой-либо региональной и лингвистической группой из Анатолии или Кавказа и иранскими популя-

цами; установлено лишь близкое генетическое родство ираноязычных персов с армянами и тюркоязычными кашкайцами, что свидетельствует об их происхождении из общего материнского генофонда. В то же время, иранские азербайджанцы оказались генетически наиболее близкими к грузинам. В этой связи следует особо отметить локализацию в генетическом пространстве азербайджанцев Южного Кавказа, которые, несмотря на их предполагаемое общее происхождение с иранскими азербайджанцами, классифицируются совершенно отдельно и занимают промежуточное положение между группировками “азери/грузины” и “турки/иранцы”. Интересно, что в результате классификации не выявлено объединения исследованных популяций по принципу их географической и/или генетической близости (см. рис.). Так, тюркоязычные кашкайцы, азербайджанцы и турки располагаются совершенно отдаленно друг от друга, хотя в одном из недавних сообщений было обнаружено некоторое сходство между последними двумя группами, также основанное на полной последовательности митохондриальной ДНК (Schönberg et al. 2011).

Иранские популяции, исследованные различными авторами (Quintana-Murci et al. 2004; Metspalu et al. 2004; Terreros et al. 2011), обладают сходной структурой митохондриальных родословных и главным образом включают в себя западноевразийский компонент, представляющий около 90% всех образцов, а также весьма ограниченную порцию генетических вариантов из западной Европы, Южной Азии и Африки. Южноазиатское и африканское влияние более выражено у иранцев из южных провинций страны.

Полученные результаты подтверждают, что популяции из Ирана, Анатолии, Кавказа и Аравийского полуострова в совокупности обладают одинаковым набором женских генетических родословных, хотя между ними (популяциями) и существуют значительные различия в частотах гаплогрупп (Quintana-Murci et al. 2004; Abu-Amero et al. 2007; Derenko et al. 2013). Филогенетический анализ указывает на происхождение некоторых наиболее распространенных женских родословных на территории Ирана или в прилегающих оазисах вокруг Персидского залива, а затем их распространение по разным направлениям. Так, гаплогруппа HV2, имеющая возраст 36-42 тыс. лет, вероятнее всего, возникла на территории Ирана между временем появления здесь современных людей и последним ледниковым периодом. В результате повторных миграционных волн носители указанного генетического варианта перебрались на восток и оказались на территории Индии, где возраст данной гаплогруппы значительно меньше – 19-22 тыс. лет.

О древних миграциях с территории Ирана на Индостан указывают и особенности географического распределения гаплогруппы U7. Время распространения данной матрилинейной родословной в промежутке 30-50 тыс. лет тому назад свидетельствует о ее продолжительной генетической непрерывности (континуме) на территории, простирающейся от Ближнего Востока, через северо-западную Индию, до северных областей Центральной Азии (Metspalu et al. 2004).

При генетическом анализе митохондриальной ДНК персов и кашкайцев получены свидетельства постоянного роста численности их предковых популяций

в течение почти 24 тыс. лет вплоть до наших дней, хотя промежуток 14-24 тыс. лет тому назад, как предполагается, в прибрежных зонах Персидского залива был очень засушливым (Rose 2010). Несомненно, что это повлияло на численность и мобильность охотников-собирателей по причине изменения и исчезновения внутренних саванн Аравийского полуострова и заставило их преимущественно полагаться на береговые ресурсы, поскольку огромные пространства плодородной земли в бассейре залива были не защищенными от воздействия палящего солнца (Rose 2010). Это изменение климата и ландшафта может объяснить распространение огромных масс людей через регион Персидского залива, используя в качестве промежуточных пунктов немногочисленные сохранившиеся оазисы.

Резюмируя обзор, можно заключить, что исследования в области генетической антропологии в первую очередь подчеркивают важную роль Иранского нагорья в качестве богатого источника и активного реципиента потока генов между культурно, лингвистически и генетически различающимися популяциями Среднего Востока. Дальнейшее изучение изменчивости полногеномной последовательности митохондриальной ДНК, патрилинейно наследуемой Y хромосомы, а также аутосомных маркеров с использованием методов широкогеномного анализа в различных популяциях Ирана позволит более детально восстановить генетическую историю народов данного региона, а также реконструировать направления их древних миграций.

БИБЛИОГРАФИЯ

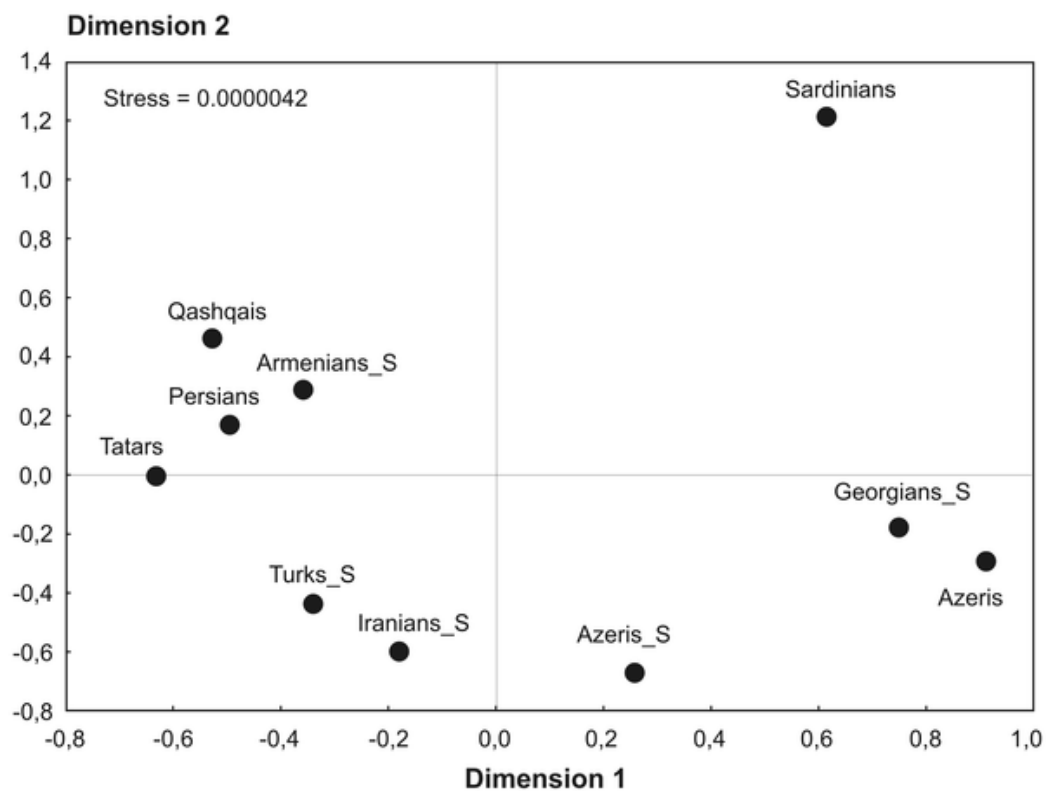
- Abu-Amero, K.K., González, A.M., Larruga, J.M., Bosley, T.M., Cabrera, V.M. (2007), "Eurasian and African mitochondrial DNA influences in the Saudi Arabian population", *BMC Evol Biol*, 7: 32.
- Abu-Amero, K.K., Larruga, J.M., Cabrera, V.M., González, A.M. (2008), "Mitochondrial DNA structure in the Arabian Peninsula", *BMC Evol Biol*, 8: 45.
- Al-Abri, A., Podgorná, E., Rose, J.I., Pereira, L., Mulligan, C.J., Silva, N.M., Bayoumi, R., Soares, P., Cerný, V. (2012), "Pleistocene-Holocene boundary in Southern Arabia from the perspective of human mtDNA variation", *Am J Phys Anthropol*, 149: 291–298.
- Alizadeh, A. (2010), "The Rise of the Highland Elamite State in Southwestern Iran", *Curr Anthropol*, 51: 353–383.
- Anthony, D.W. (1986), "The "Kurgan culture", Indo-European origins, and the domestication of the horse: a reconsideration", *Curr Anthropol*, 27: 291–313.
- Behar, D.M., Metspalu, E., Kivisild, T., Rosset, S., Tzur, S., Hadid, Y., Yudkovsky, G., Rosengarten, D., Pereira, L., Amorim, A., Kutuev, I., Gurwitz, D., Bonne-Tamir, B., Villems, R., Skorecki, K. (2008), "Counting the founders: the matrilineal genetic ancestry of the Jewish Diaspora", *PLoS One*, 3: e2062.

- Cadenas, A.M., Zhivotovsky, L.A., Cavalli-Sforza, L.L., Underhill, P.A., Herrera, R.J. (2008), "Y-chromosome diversity characterizes the Gulf of Oman", *Eur J Hum Genet*, 16: 374–386.
- Cavalli-Sforza, L.L. (1996), "The spread of agriculture and nomadic pastoralism: insights from the genetics, linguistics and archaeology", D.R. Harris (ed.), *The origins and spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, London: University College London Press: 51–59.
- Cavalli-Sforza, L.L., Menozzi, P., Piazza, A. (1994), "The History and Geography of Human Genes", Princeton: Princeton University Press: 1088 p.
- Cavalli-Sforza, L.L., Piazza, A., Menozzi, P., Mountain, J. (1988), "Reconstruction of human evolution: bringing together genetic, archaeological, and linguistic data", *Proc Natl Acad Sci USA*, 85: 6002–6006.
- Cerný, V., Mulligan, C.J., Fernandes, V., Silva, N.M., Alshamali, F., Non, A., Harich, N., Cherni, L., El Gaaied, A.B., Al-Meerri, A., Pereira, L. (2011), "Internal diversification of mitochondrial haplogroup R0a reveals post-last glacial maximum demographic expansions in South Arabia", *Mol Biol Evol*, 28: 71–78.
- Derenko, M., Malyarchuk, B., Bahmanimehr, A., Denisova, G., Perkova, M., Farjadian, S., Yepiskoposyan, L. (2013), "Complete mitochondrial DNA diversity in Iranians", *PLOS ONE*, 8(11): e80673.
- Edwards, I.S., Gadd, C.J., Hammond, N.L. (1971), "The Cambridge Ancient History", Vol. 1, Part 2: *Early History of the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press: 1080 p.
- Farjadian, S., Sazzini, M., Tofanelli, S., Castrì, L., Taglioli, L., Pettener, D., Ghaderi, A., Romeo, G., Luiselli, D. (2011), "Discordant patterns of mtDNA and ethnolinguistic variation in 14 Iranian ethnic groups", *Hum Hered*, 72: 73–84.
- Fernandes, V., Alshamali, F., Alves, M., Costa, M.D., Pereira, J.B., Silva, N.M., Cherni, L., Harich, N., Cerny, V., Soares, P., Richards, M.B., Pereira, L. (2012), "The Arabian cradle: mitochondrial relicts of the first steps along the southern route out of Africa", *Am J Hum Genet*, 90: 347–355.
- Forde, C.D. (1948), "Habitat, economy and society: a geographical introduction to ethnology", London: Methuen & Co: 500 p.
- Garthwaite, G.R. (2005), "The Persians", Oxford: Blackwell's: 311 p.
- Grugni, V., Battaglia, V., Hooshiar Kashani, B., Parolo, S., Al-Zahery, N., Achilli, A., Olivieri, A., Gandini, F., Houshmand, M., Sanati, M.H., Torroni, A., Semino, O. (2012), "Ancient migratory events in the Middle East: new clues from the Y-chromosome variation of modern Iranians", *PLoS One*, 7: e41252.
- Hovhannisyan, A., Khachatryan, Z., Haber, M., Hrechdakian, P., Karafet, T., Zalloua, P., Yepiskoposyan, L. (2014), "Different waves and directions of Neolithic migrations in the Armenian Highland", *Investigative Genetics*, 5: 15.
- Johanson, L. (1998), "The history of Turkic", L. Johanson; E. Crato (eds.), *The Turkic languages*, London: Routledge: 81–126.

- Kujanová, M., Pereira, L., Fernandes, V., Pereira, J.B., Cerný, V. (2009), "Near Eastern Neolithic genetic input in a small oasis of the Egyptian Western Desert", *Am J Phys Anthropol*, 140: 336–346.
- Metspalu, M., Kivisild, T., Metspalu, E., Parik, J., Hudjashov, G., Kaldma, K., Serk, P., Karmin, M., Behar, D.M., Gilbert, M.T., Endicott, P., Mastana, S., Papiha, S.S., Skorecki, K., Torroni, A., Villems, R. (2004), "Most of the extant mtDNA boundaries in south and southwest Asia were likely shaped during the initial settlement of Eurasia by anatomically modern humans", *BMC Genet*, 5: 26.
- Musilová, E., Fernandes, V., Silva, N.M., Soares, P., Alshamali, F., Harich, N., Cherni, L., Gaaied, A.B., Al-Meer, A., Pereira, L., Cerný, V. (2011), "Population history of the Red Sea - genetic exchanges between the Arabian Peninsula and East Africa signaled in the mitochondrial DNA HV1 haplogroup", *Am J Phys Anthropol*, 145: 592–598.
- Pala, M., Olivieri, A., Achilli, A., Accetturo, M., Metspalu, E., Reidla, M., Tamm, E., Karmin, M., Reisberg, T., Hooshiar Kashani, B., Perego, U.A., Carossa, V., Gandini, F., Pereira, J.B., Soares, P., Angerhofer, N., Rychkov, S., Al-Zahery, N., Carelli, V., Sanati, M.H., Houshmand, M., Hatina, J., Macaulay, V., Pereira, L., Woodward, S.R., Davies, W., Gamble, C., Baird, D., Semino, O., Villems, R., Torroni, A., Richards, M.B. (2012), "Mitochondrial DNA signals of late glacial recolonization of Europe from Near Eastern refugia", *Am J Hum Genet*, 90: 915–924.
- Qamar, R., Ayub, Q., Mohyuddin, A., Helgason, A., Mazhar, K., Mansoor, A., Zerjal, T., Tyler-Smith, C., Mehdi, S.Q. (2002), "Y chromosomal DNA variation in Pakistan", *Am J Hum Genet*, 70: 1107–1124.
- Quintana-Murci, L., Chaix, R., Wells, R.S., Behar, D.M., Sayar, H., Scozzari, R., Rengo, C., Al-Zahery, N., Semino, O., Santachiara-Benerecetti, A.S., Coppa, A., Ayub, Q., Mohyuddin, A., Tyler-Smith, C., Qasim Mehdi, S., Torroni, A., McElreavey, K. (2004), "Where west meets east: the complex mtDNA landscape of the southwest and Central Asian corridor", *Am J Hum Genet*, 74: 827–845.
- Quintana-Murci, L., Krausz, C., Zerjal, T., Sayar, S.H., Hammer, M.F., Mehdi, S.Q., Ayub, Q., Qamar, R., Mohyuddin, A., Radhakrishna, U., Jobling, M.A., Tyler-Smith, C., McElreavey, K. (2001), "Y-chromosome lineages trace diffusion of people and languages in southwestern Asia", *Am J Hum Genet*, 68: 537–542.
- Quintana-Murci, L., Semino, O., Bandelt, H.J., Passarino, G., McElreavey, K., Santachiara-Benerecetti, A.S. (1999), "Genetic evidence of an early exit of *Homo sapiens* from Africa through eastern Africa", *Nat Genet*, 23: 437–441.
- Regueiro, M., Cadenas, A.M., Gayden, T., Underhill, P.A., Herrera, R.J. (2006), "Iran: Tricontinental nexus for Y-driven migration", *Hum Hered*, 61: 132–143.
- Renfrew, C. (1987), "Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins", London: Jonathan Cape, 346 p.
- Renfrew, C. (1996), "Language families and the spread of farming", D.R. Harris (ed.), *The origins and spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, London: University College London Press: 70–92.

- Riehl, S., Zeidi, M., Conard, N.J. (2013), "Emergence of agriculture in the foothills of the Zagros Mountains of Iran", *Science*, 341: 65–67.
- Roostalu, U., Kutuev, I., Loogväli, E.L., Metspalu, E., Tambets, K., Reidla, M., Khusnutdinova, E.K., Usanga, E., Kivisild, T., Villems, R. (2007), "Origin and expansion of haplogroup H, the dominant human mitochondrial DNA lineage in West Eurasia: the Near Eastern and Caucasian perspective", *Mol Biol Evol*, 24: 436–448.
- Rose, J.I. (2010), "New light on human prehistory in the Arabo-Persian Gulf Oasis", *Curr Anthropol*, 51: 849–883.
- Schönberg, A., Theunert, C., Li, M., Stoneking, M., Nasidze, I. (2011), "High-throughput sequencing of complete human mtDNA genomes from the Caucasus and West Asia: high diversity and demographic inferences", *Eur J Hum Genet*, 19: 988–994.
- Shepard, E.M., Herrera, R.J. (2006), "Genetic encapsulation among Near Eastern populations", *J Hum Genet*, 51: 467–476.
- Shlush, L.I., Behar, D.M., Yudkovsky, G., Templeton, A., Hadid, Y., Basis, F., Hammer, M., Itzkovitz, S., Skorecki, K. (2008), "The Druze: a population genetic refugium of the Near East", *PLoS One*, 3: e2105.
- Stringer, C.B. (2000), "Coasting out of Africa", *Nature*, 405: 24–27.
- Terreros, M.C., Rowold, D.J., Mirabal, S., Herrera, R.J. (2011), "Mitochondrial DNA and Y-chromosomal stratification in Iran: relationship between Iran and the Arabian Peninsula", *J Hum Genet*, 56: 235–246.
- Wells, R.S., Yuldasheva, N., Ruzibakiev, R., Underhill, P.A., Evseeva, I., Blue-Smith, J., Jin, L., Su, B., Pitchappan, R., Shanmugalakshmi, S., Balakrishnan, K., Read, M., Pearson, N.M., Zerjal, T., Webster, M.T., Zholoshvili, I., Jamarjashvili, E., Gambarov, S., Nikbin, B., Dostiev, A., Aknazarov, O., Zalloua, P., Tsoy, I., Kitaev, M., Mirrakhimov, M., Chariev, A., Bodmer, W.F. (2001), "The Eurasian heartland: a continental perspective on Y-chromosome diversity", *Proc Natl Acad Sci USA*, 98: 10244–10249.
- Zvelebil, M. (1980), "The rise of the nomads in Central Asia", A. Sherratt (ed.), *The Cambridge encyclopedia of archaeology*, New York: Crown: 252–256.
- Zvelebil, M. (1995), "At the interface of archaeology, linguistics and genetics: Indo-European dispersals and the agricultural transition in Europe", *J Eur Archaeol*, 3: 33–70.

Рис. Результаты классификации методом многомерного шкалирования популяций Ирана, Анатолии, Кавказа и Европы на основе генетических расстояний, рассчитанных из полногеномных митохондриальных последовательностей. (Derenko et al. 2013).



ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ДЕРБЕНТА (ДО НАЧАЛА XIX в.)

Шахбан Хапизов

РОО Национально-культурная автономия аварцев РД, Махачкала

Abstract

The paper discusses the ethnic and religious structure the medieval Derbent population (up to the beginning of the XIX century). Since early Middle Ages, the population of Derbent had been mainly represented by the Dagestani population, having practiced the Shafi'i mazhab of Sunni Islam. In XIII-XIV cc., as a result of constant wars and invasions by foreign armies, Derbent was practically deserted. In the XV-XVII centuries, the Safavids were trying to populate Derbent by Turkic Shi'ite tribes. In the XVIII century Nadir Shah brought Kurdish Sunni tribes here. In Derbent, there were also Armenian and Jewish communities.

В статье исследуется динамика этнического и конфессионального состава населения Дербента. Начиная с раннего средневековья население города было представлено в основном дагестаноязычным населением, исповедовавшим ислам суннитского направления, шафиитского мазхаба. Вместе с тем, как и в любом городе, здесь проживали различные этноконфессиональные общины. В XIII-XIV вв. из-за постоянных войн и нашествий иноземных армий, Дербент практически опустел. В XV-XVI вв. дагестанское и ираноязычное население, представленное суннитами с переменным успехом сдерживало наступление Сефевидов, пытавшихся заселить город тюркоязычными шиитскими племенами. В XVII в. окончательную победу в этом противостоянии одержали Сефевиды, и Дербент стал их опорным пунктом в экспансии на Северный Кавказ. В XVIII в. Надир-шах заселил в Дербент курдские суннитские племена. Наряду с ними, в Дербенте существовали армянская и еврейская общины.

Keywords

Derbent, Dagestanis, Sunnis, Safavids, Turkic Shi'ites, Sunni Kurds
Дербент, дагестанцы, сунниты, Сефевиды, турки-шииты, курды-сунниты

Дербент с самого начала его возникновения был городом с многонациональным составом населения. Как подчеркивает А.Р. Шихсаидов, «Дербент неоднократно менял свой этнический состав, но его полиэтническая структура была обычным явлением. В V–первой половине VII в. в городе значительное место занимали иранские колонисты, а во второй половине VII–IX вв. к ним прибавилось многочисленное арабское население, но ведущее место продолжали занимать, разумеется, носители дагестанских языков» (Шихсаидов 2008:179). Знаменитый путешественник Абу Хамид ал-Гарнати, посетив в 1131 г. Дербент, отмечает, что его жители разговаривали на разных языках, главными из которых были дагестанские языки: лезгинский, табасаранский, даргинский, аварский и лакский, помимо них были также распространены арабский, персидский, осетинский («аланский») и тюркский языки (Шихсаидов 2008: 179–180). Несмотря на полиэтничность города, наиболее многочисленной частью населения Дербента и его окрестностей по известию Абу

Хамида ал-Гарнати были табасаранцы («в стране Баб ал-абваб (живет) народ, называемый ат-Табарсалан» (Рамазанов, Шихсаидов 1964: 60).

Относительно значимые тюркоязычные группы населения появились в Дербенте лишь в XII в., когда в Ширване и Дербенте, рассеяли, а частью взяли в плен многочисленные отряды кипчаков (Буниятов 1978: 119). В тот период на Восточном Кавказе кипчаки превратились в важный товар работорговли. Примечателен известный факт – в конце XII в. дербентский правитель прислал в подарок Низами Гянджеви красивую кипчакскую рабыню Афак (Ашурбейли 1983: 223).

Однако бесконечные войны и нашествия XIII в. крайней негативно сказались на положении в Дербенте. Дагестанский историк А.Е. Криштопа, на основании изучения ряда источников, полагает, что после 1230-х гг. в Дербенте не было постоянного населения (Криштопа 2007: 79-80). Восстанавливаться Дербент начал только с начала XV в., после окончания нашествий Тимура. Возвращаясь из последнего своего похода в Дагестан, он из Кайтага прибыл в Дербент, где приказал отстроить и «сильно укрепить» крепость, после чего направился в Ширван (Тизенгаузен 1941:124, 187). Ширваншах Шейх Ибрагим, которому Тимур поручил Дербент, воспользовался после его смерти в 1405 г., борьбой между Тимуридами и отделился от них, став самостоятельным правителем (Криштопа 2007:181). При поддержке различных суннитских сил и в первую очередь дагестанцев, ширваншахам удавалось противостоять экспансии Сефевидов вплоть до начала XVI в. (Айтберов 2010:187-188). При поддержке дагестанцев ширваншахам удавалось наносить им поражения и на время возвращать себе управление над Ширваном. Последний раз им удалось завладеть Ширваном в 1548-50 гг. Однако в дальнейшем Абу-Бакру – потомку ширваншахов пришлось переселиться в Дагестан, где он прожил 20 лет, пока не переселился в Крым (Махмуд из Хиналуга 1997: 24).

Анонимный итальянский источник (между 1507 и 1520 гг.) сообщает, что жители Дербента «говорят как по-черкесски, так и по-турецки». А.Р. Магомедов вполне закономерно полагает, что под «черкесским» языком, следует понимать дагестанские языки и соответственно заключает, что «к этому времени этническая ситуация в Дербенте и его округе уподобилась современной: население здесь говорило либо на горских, либо на тюркских языках» (Магомедов 2003:68). Из числа дагестаноязычных народов, наиболее многочисленным, вероятно, было табасаранское население. Однако с конца XV в. «этнотерритория табасаранцев начинает сокращаться за счет равнины и предгорий», куда стали заселять тюркоязычные племена (Магомедов 2003: 72).

Поликультурность была характерна для населения Дербента и в конфессио-нальном плане, вплоть до XII в., когда постепенно шафиитский мазхаб суннитского направления ислама стал явно доминировать. Этот процесс усилился в середине XI в. с постепенного перехода в руки шафиитов всех религиозных центров Северо-восточного Кавказа. На рубеже 60-70-х гг. XI в. после падения династии Буидов, принадлежавших к зайдитам и поддерживавшим шиитов-имамитов, их позиции заметно ослабили и на Кавказе. «Торжество шафиизма» конечно было обусловлено

влиянием сети учебных центров Халифата, прежде всего мадраса ан-Низамийа в Багдаде, однако основную роль в этом процессе сыграла расстановка общественно-политических сил в Халифате. Думается не лишено логики, мнение А.К. Аликберова, о том, что «если бы в свое время Низам ал-Мулку не удалось одолеть сопротивление своего предшественника ал-Кундури, могущественного покровителя ханафитов, то конфессиональная ситуация на Кавказе могла сложиться совершенно по-другому» (Аликберов 2003: 497).

До второй половины XIV в. почти все мусульмане современного Азербайджана, по словам Хамдуллаха Казвини, принадлежали к двум суннитским толкам (мазхаб), чаще к шафиитам, реже к ханифитам. Источники не содержат каких-либо указаний на существование значительных групп шиитов в Азербайджане (Петрушевский 1949: 186). Распространение шиизма началось со второй половины XIV в. и в XV в. шиизм имел успехи преимущественно в иранском Азербайджане и на Мугани. Несмотря на это, даже около 1500 г. две трети населения Тебриза были суннитами и только одна треть – шиитами (Петрушевский 1949: 186).

Превращение Сефевидами Дербента в тюркоязычный шиитский город (XVI-XVIII вв.). В 1846 г. Мирза Хайдаром Визировым на персидском языке была составлена сводная история Дербента, названная им «Дербенд-наме-ий джадид» (Новая Дербенд-наме), в которой он в краткой форме излагает историю родного для себя города. В его сочинении содержатся указания на переселения в Дербент ряда племен, положившему начало процессу тюркизации и шиитизации населения Дербента. Политика эта началась при сефевидском шахе Исмаиле I (1501-1524). Как пишет Мирза Хайдар Визиров, «во время царствования этого великого шаха среди исламской общины и в Иранских провинциях многие покинули суннитскую веру и вошли в шиитскую веру двенадцати имамов. В их числе [было и] население Дербендской общины, которое исповедовало шафитское толкование ислама. [Оно] натянуло на шею послушания ярмо вероисповедания имама Джафара» (Визиров 2002: 69). Исмаил I в 915/1509-10 году хиджры захватил Баку, Дербент, как и весь Ширван. В том же году приказал он приказал «500 семей из [туркменских племен] Урумийи Тебриза переселить в Дербенд. И сейчас 300 семей этого племени живут в Дербенде» (Визиров 2002: 67). А.-К. Бакиханов тоже датирует начало колонизации Дербента тюркоязычными шиитскими племенами 1510 г., когда «среди сильной зимы Шах Исмаил выступил в Ширван... Бакинский и Шабранский гарнизоны сдались ему без сопротивления. Дербендский, после некоторого упорства, последовал их примеру» (Бакиханов 1991: 95). Е.И. Козубский также пишет, что Исмаил I Сефевид (1501-1524), после сдачи Дербента его правителем Яр-Ахмедом, «переселил в город 500 семейств поколение Румиев из Тавриза» (Козубский 1906: 53). Как пишет Е. Козубский, «с этих пор началось персидское владычество в Дербенте, жители которого сделались шиитами» (Козубский 1906: 53).

Дело отца продолжил и Тахмасп I (1524-1576), который переселил «из великого племени Курчи четыреста [самых] надежных воинов, которые числились в его войсках, с семьями в город Дербенд, чтобы они защищали население

Дербенда от вражеских козней. И сейчас примерно двести человек из племени Курчи проживают в Дербенде» (Визиров 2002: 71). Е.И. Козубский также пишет, что при Тахмаспе I «400 семейств из племени Гурчиан были переселены в Дербент» (Козубский 1906: 54). Интересно, что в 1637-38 гг. в Дербенте упоминаются 500 солдат из племен «аюрумлу и койдурша», т.е. румлу и курчи, а также сообщается, что «средняя часть населена персами» (Козубский 1906: 62).

Несмотря на активную переселенческую политику сефевидских правителей, большинство населения Дербента в конце XVI в. по-прежнему составляли дагестаноязычные сунниты. В Стамбуле всерьез обеспокоились усилением шиитов на Восточном Кавказе и 23 декабря 1574 г. при султানে Мураде III собралось все высшее руководство Османской империи (Фарзалиев 1980: 107-108). Поводом для собрания, согласно османскому историку Мустафа Али Гелиболулу, послужило обращение трех дагестанских правителей: газикумухского шамхала, табасаранского правителя Гази Салиха (Tabasaran hakimi Gazi Salih Bey) и Аварского правителя Тучалава (Avar Hakimi Tucalav Burhanuddin Bey) с призывом о помощи в борьбе с Сефевидскими правителями, чью экспансию им с трудом удавалось сдерживать (Bilge 2005: 60; Bilge 2012: 92). На собрании ставился вопрос «восстановления суннизма» на Кавказе. Однако дело до похода дошло лишь в 1578 г. Османское войско Лала-Мустафа-паши при поддержке дагестанских правителей, добилось больших успехов в борьбе с Сефевидским государством. Значительную помощь турецким войскам оказали местные сунниты, которые находились под религиозным давлением шиитской династии Сефевидов. Как пишет османский хронист Ибрахим Рахимизада, еще до прихода армии Лала-Мустафа-паши, «сунниты той крепости истребили всех кызылбашей, находившихся в крепости и посадили в темницу тогдашнего правителя Дербента – Чирах-халифа». В конце мая 1579 г. Лала-Мустафа-паша после некоторого сопротивления занял Дербент. В конце сентября того же года ему на помощь прибыло войско крымских татар под руководством Мухаммад-Гирея и в октябре они совместными усилиями очистили регион от кызылбашских войск (Фарзалиев 1980: 107-108).

Как пишет османский историк Ибрахим Эфенди Печеви, в 1578 г. «ширванские сунниты», узнав о приближении османских войск, арестовали коменданта крепости – «Чираг Халифу, назначенного вражеским шахом и отрезали головы примерно тремстам его людей – иранцев. После этого около двух тысяч суннитов... прибыли в лагерь османов, где и был казнен «Чираг Халифа» (Печеви 1988: 39-40). Таким образом, к концу XVI в. Дербент, вновь стал суннитским городом, населенным этническими дагестанцами. «Иранцы», а точнее тюркоязычные шииты, являвшиеся оплотом завоевательной политики в Дагестане, были изгнаны из Дербента, а их гарнизон был полностью уничтожен вместе с комендантом. В Дербенте в качестве османского наместника во главе 1000 янычаров стал Осман Оздемир-оглы (Печеви 1988: 40).

Однако шах Аббас I (1588-1629) в августе 1607 г. снова занял город Дербент (Bilge 2012: 111), «выгнал из города суннитов и поставил в нем сильный гарнизон из

кызылбашев, как называли персидских солдат, чтобы они держали в повиновении живущих в окрестностях суннитов. Управление Дербентом он поручил Чраг-Султану Устаджлю» (Козубский 1906: 58). Племя устаджлу, судя по всему, играло важную роль в управлении Дербентом, поскольку позднее, в XVII в., в Дербенте правил еще один представитель этого племени Шахверди бек Устаджлу (Козубский 1906: 59).

Шах Аббас I возобновил политику насильственного насаждения шиизма и преследования суннитов на Восточном Кавказе (Петрушевский 1949:280) О практике преследования суннитов говорится в сочинении Аракела Даврижеци. После захвата Аббасом I Гянджи в 1606 г., в этом округе жило племя «эль Джекирлу», которое придерживалось суннитского направления в исламе. «Шах приказал собрать их всех в каком-то месте, затопляемом потоком, куда вел узкий ход, охраняемый персами... Шах приказал зарубить их всех – мужчин и женщин, стариков и детей – острыми мечами, даже малые дети были вырезаны и истреблены» (Даврижеци 1973: 100). Он же приводит еще один подобный эпизод. Оставшееся после «резни» в крепости Гянджа, суннитское население шах Аббас I завел в ущелье Инджа в районе Акстафы «и там он приказал персидским войскам зарубить всех оставшихся османов и разграбить скарб и имущество, [полонить] жен и детей их. И все было сделано, как повелел шах» (Даврижеци 1973: 100-101). Исследователь средневековой истории Ирана И.П. Петрушевский, заключает, что христианское население в составе государства Сефевидов в XVII в. имело намного больше прав, чем сунниты (Петрушевский 1949: 281).

При Аббасе I укрепления Дербента были реконструированы, большой объем работ был проделан «мастерами, переселенными из Ирана. Сверх того Аббас переселил в Дербент 400 семейств Баятского племени под начальством Фергатбека... Аббас же водворил в Гандже часть племени кадджаров» (Козубский 1906: 59). Согласно Мирзе Хайдару Визирову, шах Аббас I продолжил дело своих предков и «приказал Фархад-беку Баяту взять четыреста семей из своего племени и переселиться в Дербенд для охраны жителей от ближних и соседних врагов. Согласно приказу вышеназванный Фархад-бек со своим племенем вышел из Нишапура в Хорасане и вошел в Дербенд. [Там] он обустроил свою жизнь. Потомки этих людей до сих пор живут в Дербенде» (Визиров., 2002: 73-74). Кстати сами баят в Хорасане считаются частью кадджарского племени («клан баят из племени кадджар») (Маркарян 2010: 294). Известно, что кадджары делились на несколько больших подразделений: Агча Коюнлу, Агчалу, Шам Баяти, Йива (Кисляков 1998: 210). Таким образом, именно благодаря шаху Аббасу I на Восточном Кавказе появились кадджары. Вероятно, тогда же этот этноним начал использоваться в дагестанских языках для обобщенного названия тюркоязычных шиитов. Таким образом, водворение кадджаров на Восточном Кавказе и предоставление ключевых центров этого региона – Гянджи и Дербента в их руки, способствовало шиитизации населения в этих городах и переходу его на тюркоязычие.

Как пишет дербентский краевед Гусейнбала Гусейнов, в Дагестане кадждарами с «высокомерием и презрительностью» называют «только коренных азербайджанцев города Дербента». Он же пишет, что «азербайджанцев Дербента называют кадждарами даже азербайджанцы окружающих Дербент селений Терекемийского магала, исповедующих суннизм» (Гусейнов 2009: 235). Из этих слов следует, что в Дагестане кадждарами называли только тюркоязычных шиитов, не распространяя этот этноним на суннитов, разговаривающих на том же языке. О противоречиях между суннитами и шиитами пишет и русский автор, посетивший Дербент в первой половине XIX в.: «народонаселение Дербента состоит преимущественно из мусульман шиитского учения, что и ставит город в неприязненные отношения с горами. Суннитов, носящих название «микри» очень немного» (Березин 1850: 42).

Вышеприведенный фактологический материал свидетельствует, что дагестанские историки вполне справедливо пишут, что в XVII в. на этнический состав населения Дербента и Дербентского ханства повлияла переселенческая политика иранского шаха Аббаса I, который, стремясь превратить Дербент в опорную базу в борьбе за подчинение своей власти народов Дагестана, изгонял местное население (суннитов) из города, а вместо них переселил тюркоязычных жителей из Ирана (Алиев, Умаханов 2001: 107). На это указывал и Е.И. Козубский в начале XX в.: «переселяемые в Дербент шахами в различные эпохи, тюрки вынесли из Персии не только религию и многое из ее нравов, обычаев и т.п. Еще до сих пор различают в Дербенте следующие племена: карамаглы (*румлу* – прим. автора), переселенные шахом Исмаилом в 1509 г. из Тавриза; Курчи – шахом Тахмаспом в 1540 г.; Баят – шахом Аббасом I в начале XVII в.; Микри – Надиром в 1741 г.; Сур-Сур – тоже при этом шахе из Турции (сунниты)» (Козубский 1906: 305). Таким образом, изгнание из города суннитов, а также проводимая сефевидскими шахами переселенческая политика начала XVII в. изменила этническое лицо города, «обеспечив преобладание тюркоязычного шиитского элемента» (Магомедов 2003: 69).

Две организованные миграции в Дербент имели место и при Надир-шахе. По его приказу «в тысяча сто пятидесятом (начался 30.04.1737 г. – прим. автора) году хиджры примерно сто пятьдесят семей со скарбом, женами и детьми были переселены из Савудж Булага Курдистана в Дербенд. Живя в Дербенте, [эта] Мукринская община исповедовала ислам шафиитского толка. Сейчас из этого племени осталось пятьдесят семей» (Визиров 2002: 81). Кроме того, Аббас-Кули-ага Бакиханов пишет, что в 1738 г. Сардар-хан «переселил в город Ахсу несколько дербентских семей, а вместо них перевел из Ширвана племя Цорцор (Сурсур)» (Бакиханов 1991: 145; Березин 1850:12). Обе переселенные при Надир-шахе в Дербент общины были представлены суннитами, также как и сам шах (Козубский 1906: 305).

В результате всех этих переселенческих компаний, к концу XVIII в. население Дербента было представлено как тюркоязычным населением, так и «курдами и татами», которые говорили «порченным персидским языком» (в другом источнике – «туркоманы и персияне», т.е. тюрко- и ирано-язычное население)

(Алиев, Умаханов 2001: 107, 109). Однако, вместе с тем, в Дербенте и в XVII-XVIII вв. проживали этнические дагестанцы, но они уже были представлены отдельными семьями и в численном отношении явно уступали прочим группам. В Дербенте, к примеру, на кырхларском кладбище было найдена могила кади Раваджа Ухъбукани, т.е. кубачинца, похороненного в 1687 г., присутствовали они и на дербентском рынке. Вместе с тем, в начале XVIII в. было известно, что в Дербенте «обретается множество бусурманенных неволею мретинцев» (Козубский 1906: 65), т.е. грузин (имеретинцев). По состоянию на 1796 г. в Дербенте числилось 2180 хозяйств. Из них «домов обывательских Алиевой и Сунинской секты до 2090, а армянских около 90» (Симонович 1958: 143). Согласно различным сведениям, на рубеже XVIII – XIX вв. сунниты составляли 10% населения, более трех четвертей – шииты, а остальные жители являлись христианами (армяне – до 10%) и иудеями (евреи – 4-5%) (Алиев, Умаханов 2001: 109).

Основная часть населения Дербента вплоть до конца XVIII в. имела племенное самосознание, что поддерживалось правителями Дербента, заинтересованными в наличии структурированной системы управления ключевым укрепленным пунктом на берегу Каспия. Последняя реформа была осуществлена в конце XVIII в. Фатали-хан Кубинский, захватив Дербент, *«разделил кланы жителей Дербенда на 4 группы. Сословие конной гвардии [курчи, поручил] Джафар-беку. Клан [племени] Боят [поручил] Хаджи-Мирза-беку. Клан племени Урумий [поручил] Раджаб-Али-беку. А группу Хорде-пай и Мокри поручил сотникам. Одного из этих трех беков поставил вместо себя наместником (наибом), чтобы все подчинялись приказаниям и запретам упомянутого наиба и слушались их. Каждый из [трех] беков, который становился наместником хана, и их дети были главными в Дербенте»* (Визиров 2002: 85-86).

Племенное самосознание дербентского населения находило отражение в разных сферах жизни города. В таких, к примеру, как наличие племенных кладбищ или отдельных участков на общих кладбищах. Это утверждение можно подтвердить следующим материалом. В Дербенте, на южном кладбище были обнаружены несколько надмогильных плит, эпитафии которых говорят о принадлежности захороненных там людей к племени Румлу. Приведем, в качестве примера, переводы двух надписей, обнаруженных З.Ш. Закарьяевым: 1. «Это могила покойного, [нуждающегося] в милости Всевышнего Аллаха Урудж-бека сына Темирхан-бека Румлу. 1087 год (16.03.1676 - 04.03.1677 г.)». 2. «Это могила покойного, прощенного, [нуждающегося] в милости Всепрощающего Аллаха - Манучихр-бека сына Надир-бека Румлу. Дата смерти: 1129 год» (15.12.1716 – 03.12.1717 г.)». Как пишет З.Ш. Закарьяев в своей диссертационной работе, *«на участке «Южного» кладбища, примыкающего с юга к надгробию «Джум-джум», расположен ряд памятников с эпитафиями начала XVIII в., содержащими нисбу «Румлу», которая указывает на племенное происхождение владельцев эпитафий. Мы полагаем, что на этом участке кладбища хоронили по племенному признаку, ибо названий других кызылбашских племен на памятниках нет. Отсюда следует,*

что этот участок «Южного» кладбища был закреплен за представителями племени «румлу». Как известно, племя «румлу» относилось к числу основных кызылбашских племен, составлявших военную опору династии Сефевидов. Оно происходило из «Рума», т.е. территории нынешней Турции».

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что к концу XVIII в. население Дербента было представлено следующими племенами:

Румлу – шиитское тюркоязычное племя, переселенное в 1510 г. в Дербент. Они сформировались на территории восточной Турции (*Рум*), большей частью из перешедших на оседлость туркменских племен, обосновавшихся в вилайетах Сивас и Амасья и смешавшихся с курдами. В XVI в. перешедшие в шиизм под влиянием сефевидских шейхов, представители племени румлу стали переселяться на юг северо-западной провинции Ирана Азербайджан (северо-западный Иран). Значительная часть их осела в Тебризе и его окрестностях, откуда они были переселены в Дербент. Здесь необходимо пояснить, что румлу (румийи) были одним из семи племен, ставших опорой Сефевидов: шамлу, румлу, усаджлу, текелю, афшар, каджар и зулкадар. Из них каджары, усаджлу и текелю были тюркскими племенами, афшары и зулкадары имели иранские корни, а румлу и шамлу – племенами назвать трудно. Как правильно подчеркивает С.А. Маркарян, скорее это были временные кочевые союзы сложного этнического состава, объединенные под началом своих эмиров на конфессиональной (шиизм) почве, а не на этнической (Маркарян С.А., 2010:234). В этногенезе румлу большое участие, к примеру, приняли курды. На рубеже XV-XVI вв. сефевидские шейхи большую часть своего войска набирали на территории восточной части современной Турции, известной тогда как Рум. Соответственно тюркский этноним румлу и означал «румийцы» или «жители Рума», т.е. это было своего рода земляческий союз, образовавшийся в результате массового переселения шиитского населения из Османской империи в пределы Сефевидского государства. Есть сведения о том, что только весной 1500 г. из Эрзинджана и Эрзерума в войско Сефевидов влилось около 7 тысяч воинов из кочевых племен тюркоязычных шиитов. После объявления шахом Исмаилом в 1501 г. шиизма официальной религией, в восточной Турции раз за разом в 1502, 1504, 1508 и 1511 гг. прошли восстания тюркоязычных шиитских племен. Новый османский султан Селим Явуз жестко подавил восстания шиитов, что повлекло за собой массовое переселение их на территорию северо-восточного Ирана, на территорию государства Сефевидов (Маркарян 2010: 243). Из этих переселенцев и образовалось «племя» румлу, расселенное главным образом на территории Иранского Азербайджана. Из центра этого региона – города Тебриз около 500 семей недавних беженцев из восточной Турции были переселены в Дербент, где они должны были стать опорой Сефевидов на северо-западном рубеже создаваемого ими государства.

Курчи были переселены в Дербент в 1540 г. Также как и Румлу, «племя», а точнее военное сословие Курчи (от монгольского *хорчи* – «стражник, гвардеец») было сформировано из различных кочевых тюркоязычных племен (иранского)

Азербайджана, ставших опорой Сефевидов. Они в основном были расселены в Тебризе и Ардебиле – главных центрах Сефевидского государства. Отсюда же они были переселены в Дербент. Хорошо вооруженный корпус курчиев (телохранителей шаха) был создан еще во времена шаха Исмаила. Во второй половине XVI в. корпус насчитывал 6 тысяч воинов, а формировался он по принципу представительства от каждого кочевого племени (в т.ч. персидских, арабских и т.д.) по несколько сотен воинов, хотя в курчии записывались и оседлые жители. К XVIII в. корпус курчиев постепенно стал этнически однородным – «чисто персидским национальным подразделением в армии имперского государства» (Маркарян 2010:271). В 1747 г. власть в Дербенте захватил Мухаммад-Хасан «из шиитского рода Курчи, считающего в Дербенте до 400 домов и составлявшего прежде шахскую гвардию». Он правил в городе до 1760 г. (Березин 1850:12).

Баят – туркменское (на момент переселения в Дербент в 1608-09 г.) племя, сложившееся из монголов-баятов, часть которых переселилась еще в XIII в. в Хорасан и перешла там на тюркский язык. Баяты одно из крупных монгольских племен, до сих пор сохраняющих свое самосознание и отдельный диалект. По переписи 2010 г. в Монголии, главным образом на северо-западе страны, в аймаке Убсунур, живут 56,6 тысяч баятов, ныне считающихся субэтносом монголов. Баяты разговаривают поныне на ойратском языке. Впервые баяты упоминаются в XIII в. как одно из самых крупных монгольских племен (Бромлей 1988:93-94). Тогда же часть баятов в составе монгольской армии перемещается в пределы современного Туркменистана и северо-восточного Ирана. Здесь они перешли на тюркский язык и в средневековых источниках баяты уже упоминаются как туркменское племя (Джикиев 1991:68). Ныне большинство туркмен-баятов расселено в Чарджоусской области Туркменистана. В XVI-XVIII вв. главным центром иранских баятов был город Нишапур в северном Хорасане и его окрестности. Представители баятской знати вплоть до конца XVIII в. управляли от имени шахов Нишапуром и округой. Именно отсюда в начале XVII в. часть этого преданного сефевидским шахам племени, была переселена в город Дербент.

Мукри – курдское суннитское племя, переселенное в Дербент в 1737-38 г. из «Савудж Булага», т.е. города Мехабад в иранской провинции Западный Азербайджан. Расположен этот город южнее озера Урмия, в южной части провинции и населен курдами. Более того, Мехабад считается одним из курдских культурных центров Ирана. Из курдского племени Мукри происходили наследственные правители Мараги до 1610 г. (Петрушевский 1949: 248).

Сорсор – курдское (?) суннитское племя, которое в 1738 г. было переселено из Ширван, где оно кочевало до этого времени. Современные курдские авторы увязывают их с курдским племенным образованием Сорани (Ляtif 2013), представители которого в основном проживают в северо-восточном Ираке и сопредельных территориях Ирана, расположенных к югу от озера Урмия. Основанием для такого отождествления считается наличие незначительного

количества курдов-сорани, кочевавших в пределах Закавказья даже в первой половине XIX в. («суранлы, зимующие вокруг Эривани числом 500 шатер» (Лерх 1856: 88).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Айтберов, Т.М., 2010, “Эпитафии шейхов братств Сафавийа, Халватийа и Сухравардийа в Дагестане: к истории ирано-дагестанских связей XV в.”, *Дагестан и мусульманский Восток*, М.
- Алиев, Б.Г./ Умаханов М.-С.К., 2001, “Историческая география Дагестана XVII – нач. XIX в. Кн. II”, *Историческая география Южного Дагестана*, Махачкала.
- Аликберов, А.К., 2003, *Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI-XII вв.)*, М.
- Ашурбейли, С., 1983, *Государство Ширваншахов (VI – XVI вв.)*, Баку.
- Бакиханов, А., 1991, *Гюлистан-и-Ирам*, З.М. Буниятов (ред.), Баку.
- Березин, И., 1850, *Путешествие по Дагестану и Закавказью*, ч. 2, Кказань.
- Бромлей, Ю.В., (ред.), 1988, *Народы мира: историко-этнографический справочник*, М.
- Буниятов, З.М., 1978, *Государство атабеков Азербайджана (1136 – 1225 годы)*, Баку.
- Гусейнов, Г., 2009, *Энциклопедия города Дербента*, М.
- Даврижеци, А., 1973, *Книга историй*, Л.А. Ханларян (пер.), М.
- Джикиев, А., 1991, *Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья*, Ашхабад.
- Козубский, Е.И., 1906, *История города Дербента*, Темир-Хан-Шура.
- Криштопа, А., 1970, “Сведения западно-европейских путешественников XV в. о Дагестане”, *Вопросы истории и этнографии Дагестана*, вып. 1, Махачкала.
- Лерх, П.В., 1856, *Исследования об иранских курдах и их предках, северных халдеях*, Кн. 1. СПб.
- Ляtif, М., Южное Закавказье и курды,
www.kurdist.ru/index.php?id=3&option=com_content&task=view
(дата обращения: 15.07.2015).
- Магомедов, А.Р., 2003, *Народы Дагестана*, Махачкала.
- Маркарян, С.А., 2010, *История Ирана в средние века – от Сасанидов до Каджаров (с III в. н.э. до первой трети XIX в.)*, Ростов-на-Дону.
- Махмуд из Хиналуга, 1997, *События в Дагестане и Ширване XIV-XV вв.*, А.Р. Шихсаидова (пер.), Махачкала.
- Визиров, М.Х., 2002, *Новая книга, называемая Дербенд-наме йи Джадид*, А.Н. Козлова (пер.), Махачкала.
- Петрушевский, И.П., 1949, “Государства Азербайджана в XV в.”, *Сборник статей по истории Азербайджана*, вып. 1, Баку.

- Печеви, И.Э., 1988, *История (Извлечения по истории Азербайджана и сопредельных стран и областей периода 1520-1640 гг.)*, З.М. Буниятов (пер.), Баку.
- Рамазанов, Х.Х./ Шихсаидов, А.Р., 1964, *Очерки истории Южного Дагестана. Материалы к истории народов Дагестана с древнейших времен до начала XX века*, Махачкала.
- Симонович, Ф.Ф., 1958, *Описание Южного Дагестана. 1796 г., История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв.*, М.О. Косвен, Х.-М. Хашаев (ред.), М.
- Тишков, В. М. (ред.), 1998, *Народы и религии мира: Энциклопедия*, М.
- Фарзалиев, Ш., 1980, Османский хронист Ибрахим Рахимизада о Дагестане (70-е гг. XVI в.), *“Восточные источники по истории Дагестана”*, М.
- Шихсаидов, А.Р., 2008, *Очерки истории, источниковедения, археологии средневекового Дагестана*, Махачкала.
- Bilge, M.S, 2005, *Osmanli Devleti va Kafkasya*, I.
- , 2012, *Osmanli Caginda Kafkasya. 1454-1829 (Tarih – Toplum – Ekonomi)*, I.

КЛАДБИЩЕ ПОСЕЛЕНИЯ ЧОЛОДА КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ И АНТРОПОНИМИИ ГОРНОЙ АВАРИИ

Шахбан Хализов

РОО Национально-культурная автономия аварцев РД, Махачкала

Магомед Шехмагомедов

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Абстракт

The article is the result of the research held at the medaeval cemetery of Cholod settlement, located in mountainous Avaria (western Dagestan). The tombstones are dated from the end of the XV to the beginning of the XVII century. The epitaphs on gravestones enrich our knowledge of the pre-Islamic Avar anthroponyms. The epigraphic data help specify the periodisation of the medaeval epitaphs in mountainous Dagestan, by means of record templates and peculiarities of the Arabic script. Also discussed is the process of Islamisation of the central part of mountainous Avaria in the 1470s.

В статье анализируются данные, полученные в результате исследования средневекового кладбища поселения Чолода, расположенного в горной Аварии (западный Дагестан). Возникшее в конце XV в., оно было заброшено в начале XVII в. Эпитафии на надмогильных камнях позволяют обогатить доисламскую антропонию аварцев, уточнить написание имени правителя Сарира XI в. Исследование данных эпиграфических памятников позволяет уточнить периодизацию средневековых эпитафий горного Дагестана, в зависимости от используемых шаблонных записей и особенностей арабского шрифта. Рассматривается также процесс исламизации центральной части горной Аварии, который проходил в 1475-76 гг.

Keywords

Avaria, Hidatl, Choloda, Islamisation, Islamic Epigraphy

Авария, Гидатль, Чолода, исламизация, арабская эпиграфика

Одной из важных задач современного кавказоведения, стоящих перед дагестанскими исследователями, нам видится исследование средневековой эпиграфики. Учитывая относительно слабую освещенность картины событий того периода в исторических источниках, комплексная работа в этом направлении сможет восполнить пробелы в наших знаниях по средневековой истории Дагестана. Кроме того, данные эпиграфики имеют большое значение для исследователей ономастики, лингвистики, истории культуры и религии Дагестана.

В связи с актуальностью данного вопроса, наше внимание привлек один из средневековых памятников истории Дагестана – кладбище поселения Чолода, расположенного на территории Шамильского района РД. Оно уже становилось предметом научного интереса дагестанских археологов, востоковедов и этнографов.

О.М. Давудов и А.И. Абакаров указывают, что «близ сел. Мачада в местности Чолода находится поселение, где по преданию жил христианский князь Кавсар» (Абакаров, Давудов 1993: 194).

А.Р. Шихсайдов ввел в научный оборот надпись на надмогильной плите распространителя ислама хаджи Удурата, похороненного на чолодинском

кладбище: «Владелец этого камня Хаджи Удурат, распространился от него ислам среди жителей Гидатля в 880 г.» (Шихсаидов 1969: 208-209).

Ю.В. Иванова пишет, что в Гидатле *«весьма почитаемым местом считается Чолода-росо – место, где когда-то находилось древнее поселение Чолода, жители которого спустились со временем ниже и основали сел. Мачада. На старом месте остался лишь склеп Хаджи Удурата, легендарного проповедника ислама в Гидатле. Не исключено, что это позднейшее объяснение особого почитания источника, расположенного высоко на перевале, господствующем над всем Гидатлем. Сюда приходили молиться преимущественно женщины (без духовного лица), приносили с собой поджаренную муку и другие кушанья и делили их между собой»* (Иванова 2005:60).

В продолжение темы об особой роли источника, расположенного у развалин поселения Чолода, отметим, что в гидатлинском диалекте аварского языка родник с бассейном, над которым построен домик, называется *чал*. В соседнем батлухском говоре *чал* означает именно «бассейн, водоем» (Саидова 2008: 370). Этот термин лег в основу названия поселения, возникшего рядом с ним. Таким образом, название Чолода следует понимать как «у родника с бассейном». В 1 км ниже Чолоды расположен такой домик с родником, известный как *Габдурахманил чал* (авар. – «Абдурахмана бассейн»), а в 500 м к западу от Чолоды расположен такой же бассейн с домиком, известный как *Удуратил чал* (авар. – «Удурата бассейн»).

Наряду с Чолодой, недалеко от него существовало еще одно христианское поселение – Мачада. Об этом говорят археологические материалы из окрестностей сел. Мачада. За его северным краем, на большом крутом склоне горы, прорезанной дорогой, находится могильник, который датируется VI-VIII вв. н.э. (Абакаров, Давудов 1993: 194). Недалеко от могильника, за северным краем сел. Мачада расположена распаханная терраса. Это место бывшего христианского храма, по преданию, сожженного местными жителями после принятия ислама (Яковлев 1923: 246). В кладке стен домов в сел. Мачада сохранилось много камней с изображениями спиралей, разнообразных крестов, кругов, всадников, растительных орнаментов и т.п. (Абакаров, Давудов 1993: 194).

Итак, изучение всех доступных нам источников и в т.ч. преданий, зафиксированных нами в сел. Мачада в июне 2015 г.,¹ позволяет сделать вывод о том, что к середине XV в. на территории, принадлежащей ныне общине сел. Мачада, существовало два стационарных поселения. Это поселение Мачада, в котором действовал христианский храм, благодаря действию которого данная монотеистическая религия пустила здесь глубокие корни, а также поселение Чолода, в культуре которого христианский пласт обнаруживается заметно слабее. Кроме того, если поселение Мачада существовало, судя по археологическим материалам, уже с VI в. н.э., то Чолода, если верить устной традиции, образовалось позднее.

¹ Информанты – Тируч Магомедов, 1927 г.р. и Шехмагомедов Гаджи, 1951 г.р.



До его появления, в окрестностях Чолоды, на правом берегу р. Авар-ор (Аварское Койсу), имелось три поселения: *Нехелла*, *Соло* и *Чурда*. Исходя из преданий, а также факта принадлежности этих хуторов в начале XX в. определенным фамилиям, выясняется, что в этих поселениях проживали предки двух из четырех тлибилей (авар. *кьибил* – «корень»; патронимия) сел. Мачада. В Соло жил основной род тлибила Кабтарилал, в Чурда – род Салихилал (они же Хочолал), входящий в тлибил Кабтарилал, а в Нехела – предки рода Гампилал (входят в тлибил Хундерилал). Наиболее крупным и влиятельным считалось поселение Соло, расположенное на скальном отроге, на правом берегу р. Авар-ор. Здесь на холме располагался замок (авар. – *гьен*) Кабтара, чаще жившего в башне (авар. – *си*, гидатл. диал. – *со*; возможно отсюда и название – *Соло[б]* – «в башне»), построенной на холме в центре селения. Принимая во внимание расположение

поселения Соло на границе с Келебом, на традиционном пути из Грузии и выполнение им роли северных «ворот» Гидатля (остальная часть заслонена высокими скальными хребтами), не исключено, что имя его владельца (Кавтар, Кавсар, Кабтар) является, также как и Шамхал, сословным титулом. Понять его значение можно, если обратиться к аварской антропонимии, которая знает подобные имена личные: *Кавулав* (Талхатов 2011: 82) (авар. – «охраняющий ворота»), *Кавутар* (Магомедов 2000: 360) (авар. – «оставленный у ворот») и т.д. Таким образом, на наш взгляд, имя Кавтар следует понимать как обладателя ворот, владельца пограничного пункта пропуска в Гидатль. Интересно, что в Хунзахе существовало подобное сословие, обладавшее большим влиянием и считавшееся военной элитой данной общины. Назывались они *Пажилал* (от авар. *паж* – «хижина, домик пастуха или охотника», в данном случае пограничный или наблюдательный пункт), а за свою службу имели в собственности лучшие пахотные земли и обладали влиянием в Хунзахе. Не исключено, что в Гидатле подобную роль выполняли *Кавутары*.

Согласно устной традиции, чужеземцам удалось захватить и разрушить Соло путем обмана его жителей. Осаждавшие ночью сняли осаду и скрылись в

неизвестном направлении. Однако оказалось, что они забили подковы лошадей задом наперед и скрылись в близлежащем лесу. После того, как жители Соло открыли утром обитые железом ворота своего укрепленного поселения, в него внезапно ворвались враги и сумели захватить его. Кабтар был убит, а жители Соло покинули его и скрылись в лесах и ущельях. Часть из них навсегда ушла в Грузию. После ухода отряда завоевателей, жители Соло уговорили своих соседей из Чурда и Нехела создать объединенное поселение в надежном месте. Для этого, по совету мудреца они ночью в ненастную погоду выпустили козла – вожака стада (*гванзаб дегТен*), который по преданию, выбирает для своего ночлега надежное место. Отправившись утром на его поиски, они нашли козла на скальной гряде, где впоследствии было основано селение Чолода.

В связи с затронутым вопросом, следует упомянуть и то, что в 1923 г. участниками научной экспедиции у жителя Урады 60-летнего Магомета Губзалова из рода Мишителиял, было записано следующее предание: *«В местности, именуемой Чолода, близ аула Мачада, есть следы старинного селения. Здесь жил христианский князь по имени Кавсар (Qavsar). Неприятели не могли взять его селения. Тогда они подкупили слуг, которые оставили ворота открытыми. Ворвавшиеся враги, схватив за бороду князя, отрубили ему голову. Он умер со словами: «Кавсар приказал запереть ворота». С тех пор слова эти сделались пословицей, которую говорят между нами, когда кто-нибудь пропадает в своем деле»* (Яковлев 1924: 248-249).

Вскоре после основания нового поселения, Гидатль оказался затронут процессом постепенно набиравшей силу исламизации населения аварских общин. Еще в начале XX в. известный специалист арабоязычных исторических источников Дагестана Али Каяев сообщал, что по письменным источникам Гидатль принял ислам в 1475 г. (Къаяевлуд 2010: 63). Ключевую роль в этом процессе сыграла община вновь образованного поселения и особенно один из жителей Чолоды, ставший впоследствии известным как хаджи Удурат.

Согласно, зафиксированной нами устной традиции, этот процесс происходил следующим образом. В XV в., по местным преданиям, в Гидатле было сильно влияние Грузии, с которой они обменивались заложниками для гарантии соблюдения обеими сторонами мирного соглашения. Одним из гидатлинских заложников, отправленных в Кахети или Картли, оказался молодой человек из села Чолода по имени Удурат. Из Грузии Удурат попал на Ближний Восток, где он ознакомился с исламом и стал его последователем и более того – алимом, т.е. исламским ученым. Через определенное время он вернулся на родину. В 1,5 км выше сел. Мачада он остановился у родника и после омовения стал совершать молитву. Здесь его обнаружил сельский старшина Чолоды. В преданиях сохранилось мусульманское его имя – Абдурахман. Он стал первым гидатлинцем, который принял ислам под воздействием проповеди Удурата. Это место поныне почитается гидатлинцами, здесь построен каменный домик, известный как Абдурахманил чал. Согласно преданию, Абдурахман будучи сельским старшиной и главой влиятельного рода, защитил Удурата, который принадлежал к более

малочисленному и следовательно менее влиятельному роду, от преследований потенциальных противников. Более того, благодаря его помощи, принятие ислама чолодинцами прошло довольно быстро и без особого сопротивления.

В то же время в сел. Мачада продолжал действовать христианский храм, а сами они не желали принять религию соседнего селения. Однако, судя по всему, чолодинцам удалось убедить своих соседей принять ислам. Вскоре сами чолодинцы переселились в Мачада и разрушили христианский храм и способствовали более глубокому проникновению ислама в жизнь мачадинцев. После переселения было заброшено старое, христианское кладбище в местности *Хабза'а* (авар. диал. – «на кладбище») на северной окраине сел. Мачада. Видимо, произошло и небольшое смещение жилой части поселения, поскольку в 200 м. от местности Хабзаа расположен новый квартал Мачады, носящий прозрачное название *Росохь* (авар. – «у селения»). Новый центр Мачады стал располагаться в 300-400 метрах к югу старого места. Здесь была построена мечеть, а еще южнее, выше по склону было положено начало новому, мусульманскому, кладбищу. Наше видение вышеуказанных процессов, происходивших в XV-XVII вв., наверняка не лишено ошибок и мы надеемся, что оно в дальнейшем может быть проверено и дополнено введением в научный оборот новых источников. В любом случае его изложение было необходимо для правильного понимания информации, которую мы можем почерпнуть из переводов эпитафий на надмогильных камнях мусульманского кладбища сел. Чолода.

У нас есть два относительно точных временных ориентира, которыми мы можем датировать период функционирования мусульманского кладбища поселения Чолода. Первое, по времени, захоронение на новом кладбище принадлежало Удурату, умершему в 1490-х гг. Наиболее раннее захоронение на кладбище сел. Мачада, возникшем после того, как в Чолода перестали хоронить уже покинувших его сельчан, относится к 1630-м гг. Учитывая, что наверняка есть и более ранние, но не датированные захоронения, мы полагаем, что исследуемое кладбище функционировало в течение XVI в., с охватом последнего десятилетия XV в., и возможно первого десятилетия XVII в. Несмотря на то, что кладбище Чолоды занимает площадь около 3 га, надписи сохранились лишь на двух десятках надмогильных камней. Нам удалось прочесть 21 эпитафию, переводы которых мы даем ниже:





1. «Обладатель этой могилы – хаджи Удурат. От него распространился ислам среди нас».

2. Наше изучение надмогильной плиты Удурата показало, что в вышеприведенный перевод А.Р. Шихсаидова закралась досадная ошибка, вызванная сходством даты 880 (٨٨٠) с арабским словом (منه) «от него».

3. «Это могила Мухаммада, сына Хаджи». Здесь, по преданиям, похоронен сын хаджи Удурата, из двухсоставного имени которого в эпитафии указан лишь его статус паломника (хаджи) двух исламских святынь – Мекки и

Медины. Над двумя могилами построен небольшой домик – зиярат.

4. «Смерть – истина, а жизнь – обман». Могила расположена рядом с входом в зиярат хаджи Удурата.

5. «Это могила Тирима». Тирим – аварское мужское имя, ныне редко встречающееся и происходящее от прилагательного *Тири-яв* – «проворный, шустрый, быстрый, ловкий». В аварской антропонимии известно три формы имени, образованного от данного слова: *Тируч* (Айтберов, Хапизов 2011: 367) (его носил, к примеру, известный алим XVIII в.), *Тиричило* (Микаилов 1959: 378), *Тиручило* (Бутаев 2009: 317). Основным ареалом распространения этого имени был Гидатль и прилегающие общины – Келеб, Кахиб и т.д.

6. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила Фатимы». Следует отметить, что написание имени Фатима – не арабское.

7. «Это могила Исиды, сына Тукью».

Исида – ныне не встречающееся мужское имя, которое состоит из корня *Иси-* (от *исиб* – «чужбина, зарубежье»; от него образовано мужское имя *Исилав*, зафиксированное в конце XIX в. в Хунзахе и Арчибе (Эльдаров 2005: 151; Магомедов 2000:421) и суффикса *-да* (в данном случае локатив, обозначающий расположение «у» или «на чем-либо»; в качестве окончания суффикс *-да*, нередко встречается в аварской антропонимии: Занкида (Бутаев 2013: 344), Хабакуда [Расулов 2008: 474], Пируда (Халилов 1999:417), Абуда (Халилов 1995: 364) и т.д.). Таким образом, имя *Исида* означает «чужеземец, иностранец».

Тукью – редкое ныне аварское мужское имя, зафиксированное в XIX-XX вв. в различных районах горной Аварии (Хунзах, Бежта, Келеб, Гунзиб, Карах) (Эльдаров 2005:141; Исаков, Халилов, 2001:380; Талхатов 2011: 85). Наиболее ранняя его фиксация относится к XI в. В «Истории Ширвана и Дербенда» в связи с событиями 1065 г. упоминается «владелец Сарира» под именем «*Т.ку б. Фрудж (Варианты: К.рудж, К.рух)*» (Минорский 1963: 77,136). В.Ф. Минорскому не удалось идентифицировать оба имени. Касательно первого («Т.ку»), он пишет, что оно «*быть может, местное кавказское (ср. Тахо?)*» имя [Минорский В.Ф., 1963. С. 136]. В

свете вышеизложенных данных, не вызывает сомнений, что имя нуцала Сарира, правившего в XI в., следует читать как *Тукъу*. Второе же имя, учитывая особенности фонетики аварского языка (отсутствие звуков «ф» и «дж») и аварской антропонимии, на наш взгляд, следует читать как *Къуруч* (в устной традиции аварцев встречаются имена *Къороч*, *Къурач* (Айтберов, Хапизов 2011: 344; Халилов 1999: 416; Магомедова 2004: 442), *Къоралъа* (Магомедова 2003: 408; Магомедова 2004: 441). В южных диалектах (Гидатль, Кахиб, Келеб и др.) аварского языка употребляются слова с корнем *тукъ-* (глагол – *тукъле*, существительное – *тукъел*, *тукъен*, прилагательное – *тукъаб*) со смыслом «огородить, перегородить, перегороженная часть» (Саидова 2008: 203, 319). Возможно, имя *Тукъу* семантически связано с указанным корнем *тукъ-*, и означает «ограждающий, оградитель». Имя же *Къороч*, на наш взгляд, уместно увязать с корнем *къоро-* (присутствует в словах *къоро-лав* – «вдовец», *къоро-къванд* – «крытое место, крытая канавка», *къор* – «подвальное помещение, нижний этаж, мышеловка, закрытый акведук» и т.д.), который обозначает «закрытие, перекрытие» чего-либо. Сложно сказать, выражает ли в данном случае это имя, желание не иметь более детей, т.е. стремление к ограничению количества детей или в нем заложен какой-либо другой смысл. Конечный суффикс *-ч* часто встречается в аварских мужских именах (Махач, Кулдач, Турач, Имач, Хирач, Кумач, Идач и т.д.) и обозначает уменьшительно-ласкательную форму.

8. «Смерть – истина, а жизнь – обман».

9. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Сын Давита». Давит – аварская форма библейского имени Давид, проникшего к аварцам через грузин. Большее распространение среди аварцев имеется хунзахская форма данного имени – Дайт или Даит (фонетические особенности данного диалекта выражаются в антропонимии выпадением звуков «б», «в», «п»), от которых произошли различные формы данного имени: *Дайт* (Шихсаидов 2014: 178; Алхасов 2014: 19), *Дайчу* (Расулов 2008: 446), *Даит* (Эльдаров 2005: 85,161; Магомедов 2000: 407), *Дабит* (Эльдаров 2005: 44), *Даитилав* (Расулов 2008: 505), *Дайтилав* (Магомедов 2004: 106), *Даитбег* (Эльдаров 2005: 121) и название знаменитого хунзахского тухума *Дайтилал*.

10. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила Мусы, сына Байбана».

В аварской антропонимии XVIII-XX вв. зафиксированы следующие аналоги данного имени: Байбун (Алхасов 2014: 150), Байбул (Микаилов 1959: 413), Байбулди (Эльдаров 2005: 161). На возможной этимологии данного имени мы остановимся ниже. Не исключено, однако, что это местная форма арабского имени *Маймун* – «благословенный».

11. «Хабрукъ, сын Марьяна».

Хабрукъ. В аварской антропонимии мы смогли найти только одну аналогию данному имени – *Хабикъу* (Микаилов 1959: 132). Этимология имени, возможно, связана со словом *хлабургин* – «1. помутнение, 2. мутность». Учитывая наличие

конечного суффикса *-къ*, обозначающего отрицание, можно предположить, что смысл данного имени, обратный значению указанного слова.

Марйан – редкое ныне мужское имя у аварцев, имеющее различные формы: Майран (Халилов 1999: 416), Майлав (Халилов 1995:379), Майраали (Агларов 2002: 37), Байранали (Расулов 2008: 485), Майар, Байар (Айтберов 1986: 149). У кварельских аварцев имеется фамилия – *Марйан-илал* (Марйан-овы). Возможно с ним же следует увязать семантически и другие аварские имена: Байсар (Магомедова, Халидова 2001:432; Хапизов 2011: 229), Байту (Агларов 2002: 281), Байич, Байсулав (Агларов 2002:263), Байсугулав (Агларов 2002: 266), Барба (Магомедова 2004: 441), Барси (Магомедов 2000: 404), Барти (авар. – «жеребец»). Отметим, что оно имеет весьма древние аналогии в родственных языках. И.М. Дьяконов обращал внимание на то, что хурритское слово «мари-(анне)» и урартское «мари» («категория воинов») сохранилось в дагестано-нахских языках со значением «мужской, мужчина, муж; смелый» (Дьяконов 1995: 10). Н. Нозадзе в своей монографии, посвященной хурритской лексике приводит слово *maruanni* и переводит его как «молодой воин, дворянин»; «рыцарь, колесничий»; а также *martianni* – «люди, военные» (Нозадзе 2007: 239). Мы уже привели отсылку М.И. Дьяконова на наличие в дагестано-нахских языках корня «мари», обозначающее мужское начало. Если обратиться к аварской лексике, мы видим многочисленные аналогии со схожей семантикой: *марга* – осел-самец (дарг. – «мужской»), *магъур* – дикий, бездомный кот, *багъари* – половая охота (у копытных), *барти* – жеребец, *мехъер* – мужской половой орган, *бихъин-аб* – мужской, *бихъин-чи* – молодец, мужчина, *байбихъи* – начало, *бан* – обращение к дяде (Саидова 2008: 49). Таким образом, аварское мужское имя *Марйан* имеет многочисленные вариации и в конечном счете исходит от коренного слова – обозначения мужского начала, а также имеет аналогии в близкородственных мертвых языках Ближнего Востока, среди которых, прежде всего, следует отметить хурритское слово *марйан-ни* (*-ни* – суффикс множественного числа, используемый и в современном даргинском языке).

12. *«Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила Абдугафура».* Следует отметить ошибку в написании арабского по происхождению, имени, в котором отсутствует фонема «л» (Абд-ул-гафар). Вероятно, эта ошибка объясняется слабым знанием арабского языка и письменности изготовителем надмогильной плиты или же составителя надписи.

13. *«Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила Мухаммада, сына Ахмада».* Данная эпитафия выбита на большом, широком валуне. Написание более четкое и почерк лучше, что создает впечатление более поздней, нежели все остальные, надписи, выполненной неплохим знатоком арабской письменности.

14. *«Это могила Тирима, сына Дамада».* В Гидатле распространено предание о нем, как о местном святом (*вали*), который был современником хаджи Удурата (Мухамадов 2004: 560. Аварское мужское имя *Дамада* – через промежуточных инстанций восходит к персидскому *дамад* – «зять, жених» (Абаев 1979: 227).

15. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила Тирима, сына Ватанчи, да помилует их Аллах». Имя *Ватанчи* написано с огласовками и потому разночтений здесь быть, не должно. Оно является одной из форм аварского мужского имени, корень которого образован от глагола *вати-зе*, который имеет два смысла: «быть, существовать, иметься в наличии» и «найти, отыскать». Вместе с тем, имеется масдар *вати* – «бытие, существование» (Саидов 1967:121). На наш взгляд, имя имело смысл «находка, Божий дар». Нам удалось обнаружить следующие формы этого имени: *Вати* (Раджабов 2003: 218], *Ватилав* («найденный» (Хапизов 2011: 226), *Ватушварав* (Магомедов 2004: 110) (*ватун* – «обретя, получив» + *шварав* – «полученный, обретенный»), *Ватаман* (Эльдаров 2005: 144), а также наиболее распространенные ныне – *Ванат*, *Ванати*, *Ванатилав*, образованные в результате метатезы: *Ватана* (нашли, обрели) – *Ванат* (Магомедов 2000:399; Омаров 2006: 214; Магомедалиев 2000: 32). Выявленное нами имя (Ватанчи), вероятно образовалось путем добавления к корню (*ватана*) суффикса *-чи* – «человек».

16. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила Мухаммада, сына Мухаммада (?)».

17. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила *ХІалтІида*, сына *Ивачу*». Имя *ХІалтІида* в аварской антропонимии нам выявить не удалось. Прозрачная семантика имени, увязывает его со словом *хІалтІи* – «работа, труд», с добавлением суффикса *-да* (авар. – «на»; о его употреблении в аварской антропонимии мы уже упоминали выше). Вероятный перевод – «на работе» (или в прошлом «работник»?). *Ивачу*, вероятно, измененная форма имени *Ивани*, проникшего к аварцам через грузинское посредство. К нему путем добавления уменьшительно-ласкательного суффикса «-ч, -чу», образовано *Ивачу*.

18. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила *Сийбы* (*Сайба?*), сына *Хадайчи*». Упоминаний имени *Сийба* мы нашли, хотя есть схожие: *Саясиб* (Эльдаров 2005: 66), *Сайлав* (Эльдаров 2005: 122). Слово *сий* в аварском языке обозначает «авторитет, почет» (Саидов 1967: 462). Есть соблазн, увязать данное имя с этим словом, с добавлением суффикса «-ба», однако подобный вывод кажется не очень обоснованным. Имя *Хадайчи*, очевидно, содержит в себе корень *хада* – «вниз, нижний», уместнее всего, увязать его с диалектным *хадаса* – «пеший» (Саидова 2008: 341) с добавлением суффикса «-чи».

19. «Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила *Судук*, дочь ...». Известно, что у аварского нуцала Умма-хана Великого (годы жизни: 1761-1801) была дочь по имени *Суйдук*, которая умерла в 1797-98 г. (Хапизов 2013: 50) Этимология имени не ясна. Возможны, конечно, предположения (*судальел*, *судук* – «наперсток»?), но они не выглядят убедительно.

20. «*Лагъду*». Наибольшее распространение в XIX в. имя *Лагъду* (формы *Лагъдулав*, *Лагъдуло*) (Алхасов 2014: 153; Магомедов 2000: 399) имело в Карахе и Гидатле. Напрашивается аналогия с аварским *лагъ* – «невольник, раб». В качестве гипотезы можно предположить, что это калька арабского имени *ГІабдуллагъ* («раб Аллаха»).



21. «*Это могила Ватанчи, сына Видани*». Вероятно это отец Тирима, сына Ватанчи (эпитафия №14). Учитывая редкость данного имени, это предположение кажется вполне уместным. Имя Видани огласовано, что исключает вероятность разночтений. Вероятно это имя двусоставное (Виц (Габашилов 2007: 13), Виса (Раджабов 2008: 232) + Дани (Бутаев 2013: 381)), однако аналогов в аварской антропонимии оно не имеет.

22. «*Смерть – истина, а жизнь – обман. Это могила Сануча*».

Имя Сануч не имеет прямых аналогий в аварской антропонимии (Санур (Халилов 1999: 418)). Следует обратить внимания на наличие в аварском языке слова *сан* – «член, часть тела» (*шибаб сан рекъаравчи* – «хорошо сложенный человек» (Саидов 1967: 456)), от которого путем добавления суффикса «-ч», возможно было образовано данное мужское имя. Более вероятной кажется связь с *ссан* – «луг», по аналогии с *Ахилав*, *Ахилчи* – «садовник», *Къурухъан* – «скалолаз» (Магомедова, Абдулаева 2007: 497) и т.д.

Могила Сануча расположена за пределами кладбищенской ограды и с ним связано предание, которое гласит, что в нем похоронен чолодинец – преступник, известный в устной традиции как *вагърубацI* (аварское выражение, обозначающее по смыслу волка – оборотня; слово двусоставное: *бацI* – «волк» и *вагъру* – не зафиксированный в аварских словарях термин). По преданиям, данный чолодинец занимался по ночам жуткими преступлениями, в числе которых упоминаются осквернение могил, убийства людей и т.д. В конце концов, чолодинцам удалось заманить его в ловушку – выкопанную для него большую яму. После убийства, сельчане не захотели его хоронить на общем кладбище. В итоге его могила оказалась в метрах 50 за его оградой. По воспоминаниям старожилов сел. Мачада, местные жители считали чуть ли своим долгом, проходя мимо могилы, бросить в него камешки или хотя бы помянуть покойника нехорошим словом.

Исследование палеографических особенностей и содержания надписей, подтверждает наше мнение о том, что кладбище функционировало главным образом в течение XVI в. Следует подчеркнуть отсутствие дат в текстах эпитафий и слабое владение арабским языком составителем этих текстов. Применение в качестве шрифта неустоявшегося насха и малое количество арабских имен, также говорит о том, что подавляющее большинство похороненных были неофитами, т.е. не являлись мусульманами по рождению. Основная масса имен – исконные аварские, многие из которых не сохранились к настоящему времени. Вместе с тем, все захоронения обращены к кибле, что не оставляет сомнений в том, что все могилы – мусульманские.

Могила Удурата находится в центре кладбища, на удобном ровном месте, в то время как остальная часть – расположена на покатом склоне. Эти обстоятельства,

а также устная традиция говорят о том, что новое, мусульманское кладбище Чолоды возникло вокруг захоронения хаджи Удурата.

Следует отметить, что почти во всех надписях используется шаблон – «Смерть – истина, а жизнь – обман». Исследования известного востоковеда А.Р. Шихсаидова говорят о том, что он использовался в Дагестане в период с конца XV – по начало XVII вв. В качестве примера можно привести надмогильную плиту 1492-93 г. из сел. Кадар Буйнакского района, надпись на которой также начинается с фразы: «Смерть – истина, а жизнь – обман...» (Шихсаидов 1984: 260). Другие эпитафии с использованием данного шаблона, датируются 1531-32 и 1625-26 гг. и происходят из сел. Хули Акушинского района (Шихсаидов 1984: 276-278). Данное обстоятельство еще раз подтверждает наше мнение о том, что кладбище функционировало с самого конца XV в. по начало XVII в.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев, В.И., 1979, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, Т. III., Ленинград.
- Абакаров, А.И./ Давудов О.М., 1993, *Археологическая карта Дагестана*, М.
- Агларов, М.А., 2002, *Андийцы: историко-этнографическое исследование*, Махачкала.
- Айтберов, Т.М., 1986, «Материалы по хронологии и генеалогии правителей Аварии (VIII-XIX вв.)», *Источниковедение средневекового Дагестана*, Махачкала.
- / Хапизов Ш.М., 2011, *Елису и Горный магал в XII-XIX вв. (очерки истории и ономастики)*, Махачкала.
- Алхасов, М.А., 2014, *История села Гента и современность*, Махачкала.
- Бутаев, И., 2009, *НекІсияб ТИдиб*, МахІачхъала.
- , 2013, *Гидатль: исторические этюды*, МахІачхъала.
- Гпабишилов, Г., 2007, *Сугъулдерил калам*, МахІачхъала.
- Дьяконов, И.М., 1995, *Алародии (Хурриты, урарты, кутии, чеченцы и дагестанцы), Алародии (этногенетические исследования)*, Махачкала.
- Иванова, Ю.В., 2006, «Земледельческие культы народов Центрального и Западного Дагестана и их обрядовые практики (середина XX века)», *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы*, вып. 31., М.
- Исаков, И.А./ Халилов М.Ш., 2001, *Гунзибско-русский словарь*, М.
- Къаяевлул, Аь., 2010, *Лакку мазрал ва тарихрал материалу*, Махачкала.
- Магомедалиев, Г.С., 2000, *Моя Кулецма и ее светила*, Махачкала.
- Магомедов, А., 2000, *Чародинцы: прошлое, настоящее, будущее*, М.
- Магомедов, Ш.А., 2004, *Богнода: история и современность*, Махачкала.
- Магомедова, П.Т., 2003, *Тиндинско-русский словарь*, М Махачкала.
- , 2004, *Багвалинско-русский словарь*, Махачкала.
- / Абдулаева, И.А., 2007, *Ахвахско-русский словарь*, Махачкала.
- / Халидова, Р.Ш., 2001, *Каратинско-русский словарь*, Махачкала.

- Микаилов, Ш.И., 1959, *Очерки аварской диалектологии*, М.-Л.
- Минорский, В.Ф., 1963, *История Ширвана и Дербенда X-XI веков*, М.
- МухАмадов, Р., 2004, *Гьидерил рухИяб хазина*, МахАчхъала.
- Нозадзе, Н., 2007, *Лексика хурритского языка*, Тбилиси.
- Омаров, М., 2006, *Анкъракъ (Семиземелье). Записки краеведа из Камилуха*, М.
- Раджабов, Р.Н., 2003, *История Дидо*, Махачкала.
- Расулов, М., 2008, *Гумбет и гумбетовцы*, Махачкала.
- Саидов, М.С., 1967, *Аварско-русский словарь*, М.
- Саидова, П.А., 2008, *Диалектологический словарь аварского языка*, М.
- ТпалхАатов, М., 2011, *Къеддерил тарих*, МахАчхъала.
- Халилов, М.Ш., 1995, *Бежтинско-русский словарь*, М.
- , 1999, *Цезско-русский словарь*, М.
- Хапизов, Ш.М., 2011, *Поселения Джарского общества (историко-географическое и этнографическое описание микрорегиона в Восточном Закавказье)*, Махачкала.
- , 2013, *Ума-нуцал (Умахан) Великий (очерк истории Аварского нуцальства второй половины XVIII в.)*, Махачкала.
- Шихсаидов, А.Р., 1969, *Ислам в средневековом Дагестане (VII-XV вв.)*, Махачкала.
- , 1984, *Эпиграфические памятники Дагестана X – XVII вв. как исторический источник*, М.
- , 2014, *Каталог арабских рукописей: Коллекция Хаджжи Ибрагима Урадинского*, Махачкала.
- Эльдаров, Э.М., 2005, *Хунзахцы в 1886 году. (По итогам первой русской переписи населения Дагестана): Демографический справочник*, Махачкала.
- Яковлев, П., 1924, “Новое в изучении Северного Кавказа (Предварительный отчет о работах дагестано-Чеченской экспедиции 1923 г. в Дагестане)”, *Новый Восток. Журнал Научной Ассоциации Востоковедения Союза ССР*.

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА *СВАДЬБА* В ТАБАСАРАНСКОМ, АГУЛЬСКОМ, РУТУЛЬСКОМ И ЦАХУРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ¹

Марина Гасанова

Дагестанский государственный университет, Махачкала

Руслан Сефербеков

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

The article is an attempt of a linguistic-cultural analysis of the concept of wedding, on the basis of folklore materials of the Tabasaranian, Agul, Rutul and Tsakhur languages. The concept of wedding has a wide systematic potential. Its extra-zone includes such associations as special cares, celebrations, responsibility, decision making, joy, love, beauty. The inner structure of the Dagestani lexemes representing the wedding action, includes such associations as evaluating characteristics of participants and wedding action, observance of rites and rituals, historic and cultural allusions. The concept of wedding actualises such concepts as family and home.

В статье предпринята попытка лингвокультурологического описания концепта *свадьба* на фольклорном материале табасаранского, агульского, рутульского и цахурского языков. Рассмотрены способы объективизации свадебной коммуникации на лексическом, фразеологическом, паремиологическом и фольклорно-поэтическом уровнях. Концепт *свадьба* в дагестанской лингвокультуре обладает значительным системным потенциалом. В экстразону концепта входят следующие ассоциации: хлопоты, торжество, ответственность, принятие решения, радость, любовь и красота. Внутренняя форма дагестанских лексем, репрезентирующих свадебное действие, включает такие ассоциации, как оценочная характеристика участников и самой свадьбы, соблюдение обрядов и традиций, исторические и культурные аллюзии. Концепт *свадьба* актуализирует понятия *семья* и *дом*

Keywords

Wedding, Folklore of Tabasaranian, Aguls, Rutuls and Tsakhurs, Linguistic Culturology

Свадьба, фольклор табасаранцев, агульцев, рутульцев и цахурцев, лингвокультурология

Современная лингвистика характеризуется повышенным интересом к базовым концептам этнокультуры. «Чем значимее определенный концепт для человеческого мышления, тем более сложной системой языковых форм он может быть выражен» [Кубрякова, 2004: 313].

Дагестанские свадебная обрядовая лирика в художественном отношении представляет собой самобытный пласт этнической культуры, обладая богатой и разнообразной семантикой поэтического выражения. Лингвокультурный концепт *свадьба* является одним из ключевых понятий этноязыковой картины мира

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ 15-04-00536 «Паремиологическая картина мира малочисленных народов Дагестана».

дагестанцев. Это совокупность разнообразных по значению и этимологии действий, сопровождающихся комплексом национальных обрядов и обычаев. Данный концепт обладает определенной символикой и репрезентирует социально-культурные, этнические нормы в семейно-брачной сфере.

Предпринятый лингвокультурологический анализ концепта *свадьба* на материале табасаранского, агульского, цахурского и рутульского языков осуществляется впервые. Объектом исследования является концепт *свадьба* в его вербальном представлении, а также лингвокультурные, этнокультурные и когнитивно-прагматические особенности. Анализ концепта *свадьба* позволит выделить отдельные ценностные приоритеты культуры, фольклора, языковой картины мира табасаранского, агульского, рутульского и цахурского народов.

Концепт *свадьба* в дагестанской лингвокультуре обладает значительным системным потенциалом, что демонстрирует его развитая лексико-фразеологическая и паремиологическая интразона.

Экстразона дагестанского концепта *свадьба* включает следующие ассоциации: 1) хлопоты; 2) новая/ сложная жизнь; 3) обдумывание, принятие решения; 4) важное событие. Таким образом, *свадьба* включает в себя понятийный, образный и ценностный компоненты: *мужчина и женщина вступают в брак; брак заключается согласно сложившимся традициям; отношение (положительное/отрицательное) к участникам и расстановка приоритетов при создании семьи.*

Свадебная обрядовость как семейная сфера жизни до настоящего времени сохраняет большое количество магических представлений и ритуалов. В свадебном обряде вербализация ритуальных действий играет важную, даже ключевую роль, что говорит о дискурсивной направленности рассматриваемого концепта. Способы объективизации свадебной коммуникации осуществляется посредством фольклорных текстов. Их содержание отражает специфику их взаимосвязей со свадебным обрядовым комплексом.

Например, до сих пор сохранились традиции свадебной обрядности, когда невеста, перед тем как переступить порог дома жениха, предварительно взяв в руки горсть муки, трижды бьет о дверной косяк (чтобы остался отпечаток ее руки). Одну горсть невеста кидает через плечо со словами *Ул апІрурин, ул кур ибшири* «Кто с дурным глазом, чтоб ослеп» (таб.). Изображение *руки* на фасадах домов дагестанцев часто можно встретить как оберег от бед и сглаза. Или, брат или дядя невесты, выводя из родительского дома невесту и передавая ее родственникам жениха, бьют ее трижды рукой по спине со словами *Бахт ибшири увуз ва кьяляхь мягъян!* «Счастья тебе и назад не возвращайся!» (таб.). Жених, дабы продемонстрировать свою власть над невестой, брал ее правую руку в свою, а правой ногой наступал на ее ногу [Булатов, Гашимов, Сефербеков 2004: 152–155].

Выбор невесты/жениха является самым ответственным и судьбоносным моментом. При выборе жениха и невесты решающую роль должна играть внутренняя, а не внешняя красота: *БатІар суратилас хъед ухафттава* «С красивого лица воду не пить». *Агуф кканвереф дахи пушмал верефе* «Кто влюбляется в первую

встречную, быстро об этом пожалеет »(агул.); *Уччвуб рябкьюзтлан, ицциб иплуз ужу шул* «Лучше вкусное есть, чем на красивое смотреть» [лучше иметь жену хозяйственную, а не красивую], *Уччвур хпир жилириз гъзилин гъагъ ву* «Красивая жена для мужа золотая ноша» (таб.); *Быт1рад къари не юргъа йиван къумшияхда йикийхъ* «Красивая жена и иноходец-скаун пусть у соседа будут» (рут.).

Следует отметить, что в Дагестане обычно предпочтение отдавалось внутрисельским, даже внутритухумным бракам, поэтому мы находим в фольклоре неодобрительные отзывы о том, кто ищет себе невесту за пределами родного села. Это объяснялось интересами сохранения земли в собственности тухума или села, т. к. поля, леса, луга тоже могли входить в приданое: *Жвуван гъулан бекетлан, жара гъулан шягъйй уччвуди рякьюру* «Чем красавица своего села, дурнушка другого села лучше видится» (таб.); *Жуван х1уриъ сукъурна, раккаттай амиин сасра х1уринтти руш майицлана* «Пока в своем селе есть хоть слепой, хоть нищий, в чужое село девушку не выдавайте», *Сасра х1урин бика дала, учин х1урин къакъаккай иджи э*, «Чем ханская дочь из чужого села, лучше дурнушка из своего села» (агул.).

Сватовство является преддверием свадебного обряда, которое является не таким публичным событием, как свадьба. Оно предполагает предварительную подготовку, целью которой является узнавание – не будет ли отвергнуто предложение сватающей стороны? Женщина-посредница (в этой роли обычно выступала родственница или соседка) приходила в дом невесты с угощением (обычно это был ритуальный хлеб). Если родные девушки принимали дары, это означало согласие на брак.

В рассматриваемых фольклорных текстах часто наблюдается событийное наполнение свадьбы. Символы локуса невесты актуализируют прощальную символику. Часто в свадебной лирике репрезентирована оппозиция своего-чужого (семей, родов, тухумов). Таким образом, происходит процесс отчуждения невесты от своей семьи и приобретение ею нового статуса. В связи с этим тексты нередко обнаруживают символику преграды или дороги:

<i>Ярхла рякьюъ гъафунча</i>	Долго ехали мы к вам,
<i>Гъюрмат ап1инай учуз</i>	Встречайте нас как следует.
<i>Алагезли Нигар ханум</i>	Красавица Нигар ханум
<i>Бахиш ап1инай учуз.</i>	Пусть с нами в путь последует.

<i>Я риш увуз ягъур ибшри</i>	Счастливого тебе, доченька, пути
<i>Гъушу йишва вердиш ишри</i>	В новом месте быстро привыкни
<i>Саб-къюд йигълан кагъаз хъадап1</i>	Через день другой отправь письмо, как ты
<i>Айи йишвра мялум ибшри.</i>	Пусть будешь всем довольна ты (таб.).

Все эпизоды свадебной церемонии сопровождаются ритуальными песнями. Мотивами свадебной лирики становятся конкретные обрядовые действия участни-

ков свадьбы. Иерархия родственных отношений и значимость адресата свадебного ритуала определяла последовательность исполнения песен. Их исполнителями выступали, как правило, представители жениха, подруги невесты. Исполнялись обрядовые песни обычно хором.

Исполнение свадебных песен подчиняется ритуалу и регламентировано во времени и пространстве. То есть каждая песня имеет свое строго определенное место в свадебном действе. Хотя и допускаются вариации исполняемых песен, что обусловлено сложившимися местными традициями.

Наибольшее число свадебных песен исполнялись в честь невесты. Любопытно, что употребление лексемы *жених* (*жам*) в фольклорном фонде не обнаружено. Данная лексема малоупотребительна и в разговорной речи. Лексема же *невеста* (*сус, швушв*) характеризуется высокой частотностью употребления, как в идиоматических единицах, так и в разговорной речи. Как нам представляется, в определенной степени здесь срабатывает гендерный фактор.

В величальных песнях образ невесты всегда идеализируется, воспевая красоту, физические достоинства, доброту и хозяйственность:

<i>Сус дава, вун суна и,</i>	Не невеста ты – красавица,
<i>Икьбу мукь ра бина и.</i>	Построй себе здесь гнездо
<i>Са бех1саб ра кедавай,</i>	И никому ты не перечь,
<i>Бех1саб кихьуб гунагь и.</i>	Соперничество – это грех (агул.).

<i>Гелин, гьавалы гелин,</i>	Невеста, воздушная невеста,
<i>Иман, гьайалы гелин,</i>	Добрая, совестливая невеста.
<i>Гелсин эве нуринен</i>	Войдя в дом, озари его,
<i>Къизил къимет гелин.</i>	За золото приобретенная невеста (рут.).

<i>Буьлбуьл сэн, багъ гэзир сэн,</i>	Соловей ты, по садам ходишь,
<i>Джейран сэн, дагъ гэзир сэн,</i>	Джейран ты, по горам ходишь.
<i>Марал бахьшлы сона</i>	Красавица с взглядом марала
<i>Бизин эвэ гэлир сэн.</i>	В наш дом (теперь) ты приходишь (цахур.).

Большой корпус свадебной обрядовой поэзии связан с растительным и зооморфным кодами культуры, образами деревьев, цветов. Например, распространенными символами невесты в свадебной обрядовости табасаранцев, агулов, рутулов и цахуров являются *кюкю* «цветок» (таб.), *т1авускъуш* «павлин», *гъу1д* «куропатка», *ц1антук* «мак», *бике* «госпожа», *ваз* «луна» (агул.); *т1авус* «павлин», *гъу1д* «куропатка», *гъу1дирды йуруш ваьад* «походка куропатки» [о красивой женской походке], *Мирвари быч1 нинды* «цветок Мирвари», *гводьырды улабыр ад* «соколиные глаза имеющая» [= красивые глаза], *йиз ка джавагварды хьесым* «белолицая как снег» (рут.); *кеклик* «куропатка», *лале* «мак» (цахур.):

<i>Ц1антук и вун, Ширинат,</i>	Алый мак ты, Ширинат,
<i>Бат1ар бика, Ширинат</i>	Красавица-госпожа, Ширинат.

Хунча фай вея ве Рамазан, Свадебные сладости несет тебе Рамазан
Ваал юрк1 але ве Рамазан. Любящий тебя всем сердцем Рамазан(агул.).

Ц1ийлахъанад былахбыр, Горные цейлаханские родники,
Йукъсур быч1 гъад йайлахбыр. Кругом цветущие сады!
Духарыс гелин риъи, Сыну невесту ведут,
Рыкъы1 лихъаъ улабыр. Глаза смотрят на дорогу (рут.).

Важным и основным в устной коммуникации концепта *свадьба* является поздравления и благопожелания, которые представляют собой совокупность ценностных доминант: *любовь, семейное счастье, продолжение рода:*

Сумчир мубарак ибшири «Поздравляем со свадьбой», *Гъахи швушв гьуллугънаъ айир ибшири* «Пусть новая невеста будет при работе», *Хурайи швушв мубурак ишри, бахтар хъайир ишри* «Поздравляем новую невесту, пусть будет счастливой», *Саб хал саб накъв ибшири* «Один дом – одна могила» (пожелания девушке, выходящей замуж), *Яв ча дупнайи швушв ужвалар бахтар хъайир ибшири* «Засватанная девушка пусть добро и счастье принесет», *Ургур байна ургур риш ишривуз* «Чтобы родилось у тебя семь сыновей и семь дочерей», *Яв хал авадан ибшрияв* «Пусть твой дом всегда будет в достатке» (таб.).

Свадебная обрядовая лирика включала в себя и плачи/ причитания. Наличие их свидетельствует о том, что в прошлом свадьбы нередко совершались и без согласия молодых. «Свадебные песни невесты по своей эмоциональности и грустному тону напоминали похоронные причитания. В условиях насильственной выдачи замуж такая тема свадебных песен не случайна. Часто в свадебную поэзию вливались причитания девушки, которая решила броситься в реку, чтобы не выйти замуж за нелюбимого человека» [Хайбуллаев 1973: 48]:

Дидды хала быч1 гьу1мир, В доме отца – жизнь цветка,
Выг1лид хала пыч гьу1мир, В доме мужа – пропащая жизнь.
Дидды хал майдан йишихъ, Дом отца майданом был,
Выг1лид хал зиндан йишихъ! Дом мужа тюрьмой стал! (рут.)

Я риш, уву гъаз ишурва, Что ты девица плачешь,
К1ару ул'ан т1убси нимкъ агъьюри? С черных глаз роняя слезы?
Узу дириши фуж иширу Как же мне не плакать,
Узу дакни бай адагъури? Когда меня нелюбимый замуж берет? (таб.)

Свадебные песни могли выполнять и инструктивную функцию, в них звучали советы невесте, как со стороны родной матери: *Бабан хал ате, шуван хулакъди алдарк!* «Оставь дом родителей, повернись лицом к дому мужа!» (агул.); так и со стороны матери жених:

Ме хал гъал вефе Этот теперь твой дом,
Зе киркра вефе И мой сын теперь твой

<i>Вун хулана</i>	Ты и хозяйка дома
<i>Чара хизане</i>	И его госпожа.
<i>Лампайин нур суман</i>	Как свет от лампы
<i>Хулас вак хьурай</i>	Свети для дома
<i>Час гуни аркбай</i>	Готовь еду в очаге,
<i>Хулан ца кетдушурай</i>	Пусть он не затушает! (агул.)

Культурные традиции дагестанцев рекомендуют жениться рано: *БицИидимиди швушв гьахирна гвачИнимиди уьл гьипIур швумал даршул* «Рано женившийся и рано позавтракавший жалеть не будет» (таб.); *ЙаIквалс кIыб лаь лузуд на кIыб кьари рыгыд пашмал руьудиш* «Утром рано вставший и рано женившийся не пожалеют» (рут.). В паремиях даются и советы по поводу выбора невесты: *Бабаз лигну, риш гьадагь, суркьназ лигну, ир гьадабгь* «Посмотрев на мать – дочь выбирай, посмотрев на края полотна – полотно выбирай» (таб.); *Рыш ара риви, сус гьараа раь* «Дочь отдай замуж родственникам, невесту бери из чужого рода» (рут.). Паремии не советуют брать в жены и соседку: *Гьуншдилан хпир гьахирин юкIв динж даршул* «Женившийся на соседке покоя не увидит» (таб.).

Таким образом, концепт *свадьба* актуализирует такие ключевые для любого этноса понятия как *семья* и *дом*. Актуальное с точки зрения носителей языка чаще находит языковое выражение и соответствующую оценку. Но, к сожалению, в современных свадьбах исчезают обрядовые детали, и наблюдается стойкая европеизации данного действия.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Булатов, Б.Б./ Гашимов, М.Ф., 2004, Сефербеков Р.И., *Быт и культура табасаранцев в XIX–XX веках*, Махачкала.
- Гасанова, М.А., 2015, *Табасаранские пословицы и поговорки: лингвистический и лингвокультурологический аспекты*, Махачкала.
- Ибрагимова, Ф.М., 2008, *Народная лирика рутулов, агулов, цахуров: исследования и тексты*, Махачкала.
- Сефербеков, Р.И., 2000, *Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными)*, Махачкала.
- Хайбуллаев, С.М., 1973, *Аварская народная лирика*, Махачкала.

ФУНКЦИИ ДАГЕСТАНСКОЙ НЕЗАВИСИМОЙ ОБЩИНЫ В ОРГАНИЗАЦИИ И ПРОВЕДЕНИИ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫХ РАБОТ (XVII-XIX ВВ.)

Магомед Алиев

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

The Dagestani independent agricultural community as the first and lowest stage in the system of the communities' unions and federations managed the whole social-political and administrative-economic life of the *jama'at*. Its economic functions were based on the two forms of land property – collective (belonging to the *jama'at*) and private (*mulk*). The community's economic functions were supposed to regulate and effectively use the whole territory of the *jama'at*, as well as various categories of collective and private lands.

Независимая дагестанская сельская община как первая (низшая) общественно-политическая и административно-хозяйственная единица (структура) в системе союзов общин и федераций последних осуществляла руководство как политической, так и хозяйственной жизнью *джамаата*. Хозяйственные функции независимой общины базировались на основных формах земельной собственности – общинной (принадлежащей *джамаату*) и частной (*мюльк*). Эти две дуальные формы земельной собственности являлись основой ведения земледельческого и скотоводческого хозяйства. С общинной собственностью были связаны функции общины в организации и проведении работ в животноводстве (определение времени и места выпаса различных видов скота на общественных пастбищах, перегон овец на арендуемые земли и обратно на сельские пастбища, проведение стрижки и окота овец), а также пользования общественным лесом. С частной земельной собственностью были связаны функции общины по проведению земледельческих работ (начало весеннего сева и связанной с ним праздника первой борозды, удобрение полей, начало и завершение сбора зерновых и сенокоса, выпас скота на жнивьях), а также сбора фруктов и винограда. Хозяйственные функции общины были вызваны необходимостью регулирования и рационального, наиболее эффективного использования как всей территории *джамаата*, так и различных категорий общинных и частных земель.

Keywords

Dagestan, Independent Community, Economic Functions, Forms of Land Property

Дагестан, независимая община, хозяйственные функции, формы земельной собственности

Среди различных функций дагестанской независимой общины по руководству жизнью *джамаата* особое значение имели хозяйственные функции, так как они были связаны с экономической жизнью самой общины как корпорации или сообщества свободных *узденей*, имевших свои собственные земли в виде свободно отчуждаемого *мюлька* и коллективных (общинных) земель, на которых общинники имели юридически одинаковые права пользования. Эти две формы собственности (как носители индивидуального и коллективного) являлись основой экономической жизни в *джамаате*, основой ведения земледельческого и скотоводческого хозяйства, которыми руководила община, независимо от того, велись ли данные виды хозяйственной деятельности общинников на частной (индивидуальной) или же на коллективной (общей *джамаатской*) земле. Это основная хозяйственная

функция дагестанской независимой общины, базирующаяся на частной (индивидуальной) и коллективной (общинной) собственности на землю. Этот дуализм в земельной собственности практически являлся основой крепости самой общины, ибо обе формы собственности на землю дополняли друг друга и являлись собственностью всех равноправных общинников как членов единого коллектива, которые были заинтересованы в укреплении и своей индивидуальной (частной), и в то же время коллективной (общинной), общей для них всех собственности. Поэтому община и занималась хозяйственной жизнью и руководила ею, независимо от того, в чьей собственности находилась земля.

Хозяйственные функции общины прежде всего заключались в регулировании пользования землей и проведении различных сельскохозяйственных работ, связанных как с земледелием, так и с животноводством. Но прежде чем говорить о хозяйственных функциях общины, отметим, что в частной собственности находились в основном пахотные и покосные участки, а в общинной – пастбища, выгоны, леса, частично сенокосы и отдельные пахотные участки.

Регулирование общиной пользования землей начнем с общинного землевладения как непосредственной собственности самой общины, представляющей общество свободных, равноправных узденей.

Как уже отмечалось в исторической литературе и было широко показано в работах отдельных исследователей (Алиев 1975: 158-171) в собственности независимой общины Дагестана имелись четыре формы землевладения: 1) земли одной общины или селения; 2) земли двух или нескольких общин одного и того же союза; 3) земли, которые находились в пользовании всех общин (*джамаатов*), входивших в один и тот же союз; 4) земли, находившиеся в совместном пользовании общин, входивших в разные политические структуры.

Пользование всеми категориями общественных земель одной или нескольких общин и землями совместного владения регулировалось общинами на основе *адатов* и договоров, заключенных между ними или их союзами. Но в пользовании общинными землями, кроме этих общих положений, в разных селениях существовали и свои особенности. В небольших селениях общинными пастбищами пользовались свободно, пасли стада на всех пастбищах. В больших же селениях общинные пастбища делились по частям, а внутри них – по кварталам, что было связано с делением селений на части и кварталы, возникшие с образованием территориальных сел. Это было характерно для всех крупных сел. Община регулировала поквартальное пользование пастбищами и определяла, на каких пастбищах пасти тот или иной вид скота. Так, в *адатах* общества *Технуцал* сказано: «Табунщик обязан выгонять стадо на место, указанное *джамаатом*».¹ «Па-

¹ Памятники обычного права Дагестана XVII-XIX вв. Архивные материалы. Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева 1965:138.

стух не имеет права пасти стада там, где не разрешено обществом», – говорится в *адатах* общества Ункратль.²

Независимая община большое внимание уделяла рациональному использованию пастбищ. Исследуя хозяйство аварцев, С.Х. Асиятилов пишет: «Строго разработанные правила передвижения скота с зимних на весеннее-летние пастбища и на альпийские луга и обратно, характерные для сельских обществ Андалал, Гидатль, Келебского, Баго-чамал, Анди, были вызваны необходимостью наиболее рационального использования природных ресурсов и рабочих рук» (Асиятилов 1967: 47). Особую заботу община проявляла о рабочем скоте, для которого выделяла наиболее хорошие пастбища, на которых запрещалось пасти иной скот.

Община устанавливала конкретные сроки пастбы скота на тех или иных пастбищах. «Если пастух выгонит скот на луг прежде, чем позволит ему общество, – сказано в *адатах* дидойцев, – то с него взыскивается одна мера какого-либо хлеба».³ За выгон на общественное покосное или пастбищное место стада в запрещенное время в обществе *Урахи* с пастухов в пользу исполнителей взыскивались: за баранов – два лучших барана, за крупный рогатый скот – один бык (Адаты даргинских обществ 1873: 96-97).

Ряд общин сдавал свои пастбища в аренду своим же овцевладельцам за определенное количество овец. В сел. Гинта (общество *Акуша-Дарго*) овцевладельцам сдавались в аренду горные пастбища *Кавкала хялала* и *Гумрила бек*. Полученные за аренду овцы делились между хозяйствами по количеству едоков (Алиев, Ахмедов, Умаханов 1970: 163). В сел. Меусиша (общество *Каба-Дарго*) своим барановедам сдавались в аренду пастбища *Шилка кадди* и *Шингала*. Плату использовали на нужды *джамаата*.⁴ В сел. Рича были пастбища (*сувар*), которые делились между бедными членами *джамаата*.⁵

Нередко общины сдавали свои пастбища в аренду и другим обществам. Полученный доход (бараны, деньги и т.д.) в одних общинах использовали на нужды *джамаата* (например, в Бежта),⁶ в других – на ремонт и строительство дорого, водопровода, источников, мечети и т.д., как например, это было в сел. Ураги (общество *Сюрга*), которое сдавало пастбища *Аргибан*, *Цумакира*, *Аядирка*, *Мужела кари*, *Хула кунтала*, в третьих – доход делили между хозяйствами или членами общины (селения *Джибахни*, *Кочхюр*, *Курах* и т.д.),⁷ в четвертых – одну часть дохода делились между *тухумами* (как, например, у дидойцев), а внутри них – по хозяйствам, а другую – использовали на строительство дорог, мостов,

² Там же. С. 154.

³ Из истории права народов Дагестана (Материалы и документы). Сост. А.С. Омаров. 1968: 58.

⁴ Полевой материал, собранный мной в 1967 г.

⁵ Полевой материал, собранный мной в 1971 г.

⁶ Полевой материал, собранный мной в 1972 г.

⁷ Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Фонд 1. Опись 1. № 5637. С. 36, 58-59, 66-67.

проведение водопровода и т.д.⁸ Много пастбищ сдавали в аренду общины селений Рутул, Рича, Фите, Ахты и др.⁹

В период выпаса скота на *джамаатских* пастбищах община запрещала держать в селении скот, кроме того количества, которое разрешалось. «Запретить оставлять ... овец джамаата, кроме одной овцы, оставляемой в селении, чтобы резать для почетных гостей, а если найдется больше одной, то исполнители имеют право зарезать и съесть ее», – сказано в *адатах* сел. Усиша (Из истории права ...: 235-236). В сел. Мургук летом разрешалось держать дома не более 5 овец (Алиев 1999: 135), в сел. Акуша – не более двух баранов, в сел. Мекеги – не более одного барана или козла, в сел. Муги – не более одного барана (Адаты даргинских обществ: 1873: 42, 47, 69).

Община регулировала пользование общественным лесом также согласно существующим адатам и традициям. Но в разных обществах имелись и свои особенности. В обществах, где было много леса, им пользовались свободно, как, например, это было в Кайтаге (*Kaytagh* – one of the Daghestani feudal principality), во многих обществах Южного и Горного Дагестана.¹⁰ Там же, где леса было мало, пользование им регулировала община. А в общинах, где были разные по качеству леса, одними участками они разрешали пользоваться свободно, а другими (особенно строительным лесом) – только по ее разрешению.

В ряде общин лесные участки, как и пастбища, делили по кварталам, а внутри них – по хозяйствам. В сел. Киша леса делились по числу кварталов. Через 7 лет одну из этих частей по жребию делили между кварталами.¹¹ В сел. Кубачи все леса ежегодно делили на 12 частей по числу кварталов, а внутри них между хозяйствами.¹² В селениях Рутул и Гапшима леса были закреплены за кварталами¹³. Но наиболее распространенной формой пользования общественными лесами был передел их через определенное время между всеми хозяйствами общины. Была и такая форма пользования лесом, когда община выделяла каждому хозяйству определенный участок, как, например, в сел. Нижние Мулебки (общество *Кабар-Дарго*), или же определенное количество деревьев. В сел. Телетль леса делили через каждые 3 года (Саидова 1947: 125). В сел. Гинта (общество *Акуша-Дарго*) из

⁸ Там же. С. 123.

⁹ Феодалные отношения в Дагестане. XIX- начало XX в. Архивные материалы / Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева. 1969: 136, 137, 175; Дагестанская область. Свод статистических данных, извлеченных из посемейных списков населения Закавказья. Тифлис, 1890: 209-219; Маршаев 1957: 114.

¹⁰ Записка о сословно-поземельном строе в Кайтаге с приложениями к ней // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Фонд 1. Опись 1. № 155. С. 36-37.

¹¹ Алиев Б.Г. История аулов Верхнего Кайтага // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Фонд 3. Опись 1. № 187.

¹² Полевой материал, собранный мной в 1967 г.

¹³ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Фонд 2. Опись 3. № 140. Лист 134; полевой материал, собранный мной в 1967 г.

лесного участка *Ваца* делили деревья по хозяйствам через 5-7 лет (Алиев Б.Г. Ахмедов Ш., Умаханов 1970: 163). В сел. Урахи (*Каба-Дарго*) участок леса *Инцила* делили только через 10-15 лет; каждому хозяйству выделяли по 6 деревьев. В сел. Мургук (*Каба-Дарго*) были участки леса, которыми пользовались через 5-10 и даже через 15-20 лет (Алиев 1972: 189). В Акуша перед обзаведением самостоятельным домашним очагом разрешалось рубить из общественного леса в местности *Кумра кака* две арбы дров жениху и одну – невесте (Магомедов 1957: 128).¹⁴

В отдельных общинах, как, например, в сел. Дзилебки, имелся участок *Гама гунрала ваца* (Лес вдов), которым имели право пользоваться только те хозяйства, где не было представителей мужского пола.¹⁵ Часто общины лесные участки объявляли заповедными, и они охранялись ею особо строго. Они предназначались только для нужд *джамаата*. «В некоторых селениях, – говорится в одном источнике о Табасаране, – есть так называемые заповедные рощи, лесные материалы из которых употребляются исключительно по надобностям общественных, как-то: для постройки мечетей, мостов и других общественных построек».¹⁶ Такие лесные участки имели Рутул (участки *Тиде* и *Кинух*), Бежта (участок *Ники рох*)¹⁷ и др.

Общественные сенокосы, как правило, делились между всеми хозяйствами. «В некоторых селениях, – говорится в источнике о Верхнем Кайтаге, – имеются общественные покосные места, которые делятся между всеми хозяйствами по жребью».¹⁸ В другом источнике указывается, что общественные покосы шести селений Урчемула и сел. Киша также «делятся между всеми хозяйствами на равные участки по жребью» (Феодальные отношения ...: 224). Так пользовались общественным покосом в общинах *Акуша-Дарго*, *Каба-Дарго*, *Сюрга*, *Агул*, *Дидо* (Алиев, Ахмедов, Умаханов 1970: 162; Алиев 1972: 102).

Ряд общин свои сенокосы обычно ежегодно делили по кварталам, а внутри них – по жребью между хозяйствами. Так было в селений Усиша, Бутри, Меусиша, Киша, Уркарах. В сел. Ахты их делили через 3 года, в сел. Лиша – через 7 лет (Алиев, Ахмедов, Умаханов 1970: 162).¹⁹ Согласно источнику, в сел. Гапшима все 14 сенокосных участков издавна были разделены между тремя кварталами и закреплены за ними, и они пользовались «угодьями первоначально выпавшими на долю каждого из них». Четвертый квартал, образовавшийся впоследствии, не получал пая из этих покосов.²⁰ Аналогичное пользование общественными землями (участок *Ханзал-гок*) было в сел. Чиркей, где из 173 хозяйств этим участком пользовались только те хозяйства, которые были в XVII в. во время его покупки у

¹⁴ Полевой материал, собранный мной в 1962 г.

¹⁵ Полевой материал, собранный мной в 1970 г.

¹⁶ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Фонд 150. Опись 1. № 1. Лист 62.

¹⁷ Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Фонд 1. Опись 1. № 5037.

¹⁸ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Фонд 90. Опись 2. № 30. Лист 22.

¹⁹ Полевой материал, собранный нами в 1966-1969 гг.

²⁰ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Фонд 2. Опись 3. № 140. Лист 255.

одного из феодалов княжества Эндирей (Мансуров 1995: 78). В сел. Цудахар землей в местности *Гудабури* также пользовалась только часть жителей. Эта земля давно была захвачена у соседей (Мансурова 1995: 76). У каратинцев участки из общинных покосов получали 4 равноправных *тухума*, а внутри них по жребью наделяли всех мужчин от младенца до старца в равном количестве. *Тухумы* зависимых сословий не наделялись землей (Агларов 1964: 189). В сел. Шукты (*Акуша-Дарго*) община не выделяла вдовам пая из своих покосов, им выделялись участки для сена на кладбище.²¹

В ряде общин сохранились и более архаические формы пользования покосами сообща. Так, в сел. Цудахар по решению общины, которое объявлял мангуш, в один из дней жители выходили на покосы *Алугни* и *Бурти-мурби* и косили сено, кто сколько мог (Алиев 1966: 152). Так пользовались общинными покосами и в Цахуре, Рутуле (участки между пахотами), Дидо (Агларов 1964: 190).²² В последних «в определенный период сенокосения и объявленный *джамаатом* день, косари толпой устремлялись на покосы и произвольно огораживали себе приглянувшиеся участки, и лучшие из них доставались тем, кто раньше других достигал покосов» (Агларов 1964: 190). Анализируя это, М.А. Агларов пишет: «Этим своеобразным, спортивным соревнованием устанавливалось право «первозаимщика». Идейной основой этому порядку, видимо, служило древнейшее право племени на ту территорию, которую оно заняло во время расселения... Это право «первозаимщика», наиболее древнее по своему происхождению, было распространено в Аварии (Агларов 1964: 190). Такие же покосы были в селениях Бежта (покосы *Окка* и *Иконтль*) и Хошар-хота (покосы *Родор*, *Цоцрока*, *Чихрики* и *Тирока*).²³

В ряде общин были и другие архаические формы пользования общинными сенокосами. Как и в предыдущей форме, покосы в этих общинах не делились по хозяйствам или кварталам, а в определенный день взрослое население шло на покос и сообща собирало сено, которое раздавали поровну между хозяйствами, участвовавшими в его сборе. Сено, «если оно скошено общим трудом», – сказано в одном из источников о Южном Дагестане, – «делится на все общество» (Феодалные отношения ...: 136). Так пользовались общинными покосами и в сел. Худуц (общество *Буркун-Дарго*).²⁴ А в сел. Тлярата в день сенокоса, который определяла община, из каждого хозяйства шел только один представитель, который и уносил скошенное сено.²⁵ Отдельные общины (например, в *Акуша-Дарго*) сенокосы сдавались в аренду, доход с которых использовали на нужды *джамаата*.²⁶

²¹ Полевой материал, собранный мной в 1963 г.

²² Полевой материал, собранный мной в 1971 г.;

²³ Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Фонд 1. Опись 1. № 541. С. 87, 100; полевой материал, собранный мной в 1973 г.

²⁴ Полевой материал, собранный мной в 1967 г.

²⁵ Полевой материал, собранный мной в 1982 г.

²⁶ Полевой материал, собранный мной в 1963 и 1971 г.

И общинными пахотными участками пользовались по-разному. В одних общинах сохранялись более архаические формы пользования ими, когда участки делились ежегодно (например, в сел. Шукты, где так делили участки *Карабасана* и *Занихай*).²⁷ Но в исследуемый период наиболее характерными было деление общинной пахоты через 3-5-7 лет. В селениях Усиша и Тимутль пахотные участки делили через 3 года, в обществах Гидатль и Акуша-Дарго – через 7 лет.²⁸

В ряде обществ общинные земли делились по кварталам. В сел. Гапшима они, как и покосы, были распределены между тремя кварталами, без учета числа хозяйств.²⁹ Так пользовались общинными пашнями и в сел. Ашты.³⁰ В отдельных селах общества Тал даже в 60-х годах XIX в. пахотные земли делили между *тухумами*, а внутри них поровну между хозяйствами (Петрушевский 1934: 201). В табасаранском *узденском* селении Кемах пахота (100 капанов или 25 дес.) отдавалась жителям по усмотрению общины, «распоряжении и пользовании которой находилась она».³¹

Пользование совместными землями, куда входили в основном пастбища и леса, зависело от договоренности их совладельцев-общин. В одних общинах такими землями пользовались, как и когда хотели, как например, горой *Хибусай* пользовались жители селений Рича и Хоредж; горой *Херуслими* – жители селений Кубачи и Зильбачи³². На ряде совместных пастбищ совладельцы общины пасли определенный вид скота или только овец (селения Тлярата, Мехельта), волов, баранов и лошадей (селения Рихвани, Ботлих) (Дагестанская область ...: 137). На некоторых совместных пастбищах одни общества пасли один вид скота, другие – иной. На горе *Дутля*, например, жители Кубачи пасли овец, а жители селения Сулевкент – лошадей (Феодальные отношения ...: 225).

Пастбищами, находившимися во владении всех общин одного союза, их жители пользовались на равных правах. Так, в *адатах* общества Гидатль сказано: «Горы под названием *Ахвах мурул*, земли при Большой речке и земли селения Хучада являлись общими поровну между всеми шестью селениями, составлявшими общество Гидатль» (Гидатлинские адаты:7).

На горных пастбищах союза обществ *Анди*, простиравшихся на значительной территории северо-западного склона хребта Анди, каждое из семи селений (Анди, Гигатль, Гунха, Риквани, Ашали, Зило и Чанко) могло пасти стада овец и табуны на любых участках (Агларов 1964: 189).

Многими совместными пастбищами пользовались только с разрешения совладельцев - общин или их союзов. «Если кто-нибудь разрешил пасти отары овец

²⁷ Полевой материал, собранный мной в 1963 г.

²⁸ Полевой материал, собранный мной в 1966 г.; Магомедов 1974;; Гидатлинские адаты 1987: 29.

²⁹ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Фонд 2. Опись 3. № 140. Листы 233-234.

³⁰ Полевой материал, собранный мной в 1967 г.

³¹ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Фонд 150. Опись 1. № 1. Лист 6.

³² Полевой материал, собранный мной в 1968 и 1972 гг.

на горе без согласия на это со стороны шести аулов (Арада, Гинта, Тидиб, Хотода, Гоор, Кахиб) и селений Ратлу и Ахвах, – сказано в адатах общества Гидатль, – то с него взыскивается четырехгодовалый бык» (Гидатлинские адаты: 37). Аналогично пользовались совместными землями и в других общинах и их союзах. Так, в соглашении селений Мич и Ригитль сказано: «За тем, кто разрешил гнать овец на горы [обществ] Гид, Ригитль и Ахал без согласия [обществ] Гид, Ригитль и Ахал, [то с того] четырехгодовалый бык ...» (Из истории права ...: 225).

Община регулировала пользование и совместными пастбищами разных политических структур. Так, по показанию представителей сел. Губден и сословно-поземельной комиссии, горой *Губден-Таулар* «почти одинаковые права пользования» имели жители союза Акуша-Дарго.³³ В ряде случаев совладельцы устанавливали конкретные сроки пользования совместными землями. Так, пастбищной горой *Дека* 9 месяцев пользовались жители сел. Цудахар, а три месяца – сел. Губден.³⁴ Пастбищем *Аяинцала* 40 летних дней (период травостоя) пользовались жители сел. Уркарах, а в остальное время года – жители сел. Меусиша; горой *Кяба* с осени и до 40 дней лета пользовались жители сел. Меусиша, а в остальное время года – жители сел. Уркарах (Алиев 1972: 106).

Община регулировала пользование общественными землями, устанавливая определенные сроки, участки и количество скота разрешаемое пасти на том или ином месте, а также сроки переделов общественных покосов и пахотных участков, тем самым охраняя не только свою землю от всяких посягательств, но и оберегая частные земли, предупреждая возможность их потравы. В этом случае община выступала гарантом частной собственности своих членов.

Но в то же время, будучи гарантом частной собственности своих членов и охраняя эту собственность, как и свою собственность от возможных посягательств, община наряду с *тухумами*, как родственными группами и коллективами, являющимися промежуточными звеньями между общиной и малыми индивидуальными семьями, сама не отказывалась от некоторых прав на нее (частную собственность) и в какой-то форме контролировала или регулировала пользование ею. Земельная собственность членов общины находилась под определенной юрисдикцией последней, которая выражалась в том, что она запрещала продажу ее чужому, вне общины. Однако это не означало, что община имела какие-то иные права на собственную (частную) землю своих членов, она не могла распоряжаться частной земельной собственностью, кроме как запрещать ее продажу вне общины и регулировать проведение сельскохозяйственных работ, на чем мы остановимся ниже.

О запрете продажи частной земли вне общины и предпочтительной ее купле–продаже немало написано дагестанскими исследователями. Поэтому нет необходимости еще раз возвращаться в этом вопросе. Тем не менее, и в данном

³³ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Фонд 2. Опись 3. №143. Лист 2.

³⁴ Там же. Фонд 90. Опись 1. № 7. Лист 14.

случае необходимо, хотя бы кратко, остановиться на этом вопросе, чтобы показать, что, несмотря на наличие адатов, принятых общиной и запрещающих продажу частной земли вне общины, последняя не являлась ее собственником. Община имела на частную землю своих челнов только косвенное или побочное право, которое в реальной жизни не соблюдалось, и в необходимых случаях, при желании частные собственники продавали свою землю, кому хотели, даже вне общины, в особенности участки, которые находились на границе с другими общинами. Но, конечно, это вовсе не означает, что собственники земли сплошь и рядом нарушали общинные адаты о запрете продажи земли вне общины. Во многих дагестанских независимых общинах эти адаты предусматривали за их нарушение большие штрафы, и, естественно, частные собственники старались соблюдать их. Надо иметь в виду и то, что в горах продажа земли не являлась очень распространенным явлением, тем более вне общины, где сильны были кровно-родственные группы (*тухумы*), которые также не допускали отчуждения собственности своего сородича не только вне общины, но и вне своей группы. Лишиться земли для общинника было чрезвычайным явлением, которое могло привести в непредсказуемым последствиям. И, если земля и продавалась, то она оставалась внутри общины. Общинникам не было никакой выгоды от продажи своей земли чужаку, а если и возникала такая необходимость, то, безусловно, согласно адатам, сначала она предлагалась родственникам, имеющим право на ее покупку в первую очередь, а затем другим членам общины и т.д. И в то же время собранный нами материал показывает, что на практике свою землю общинник продавал, кому хотел. Так, часто (в селениях Цахур, Рутул, Курах, Варсит, Газия, Хунгия и др.) общинники беспрепятственно продавали пограничные участки жителям других сел.³⁵ Жители Кубачи, не имевшие пахотных земель непосредственно на своей территории, покупали их обычно в других селениях феодального владения – уцмийства (*utsmidom/kingdom*) Кайтаг.³⁶

Община не являлась собственником частной земли. Община, как государство, была собственником своей коллективной, *джамаатской* земли, которая была отделена от частной земельной собственности точно так же, как последняя «сама непосредственно не являлась ... общинной собственностью» (Маркс 1956; Маркс, Энгельс 1956: 465), что было характерно для периода, когда земля еще «не была собственностью отдельного лица в отрыве от общины, а лишь владением этого лица» (Маркс 1956; Маркс, Энгельс 1956: 465).

Останавливаясь на поднятом выше вопросе, хотелось бы отметить, что не везде, не во всех общинах существовали в изучаемое время адаты, запрещающие продажу частной земли вне её. Об этом свидетельствуют как сами адаты (Памятники обычного права...: 76; Из истории права...: 113, 115, 122, 127, 135, 136,

³⁵ Полевой материал, собранный мной в 1971-1973 гг.; Алиев 1999:131.

³⁶ Там же; полевой материал, собранный мной в 1970-1973 гг. *Utsmiy* – title of Kaytagh's ruler.

224), так и показания представителей различных общин, которые давали в сословно-поземельных комиссиях (Феодальные отношения в Дагестане ...: 146).

Имеющиеся многочисленные примеры по продаже земли являются свидетельством того, что в исследуемое время ограничения по её продаже превращались в формальность там, где они были. В основном же во многих общинах этих ограничений не было вовсе. Стремление же общины все еще ограничивать право отчуждения земли было желанием её и заинтересованностью, как и заинтересованностью общинной верхушки сохранить выгодные им формы пользования землей. Тем самым община защищала и свои интересы, и невольно интересы общинной знати.

Однако все сказанное не меняло существа дела. Хозяин *мюлька* независимой общины не формально, а на самом деле, в полном смысле слова являлся его собственником. Хотя частная земля (*мюльк*) в какой-то мере и выступала как опосредованная общиной, субъектом права собственности на нее все же являлась не община, а индивидуальная семья свободного общинника. Община же как собственник по отношению к частной земельной собственности (*мюльк*) теряет свое значение с прекращением периодических переделов и переходом пахотной земли в собственность индивидуальных семей свободных общинников. Об этом говорит и сама возможность продажи земли, и тот факт, что продает землю в конечном итоге не община, а частный собственник – свободный общинник. Община же по отношению к *мюльк* общинника – узденя имела лишь косвенное право, которое заключалось в том, что она устанавливала общие для всех сроки сева, начала уборки урожая зерновых и сена и регулировала пользование жнивьем, т.е. в какой-то мере регламентировала пользование частной землей свободных общинников. В этом проявлялась и хозяйственная функция общины как верховного руководителя, но не собственника всей земли. Община была собственником только общинной, коллективной земли.

Но, как было отмечено выше, община выступала и как регулятор различных сельскохозяйственных работ, связанных с частной земельной собственностью. Это опять-таки своего рода контроль общины за использованием частной собственностью своих членов, который хотя и ограничивал свободу распоряжения земельной собственностью, но выражал интересы всех жителей общины, всего коллектива кооператоров, живущих в ней. Это была одна из основных хозяйственных функций независимой общины Дагестана.

В чем же конкретно заключались хозяйственные функции общины и отношении частной земельной собственности?

Прежде всего, эти функции выражались в том, что община регулировала начало посев зерновых работ. Сеять можно было только после проведения праздника первой борозды, который проводили в торжественной обстановке и который являлся всеобщим праздником. В нем участвовали все жители общины – от мала до велика. Проводили различные обряды, но главное из них – это проведение первой борозды. Посеять определенный участок земли поручалось

одному из наиболее авторитетных членов общины. И только после этого разрешался посев зерновых культур. Община не позволяла до этого выходить на пахотные поля и засеивать их. Нарушение адата влекло за собой наложение штрафа. Так, в *адатах* общества *Келеб* сказано: «Если кто пойдет засеивать свой пахотный участок раньше, чем другие односельчане, с того взыскивается штраф в размере одной овцы» (Памятники обычного права ...: 79). Комментируя эту статью *адата*, Х.-М.О. Хашаев писал: «Начало и конец сельскохозяйственных работ было принято объявлять криком *эла* (исполнителя – Б.А.). Тот кто нарушал установленные сроки работ, подвергался штрафу» (Памятники обычного права ...: 79). Не только начало сева, но и начало жатвы зерновых в зависимости от того, в каком месте они созревали, также начиналась по распоряжению общины (в лице административных лиц и общинного совета).

Регулировала община и сбор сена, который также начинался одновременно. В *адатах* селений *Бежта* сказано: «Кто начнет косить сено раньше общества деревни, с того взыскивается одна мера какого-нибудь хлеба в пользу деревни» (Из истории права ...: 58). Причем и собранное сено необходимо было возить в селение одновременно.

В ряде сел вообще ежедневные сельскохозяйственные работы начинались и проводились только с разрешения общины в лице административных лиц. В *адатах* общества *Дидо* сказано: «Время и порядок (т.е. в каком месте и какие виды – Б.А.) сельских работ выкрикивается по утрам с мечети сельским старшиной» (Из истории права ...: 79).

Община регулировала и пользование жнивьем. На нем пасли общественный скот, и ни один собственник пашни не имел права огородить поле или не пускать на него общественный скот. После сбора сена частные сенокосы, на которых также пасли скот членов общины переходили в ведение общины. С обычаем пользоваться частной земельной собственностью членами общины связан и обязательный одновременный вывоз на поля удобрений. Причем в *адатах* ряда обществ это записано, и нарушение наказывалось штрафом.

Пастьба скота на жнивьях и сенокосах, принадлежащих членам общины, означала, что их права как частных собственников на поля и луга, временно попирались в пользу общины в целом, они переходили во временное её распоряжение. Общинная пастьба на жнивьях и сенокосах частных лиц возможна была только при принудительном севообороте. Как указывал Ф. Энгельс, «этот так называемый принудительный выпас естественно требовал, чтобы время посева, как и жатвы, не зависело от воли отдельного лица, а было для всех общим и устанавливалось общиной или обычаем» (Энгельс, Маркс 1961: 334).

Принудительный севооборот – это своего рода контроль общины над участками пахоты и луга, находящихся в собственности отдельных лиц – членов общины. В тоже время, как справедливо пишет А.Д. Люблинская, принудительный севооборот был осознанной необходимостью, который при традиционной системе крестьянского хозяйства не ущемлял общих хозяйственных интересов крестьян в

пользу коллектива. Но вместе с тем подобное положение могло быть бесконфликтным лишь в период относительно слабо развитой социально-экономической дифференциации.

Однако при характеристике хозяйственной функции общины очень важно подчеркнуть, что спланировала ее в первую очередь именно эта сторона жизни. Она была главной и решающей. При наличии индивидуальных дворов и собственности она, тем не менее, связывала сельскую общину (как и общинная земля) в единый производственный коллектив (Люблинская 1978: 97). «... труд крестьянина в джамаате, – писал Р. Магомедов, – был организован и ... распорядок труда в сельских обществах был основан на силе привычки. Она выработывалась на протяжении тысячелетий и, несмотря на вторжение в жизнь людей новых экономических моментов, продолжала цепко держаться в джамаате» (Магомедов 1957: 44).

Община регулировала также работы в садах и на виноградниках. Так, согласно *адату*, общинники союзов сельских общин Нижнего Кайтага одновременно в установленные дни торжественно выходили на работы в садах. Дни пребывания в садах были настоящим праздником, сопровождавшимся музыкой, танцами, различными играми и угощениями. Раньше установленного общиной дня в сады нельзя было ходить.

В виноградарских обществах также работы, в особенности сбор винограда, согласно *адату*, регулировались общиной. Нарушитель *адата* подвергался штрафу. В отдельных обществах хозяин виноградника даже не имел права без разрешения общины сорвать кисть винограда из собственного виноградника. В *адатах* Ботлиха сказано: «Кто прежде времени станет есть хотя и свой виноград, с того 2 рубля в пользу джамаата» (Из истории права ... С. 22). В селениях Муни и Ортоколо за преждевременное употребление винограда или если виноградные косточки были найдены на чьем-либо дворе, с того взыскивали в пользу общества одну корову (Из истории права ... С. 21).

Указанный ассортимент общинных сервитутов является свидетельством развитой системы коллективной организации сельскохозяйственного производства. Открытие поля, чересполосица, принудительный севооборот и выпас скота, строгая регламентация использования общинных угодий, общие для всех хозяев – членов общины сроки сева и сенокоса, жатвы, сбора фруктов и винограда и т.д. – это регулирование, управление хозяйственной деятельностью каждого крестьянина в интересах общины.

Вместе с тем, и что очень важно, такое регулирование общин было и в собственных интересах каждого члена общины. Поэтому все члены общины в равной мере были заинтересованы в надлежащей обработке всех пахотных полей. Эта заинтересованность выражалась в требовании вывести на пахотные поля нужное количество удобрений, в том, что засеянные поля поступали под охрану общины в лице определенных ею охранников, а в основном исполнителей, назначаемых самой общиной. Общинная администрация строго следила и оберегала пахотные поля и сенокосы от посягательств других собственников. К

нарушителям – посягателям на чужую земельную собственность-община, руководствуясь существующими адатами, применяла строгие меры наказания – они штрафовались, и размер штрафов в разных общинах устанавливался самой общинной.

Сервитуты, проявляющиеся в различных формах установления контроля за использованием частной земель, не являлись исключительным явлением характерным только для народов Дагестана. Различные сервитуты были характерны и для других стран – России, Германии, Норвегии, Франции, Древнему миру, Хорватии, странам Ближнего и Среднего Востока и т.д (Риттих 1963; Неусыхин 1955; Анохин 1971; Люблинская 1978; Дубровский 1975; Штаерман 1965; Давыдов 1979; Бромлей 1964) .

Таковы были функции дагестанской независимой общины, которые вытекали из наличия двух основных форм земельной собственности – общей *джамаатской*, с которой главным образом было связано животноводство и при этом община руководила, регулировала и возглавляла пользование своими пастбищами, и частной (*мюльк*), связанной в основном с земледелием, пользование которой также регулировалось и контролировалось общиной. Сочетание этих двух дуальных форм земельной собственности как основы экономической жизни сельской общины, ее существования и устойчивости и вызвало необходимость регулирования пользования ими, что и являлась основной хозяйственной функцией общины как выразителя интересов своих членов, составлявших сообщество лично свободных частных собственников, заинтересованных не только в неприкосновенности и охране своей собственности, но и в правильной и рациональной организации пользования ею. Поэтому община, хотя в какой-то мере и ограничивала свободу пользования как частной, так и своей коллективной землей, она тем самым выражала интересы и своих членов, и сообщества последних в целом в своем лице как низовой политической структуры, входившей вместе с такими же структурами в более крупное политическое образование, каковым был союз сельских общин.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агларов, М.А., 1988, *Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII- начале XIX в. (Исследование взаимоотношения форм хозяйства, социальных структур и этноса)*, Москва.
- , 1964, “Техника сооружений террасных полей и вопросы эволюции форм собственности у аварцев”, *УЗ ИИЯЛ ДФ АН СССР*, Т. 13, Махачкала.
- , 1873, “Адаты даргинских обществ”, *Сборник сведений о кавказских горцах*, вып. XVII, Тифлис.
- , 1875, “Адаты южно-дагестанских обществ”, *Сборник сведений о кавказских горцах*, вып. XVIII, Тифлис.

- Алиев, Б.Г., 1966, *Акуша-Дарго в XVII-XVIII вв. (Опыт монографического исследования социально-политической истории): Дис... канд. ист. наук.* Махачкала.
- , *История аулов Верхнего Кайтага*, Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук, Ф. 3. Оп. 1. Д. 187.
- , 1972, *Каба-Дарго в XVIII-XIX вв. (Очерк социально-политической истории)*, Махачкала.
- , 1975, “Общинное землевладение в Дагестане в позднем средневековье”, *Вопросы истории Дагестана (досоветский период)*, вып. 2, Махачкала.
- Полевой материал, собранный нами в 1962-1993 гг.
- , 1999, *Союзы сельских общин Дагестана в XVIII –первой половины XIX в. (Экономика, земельные и социальные отношения, структура власти)*, Махачкала.
- , 1970, Ахмедов, Ш., Умаханов М.-С., *Из истории средневекового Дагестана*, Махачкала.
- Анохин, Г.И., 1971, *Общинные традиции норвежского крестьянства*, М.
- Асиятилов, С.Х., 1967, *Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX – первая половина XX вв.)*, Махачкала.
- Бромлей, Ю.В., 1964, *Становление феодализма в Хорватии*, М.
- Гидатлинские адаты*, 1957, (Подг. к печати Х.М. Хашаев и М.С. Саидов), Махачкала.
- Давыдов, А.Д., 1979, *Сельская община и патронимия в странах Ближнего и Среднего Востока*, М.
- Дагестанская область. 1890, Свод статистических данных, извлеченных из посемейных списков населения Закавказья*, изд. Закавказского статистического комитета, Тифлис.
- Дубровский, С.М., 1975, *Сельское хозяйство и крестьянство России в период империализма*, М.
- Записка о сословно-поземельном строе в Кайтаге с приложениями к ней, Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф. 1. Оп. 1. Д. 155.
- Из истории права народов Дагестана*, 1968, (*Материалы и документы*), А.С., Омаров (сост.), Махачкала.
- Люблинская, А.Д., 1978, *Французское крестьянство в XVI-XVIII вв.* Л.
- Магомедов, Д.М., 1974, Земельные отношения у дидойцев в XVIII- нач. XIX вв., “*Вопросы истории и этнографии Дагестана*”, вып. 5, Махачкала.
- Магомедов, Р.М., 1957, *Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII- начале XIX веков*, Махачкала.
- Мансуров, Ш.М., 1995, *Салатавия (Социально-экономическая и политическая история в конце XVIII- первой половине XIX в.)*, Махачкала.

- Мансурова, А.Г., 1995, *Цудахария, (Социально-экономическая и политическая история в конце XVIII- первой половине XIX вв.)*, Махачкала.
- Маркс, К., 1956, *Формы, предшествующие капиталистическому производству*, К. Маркс, Ф. Энгельс (изд.), т. 46, ч. 1, М.
- Маршаев, Р.Г., 1957, “К вопросу о социальном строе Ахтыпаринского «вольного» общества в XVIII – нач. XIX вв.”, *УЗ ИИЯЛ ДФ АН СССР*, т. 3, Махачкала.
- Неусыхин, А.И., 1955, К вопросу о первом этапе процесса возникновения феодально-зависимого крестьянства как класса, “*Советское востоковедение*”, М.
- Памятники обычного права Дагестана XVII-XIX вв.*, 1965, Архив. матер. / Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева, М.
- Петрушевский, И.П., 1934, “Социальная структура Джаро-Белоканских вольных обществ накануне российского завоевания”, *Исторический журнал*, т. 1. Л.
- Риттих, А.А., 1963, *Крестьянское землепользование*, СПб.
- Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук, Ф. 1. Оп. 1. Д. 541.
- Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук, Ф. 1. Оп. 1. Д. 5037.
- Саидова, М.В., 1947, *Переход народов Дагестана от общинно-родовых отношений к феодальным: Дис... канд. ист. наук*, М.
- Феодальные отношения в Дагестане*, 1969, *XIX начало XX в. Архив. матер.* (Сост., предисл. и примеч. Х.М. Хашаева), М.
- Штаерман, Е.М., 1965, *Древний мир*, М.
- Маркс К., Энгельс Ф., *Соч.*, 2-е изд. Т. 19.
- Центральный государственный архив Республики Дагестан, Ф. 2. Оп. 3. Д. 140-в.
- Центральный государственный архив Республики Дагестан, Ф. 2. Оп. 3. Д. 143.
- Центральный государственный архив Республики Дагестан, Ф. 90. Оп. 1. Ед. хр. 7.
- Центральный государственный архив Республики Дагестан, Ф. 90. Оп. 1. Д. 30.
- Центральный государственный архив Республики Дагестан, Ф. 150. Оп. 1. Д. 1.

МИР РЕМЕСЛЕННИКОВ. ТИФЛИССКИЕ АМКАРЫ

Ерванд Маргарян

Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Abstract

Microhistory, a comparatively new but very promising direction in modern historiography, is a postmodern intellectual trend, based on the principles of fragmentation and dissociation of the idea of global interdependence and unity of meaning. Typical example of Microhistory is the history of the city everyday life stories of anonymous people living in the city, or correlated with the city, and thus shaping the everyday urban space. The article focuses on the phenomenon of the medieval guilds of the *mokalaks* and *hamkars* in Tbilisi.

В современной историографии широкое распространение получило сравнительно новое, но очень перспективное направление, названное итальянским историком Карло Гинзбургом микроисторией. Это, в основе своей постмодернистское интеллектуальное направление, зиждется на принципах фрагментации и отмежевания от идеи глобальной взаимозависимости и единства смысла. Для современной армянской историографии это направление актуально и открывает новые возможности для исследования, казалось бы, уже ставших хрестоматийными тем. Типичным образчиком микроистории является история городской повседневности, истории безымянных людей, живущих в городе, либо соотносимых с городом, людей формирующих повседневное городское пространство, людей, которые и есть город.

Keywords

Tbilisi, Everyday Urban Life, *Mokalaks*, *Hamkars*, Guild Charter

Тбилиси, городская повседневность, мокалаки, амкары, цеховой устав

Точных данных о том, когда в Тифлисе образовались первые амкарства, нет. Некоторые исследователи полагают, что они сформировались в городах Грузии в эпоху Давида Строителя, когда он синойкировал в основанные им города Грузии (Тифлис, Гори, Телави, Рустави, Сигнахи и др.) торгово-ремесленное население Багратидской Армении, пришедшей в XI–XII вв. в упадок из-за сельджукского вторжения. Те же в свою очередь импортировали в Грузию, наряду с многочисленными другими цивилизационными наработками, цеховые традиции. Однако, хотя в источниках не сохранилось на это прямых указаний, не исключено, что амкарства в Тифлисе существовали и раньше, ещё со времён владычества арабских эмиров – Шуабидов и Джафаридов, ибо уже тогда городская жизнь в Грузии переживала подъём и городской строй в Грузии вполне сформировался. Таким образом, история амкарств в Тифлисе, возможно, насчитывает более тысячи лет.

Главным условием пребывания в амкарстве было подчинение цеховому старейшине – усташу (от персидского *уста* – мастер и тюркского *баш* – голова), которого избирали на общем сходе всех членов гильдии. Для этого они, по обыкновению, собирались на кладбищах, за церковной оградой или в поле. Члены амкарства поначалу разбивались на подгруппы из пяти и более человек и



совещались. Затем единомышленники из разных групп сходились, продолжая совещаться. Так группы, сливаясь, увеличивались, и наконец все приходило к единогласному мнению, после чего каждый из членов амкарства, в том числе прежний устабаш, подходили к новоизбранному и целовали его руку. Однако новоизбранный устабаш старался не допустить к целованию руки самых уважаемых членов гильдии и старцев. На следующий день устабаш принимал поздравления от сотоварищей по цеху и членов других амкарств и устраивал у себя дома щедрый приём.

Устабаш избирался на неопределённый период времени, чтобы в случае надобности его можно было сместить. Чаще всего один и тот же устабаш руководил амкарством долгие годы. Бывало, что устабаш по болезни сам слагал с себя обязанности и новый избирался по рекомендации прежнего. У каждого устабаши было по два помощника – *аксакалы* или *уста* из числа уважаемых и опытных ремесленников, далеко не всегда престарелых. Порядок избрания должностных лиц в амкарстве был зафиксирован в амкарских уставах. Так, например, в уставе авлабарских ювелиров на армянском языке, составленном в начале XIX в., говорится следующее: «*Нет необходимости, чтобы они (избираемые должностные лица в амкарстве) были стариками или ремеслом отличные, или богатыми, а нужно, чтобы они имели христианскую совесть и даровитый ум, по натуре были правдивыми и нежадными... Порядок выборов таков: общее собрание единодушно избирает четырёх управляющих, последние четыре в свою очередь избирают для себя секретаря, служащего и священника*» («Гулиш», 1898, 1, § 1). Избранные лица произносили клятву амкарства. В устав были внесены даже формулы этой клятвы.

В случае болезни устабаши могли на время заменить его. Отставные устабаши часто становились аксакалами и помогали новоизбранному устабаши. Со временем, когда амкарства так расширились, что управлять ими становилось всё труднее, они начали дробиться на более мелкие, со своим устабашем и аксакалами. Так, амкарств каменщиков в городе было пять, плотников – три. Те же амкарства, которые не желали делиться, образовали особые *табуны*, управлявшиеся всё же одним устабашем, но имевшие по аксакалу на каждый *табун*. Так, маркитанты имели восемь табунов и одного аксакала. В больших цехах могло быть по несколько аксакалов, которые вместе составляли совет старейшин, помогавший устабаши в

решении текущих дел, а собрание всех мастеров цеха (которых иногда могло быть несколько сотен человек) созывалось один-два раза в году.

Цеховой устав скрупулёзно регламентировал все стороны жизни людей цеха. Сколько подмастерьев и учеников должен иметь мастер, сколько человек он должен приглашать на пирушку, в чём должна ходить его жена – все эти мелочи мастерской должен был строго соблюдать, если хотел остаться членом цеха. Исключение из амкарства было одним из самых суровых наказаний для ремесленника, потому что не только лишало его права заниматься своим ремеслом и зарабатывать средства к существованию, но и лишало поддержки и заступничества, которые цех оказывал своим членам. Так, если мастер цеха по каким-то причинам впадал в бедность, заболел и не мог больше работать – он мог рассчитывать на материальную поддержку своего цеха. Когда кто-либо из мастеров умирал, оставив вдову с несовершеннолетними детьми, цех брал на себя их содержание. Имущество мастера, необходимое для ремесла, не могло быть конфисковано ни по какому гражданскому суду. Остаться без таких «социальных гарантий», потерять свой статус и место в обществе было очень большим несчастьем для человека того времени.

Каждое амкарство имело особые «секреты мастерства», которые ревностно хранились. За открытие профессиональных секретов постороннему (не ученику или подмастерью) мастер мог быть исключён из цеха или даже изгнан из города. Общая закономерность: чем богаче цех и чем престижнее ремесло – тем скорее цех оказывался закрытым для «чужих».

Амкарства имели довольно большие суммы, хранившиеся в общей кассе взаимопомощи. Это были деньги, вносимые ремесленниками и подмастерьями при вступлении в амкарство. Согласно уставу авлабарских ювелиров, написанному на армянском языке, каждый мастер обязан был ежемесячно вносить в кассу по одному абазу (20 копеек). Самым щедрым и уважаемым считался тот, кто сразу, в начале года, вносил в казну 12 абазов (Месхиа 1959: 350). Касса образовывалась также из различных штрафов, выплачиваемых членами амкарства, взносов учеников и подмастерьев, а также новых членов амкарства, мастеров, получивших благословение и пр. Любой член амкарства, у которого родился сын, особенно первенец, обязан был несколько дней угощать братьев по цеху и внести большой взнос в общую кассу. Большой взнос обязан был внести и новоизбранный устабаш, который, помимо этого, должен был угощать как всех устабашей города, так и избравших его амкаров. Из грамотных и благонадёжных членов амкарства, тоже на неопределённое время, избирался казначей (*хазнадар, диванпет-мдивани*). У него хранился сундучок с общими деньгами, дафтаром (бухгалтерской книгой), уставом и печатью. Так, на печати авлабарских ювелиров была изображена змея с венком над головой, что означало: «скромность венчает всякое дело». Суммы из кассы могли выдаваться только по решению схода и распоряжению устабаша. Любопытный факт – деньги из кассы, по решению схода или совета старейшин, давались под проценты. Так, всё в том же уставе ювелиров было записано: «Когда с помощью Бога и в полном согласии общества сумма общественной кассы увеличивается,

можно будет дать под проценты» Устав ювелиров («Lınlısh», 1898, II, § 17, стат. д.; Месхиа 1959: 384).

При устабаше всегда был *игитбаш* – рассыльный, который, помимо прочего, выполнял полицейские функции, не случайно в некоторых уставах он назывался ясаулом. Ему позволялось носить оружие и применять силу по отношению к членам своего амкарства, а иногда помогать и своим коллегам из других амкарств. На свадьбах амкаров игитбаш стоял позади жениха и невесты с шашкой наголо, на торжественные шествия и церемонии он всегда являлся в полном вооружении и нёс знамя цеха. Во время корпоративных пирушек он должен был призывать к порядку подвыпивших мастеров, а если понадобится, даже прогнать их из-за стола. Особо строгие игитбаши наказывали даже за сквернословие или непочтительное отношение к старшинам. Игитбаш освобождался от всяческих налогов, и, сверх того, каждая лавка платила ему по 1 абазу в месяц, а иногда и больше.

Но главным лицом в амкарстве оставался устабаш – ему принадлежало право судить своих братьев по профессии. Особо строго судили мастеровых, не явившихся на похороны коллеги по цеху, или того, кто просто не помог близким покойного на похоронах. Наказывался тот, кто внутри амкарства сманивал ученика или подмастерья¹ [1], переманивал покупателей, особенно постоянных клиентов, того, кто выдавал чужакам профессиональные секреты, предательски сдавал властям собрата по цеху, клеветал, злословил, покушался на честь и достоинство своего собрата (особенно когда это относилось к семье амкара), жестоко наказывались всевозможные извращенцы и клятвопреступники. За мелкие проступки взыскивался штраф. Всё это было чётко зафиксировано в уставе, нарушать который никто не мог, даже лицо, привлечённое к управлению амкарством. Правда, устабаши не всегда были справедливы, и суд не всегда был правым. Бывали случаи, когда взыскиваемый пытался оспорить мнение устабаши. Для этого он обращался к устабашам других амкарств, коих должно было собратиться не менее двенадцати. После беспристрастного изучения обстоятельств дела выносился «вердикт». Если устабаши находили, что решение принято верно, то провинившегося наказывали вдвойне, если же оказывалось, что прав был последний, то устабаша и принимавших участие в решении лиц подвергали взысканию, а иной раз предлагали амкарству сменить устабаша. Однако опыт показывал, что одержать победу над цеховыми старшинами было крайне сложно, и лишь очень сильным людям удавалось добиться справедливости, в основном же действовала круговая порука.

¹ Переманивали учеников под конец обучения, когда он уже был «рентабельным». Сманивали обещанием высокого статуса, лучшими жилищными условиями, обещаниями выдать дочь замуж и пр.



Тифлис. Лавка сапожника (фото Д. Ермакова)

Амкарства всегда принимали деятельное участие в жизни города, участвуя во всякого рода официальных церемониях и в защите города от внешних врагов. Когда это было необходимо, они в полном составе, со знамёнами своих братств и под звуки зурны выходили по первому призыву властей города.² Папуна Орбелиани повествует о том, что в середине XVIII в., когда городу угрожала опасность со стороны иранских кызылбашей, по просьбе Ираклия «выступили тбилисские мокалаки, три тысячи хороших молодцов, с хорошим оружием... и встали всюду вокруг города и в крепостях... и охраняли днём и ночью в ожидании кызылбашей» (Орбелиани В2: 442, цитируется по: Месхиа 1959: 367).

В мирной жизни они принимали деятельное участие в строительстве церквей, в восстановлении каких-либо зданий общественного назначения и пр. Они также добровольно возлагали на себя заботу о ближних своих, попавших в

² В марте 1827 года, по призыву Нерсеса Аштаракеци и Арутюна Аламдаряна, первые выпускники школы Нерсиян (большинство из которых были подмастерьями амкарств) добровольно записались в ополчение и в составе русской армии приняли самое активное участие в русско-персидской войне 1826–1828 гг. и в русско-турецкой войне 1828–1829 гг. Храбрость армянских ополченцев отмечал А. С. Пушкин в «Путешествии из Петербурга в Арзрум» (Пушкин 1978: 629). А в 1854 году, в турецкую кампанию, их в числе прочих граждан призвали в армию, и они единодушно откликнулись на призыв, явившись в полном вооружении.

беду. Каждый член амкарства знал, что в случае болезни или даже смерти его семью не оставят без внимания сотоварищи по цеху. Даже те из них, кто по возрасту или состоянию здоровья не могли больше работать, не были обделены вниманием коллег. Когда же умирал кто-либо из членов амкарства или кто-нибудь из членов его семьи, никто не выходил на работу, все амкары запирали свои лавки и занимались только похоронами, утешением родственников, служением панихиды и тризны. Расходы также, частично или полностью, амкарства брали на себя.

Однако цеховые мастера заботились не только о членах амкарства. Когда в городе случались эпидемии и жители бежали из города, бросая умирающих больных и покойников, члены некоторых амкарств оставались в городе и хоронили умерших. «Они, – с пафосом пишет Ю. В. Ахвердов,³ – приняв на себя звание мортусов, бесстрашно входили в дома и, вынося трупы на плечах своих, с благочестием предавали их земле, принимая на себя и труды могильщиков. При исполнении этого долга рождалось соперничество между ними, и кожевники, которые приписывают себе первенство в амкарах, оставляли преимущественно за собою право хоронить от чумы умерших» (Ахвердов 1885). Ахвердов, безусловно, героизирует образ амкаров, но в целом он прав; дело в том, что кожевники, сапожники и некоторые другие мастеровые, благодаря тому, что имели дело с кожей и дубильными веществами, приобретали иммунитет от многих заразных болезней, кроме того, они легче переносили трупный запах, потому что по роду занятий были привычны к дурным запахам. Поэтому в Тифлисе долгие годы существовал обычай приглашать на похороны в качестве почётных лиц членов хотя бы одного амкарства, которые почитали за честь не только присутствовать на похоронах, но и принимать активное участие в организации похорон. За это знатные и зажиточные семейства жертвовали в амкарскую кассу на благотворительные цели значительные суммы денег. Приглашённые, в свою очередь, приходили со своими уstabашами, которые подвергали установленному штрафу в пользу амкарства тех, кто не пришёл по неуважительной причине.

Амкарства тратили деньги из кассы не только на похороны, но и на свадебные расходы и приготовление приданого для неимущих, для помощи бедным и сиротам. Каждое из амкарств считало своим долгом кормить тех, кто

³ Ахвердов Юрий Федорович, практикующий врач (в СПб состоял домашним врачом военного министра князя Чернышева), после переезда в Тифлис стал исследователем закавказских обычаев, составил первую грамматику армянского Тифлисского наречия, первым стал собирать и издавать армянские народные песни. Состоя на службе старшим чиновником особых поручений при наместнике Кавказском князе Барятинском, он подготовил данную записку по указанию князя в связи с решением упразднить цех амкаров. Записки весьма интересны: подробно описана история появления этого цеха, внутреннее устройство, подготовка и обучение ремесленников и торговцев, собственно деятельность с указанием объемов, цен, географии распространения товаров и связей в Тифлисе, на Кавказе и Закавказье, порядок разрешения споров, о винной торговле амкаров и др. Записки Ахвердова об амкарах были опубликованы в Тифлисе посмертно и являются важным источником для понимания амкарского сословия на Кавказе.

сидел в тюрьмах. Для арестантов иной раз устраивались целые пиршества с шашлыком и «шилаплави» (жидкое блюдо из риса и баранины). Так же регулярно члены амкарств по разным поводам устраивали пирушки в складчину (как известно, в немецком и английском языках слова *цех* и *гильдия* изначально означали *попойку*, *пирушку*). Почти каждое воскресенье христиане вставали и нарядные, опрятные направлялись в церковь, откуда большинство мужчин прямоком направлялись на ими же организованные «трапезы».

Каждое амкарство имело свои хоругви, знамёна и значки (вымпелы), выносимые в торжественных случаях. На знамени амкарства обычно имелось изображение святого - покровителя данного ремесла. Так, Элиа (Илья пророк) покровительствовал чувячникам, Авраам – мясникам; Ноев ковчег украшал древнее знамя плотников, к которому позднее прикрепили серебряную пластину с изображением голубя (рассказывают, что как-то во время крещения голубь опустился на древко знамени плотников, и это стало добрым знаком, после чего плотники сделали голубя своим символом). На некоторых знамёнах были изображения основных орудий труда данного ремесла. Амкарства имели своих небесных покровителей, которые до того, как стать подвижниками веры, были плотниками или рыбаками. Матфей, к примеру, был левием (сборщиком подати). Поэтому естественно, что ремесленники строили церкви, часовни, посвящённые тому или иному покровителю, а по субботам и воскресеньям собирались в этих церквях и принимали участие в богослужении и во всякого рода ритуалах, которые их сплачивали. Особо почётно было нести знамя и хоругви амкарства, поэтому знаменосец носил специальную сакральную одежду, которую надевал лишь в случае посвящения подмастерьев в мастера, то есть раз в год. «Выносили ремесленники знамёна из головных мастерских по большим праздникам, – пишет И. Гришавили, – а уж самым большим среди них был праздник посвящения в мастера, что в народе называли „пиром амкари“. По весне ровно сорок дней и ночей амкари пировали, и не было на том пиру, да и на всём белом свете, человека счастливей посвящаемого» (Гришавили 1989: 28).

ПОДРУЧНЫЕ И ПОДМАСТЕРЬЯ

Ученику, желавшему овладеть той или иной специальностью, приходилось несладко. Целых пять–десять лет (в зависимости от выбранной специальности) он гнул спину на хозяина, не получая жалованья. Жил на хозяйских харчах, выполнял подсобную работу в мастерской, а также прислуживал в доме у хозяина. Для обозначения ученика использовались армянский термин «ашкерт» или иранский «шагирд», а мастер, учитель «ашкерта», назывался «дастур». Каждый мастер мог обучать учеников в неограниченном количестве, но приём в шагирды должен был быть официально зафиксирован в амкарстве. В уставе авлабарских ювелиров на армянском языке строго оговаривается: *«Когда ученик желает поступить к ювелиру, это должно быть с ведома и под наблюдением четырёх главных управляющих, и без их бумаги он не будет принят. Договор ученика должен*

писать секретарь ювелиров, и никто другой, и сам секретарь должен подписать свидетельство» («Lnicu», 1, § 6; Месхиа, 1959: 360)]. Правда, в отдельных случаях при приёме в ученики достаточно было и устной договорённости, но обязательно в присутствии старшин амкарства, как это было, например, у кузнецов или котельщиков.



Тифлис. Гончарная лавка. (фото Д. Ермакова)

Формально обучение учеников было бесплатным. В «Армянском праве», применявшемся в городской жизни Грузии XVII – XVIII вв. было установлено, что *«по закону не следует обучать юношей за плату»*. Но бесплатное обучение с избытком компенсировалось бесплатным трудом ученика. Произведённая им продукция полностью присваивалась мастером. Правда, в исключительных случаях мастер всё же в виде подарков премировал шагирдов так называемым «шагирданом». И хотя по закону мастер не должен был брать плату за обучение шагирда, в реальной жизни это правило нарушалось. Даже в тех случаях, когда ученик не платил за обучение, он был обязан регулярно оказывать знаки внимания своему учителю в виде подношений (будь то произведённые им товары или деньги, заработанные в период обучения). Для этого учитель или старшины амкарств специально давали ученику возможность подзаработать на стороне. Интересно, что в уставах некоторых амкарств оговаривалось право мастеров на исключительную привилегию – брать с учеников плату. Согласно правилам одного из уложений, мастер должен дать ученику одежду, питьё и еду, но *«если мастер несостоятельный, то отец юноши должен обеспечить сына своего одеждой, питьём и едой, а также мастеру, если может, должен доставлять приношение; если же отец юноши беден, то приношение не нужно доставлять»*. Однако закон вынужден был пойти на частичную уступку, и, *«если кто-нибудь окажется нарушителем этого закона и*

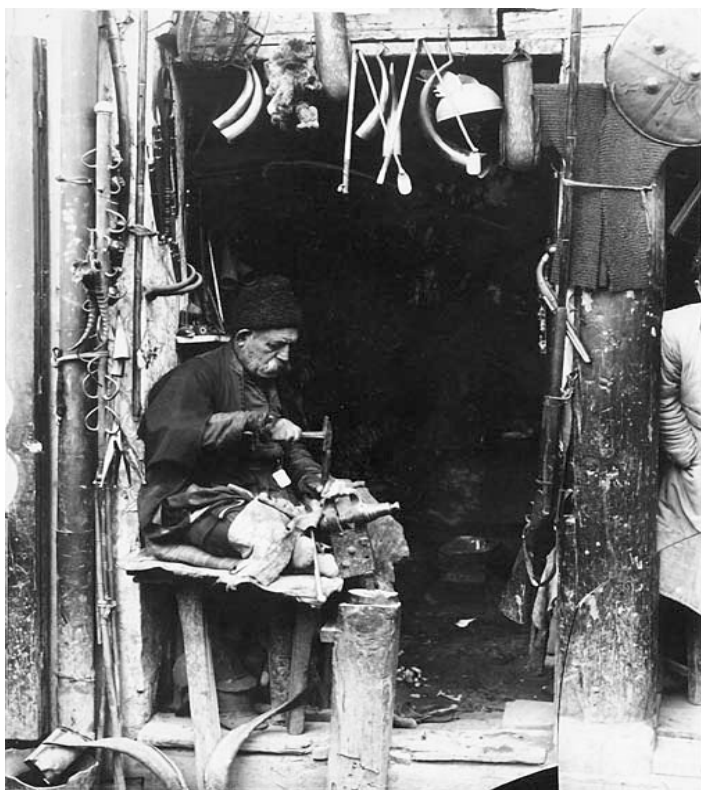
начнёт требовать у ученика плату за учение, то ученик обязан рассчитаться с ним тем, что будет заработано во время ученичества» («Армянское право» 134, 373).

Старшины несли определённую ответственность за судьбу ученика, за его профессиональную подготовку. Без их одобрения мастер не мог выпустить ученика, дать ему звание амкара. *«Как у четырёх управляющих, так и у учеников общества, – пишется в уставе ювелиров, – главное заключается в том, что, пока ученик порядочно не усваивал ремесла, он не должен получить права на трапезу»* («Армянское право» 362). Старосты были ответственны и за то, чтобы мастер в полной мере обучил ученика, не утаивал от него профессиональных секретов и дольше необходимого не задерживал ученика в статусе «ашкерта». В уставе авлабарских ювелиров содержались конкретные указания на этот счёт: *«Высокоцитимые четыре личности обязаны наблюдать за этим делом и проверять мастера ученика и, если увидят, что он (мастер) к делу относится холодно, нужно упрекнуть его и предупредить, а если мастер дерзкий и не будет слушать четырёх и ученика оставит без внимания, четверо обязаны взять этого ученика... от мастера и передать другому мастеру»* («Армянское право» 362). О том же свидетельствует царевич Давид: *«Ученики должны оставаться у ремесленников до совершенного овладения их художеству, однако ж старшины обязаны соблюдать, чтоб под сим предлогом ремесленники не удерживали иногда учеников для своих единственных работ. В таком случае старшины свидетельствуют учеников и штрафуют виноватого»* (Багратиони 1971: II § 1008). Власти могли взыскать и со старшин в случае пренебрежения ими своими обязанностями. По этому же поводу царевич Давид писал: *«Отдаваемых учеников ремесленники должны обучать мастерству своему и показать им искусство своё не скрывая. Старшины смотрят, чтобы цеховые ремесленники с учениками своими поступали умеренно... староста за слабое смотрение заплатит денежный штраф»* (Багратиони 1971: II § 1008, §§ 1004, 1005).

И всё же, несмотря на формальные запреты и ограничения, в реальной жизни ученики, даже на заключительном этапе своего обучения, оставались совершенно бесправными, мастера же, как правило, злоупотребляли своим положением. Более того, опыт показывает, что во время внутрицеховых конфликтов старшины, за исключением некоторых особо вопиющих случаев или если не имели личных счетов с мастерами, как правило, поддерживали амкара, а не шагирди. Весьма распространёнными были случаи, когда, заполучив способного ученика, мастер искусственно тормозил его профессиональный рост, стараясь как можно дольше продержат его у себя, используя в качестве дешёвой рабочей силы. Один из тифлисских старожил рассказывал о том, как его мастер, не желая раскрывать всех секретов портняжного ремесла, в самые ответственные моменты отсылал его из мастерской, чтобы тот не сумел овладеть всеми секретами мастерства. Вернувшись, ученик понимал, что пропустил главное, к примеру, раскрой той или иной детали одежды и пр.

Прекрасным примером эксплуатации учеников служит сохранившийся в некоторых амкарствах обычай. У одного автора первой половины XIX в. имеется

рассказ о том, что мастера сапожных и башмачных амкаров по обычаю, как только в Тифлисе появлялись спелые персики, спешили преподнести эти фрукты своим ученикам в знак того, что уже настало время, чтобы ученики работали и ночью. В ответ на это ученики, как только появлялись первые весенние полевые цветы, спешили показать их своим мастерам в знак того, что ночи уже сокращаются и настало время освободить их (учеников) от ночных работ («Устабаш» 1846: 266). В этом обычае, который свято соблюдали мастер и ученики башмачных и сапожных амкаров, сохранились характерные для взаимоотношений между мастером и учеником моменты: с одной стороны, эксплуатация труда ученика, попытки мастеров удлинить рабочее время шагирдов, а с другой стороны – борьба шагирдов за сокращение рабочего времени и за освобождение от ночной работы.



Тифлис. Мастерская (фото Д. Ермакова)

Мастер мог посылать его для выполнения той или другой работы. В таких случаях он получал зарплату, но труд его оплачивался ниже, чем труд мастера (Бердзенишвили 1955: 194). В обычае у подмастерьев было странствовать по другим городам и учиться ремеслу у тамошних мастеров. Иногда обучение у мастеров в другом городе было обязательным требованием для вступления в цех. Очевидно, это делалось для того, чтобы побольше узнать о секретах и новшествах

ремесленников других городов и стран, таким образом осуществлялся обмен опытом, перетекание идей и навыков.

По истечении определённого срока, когда дастур считал, что ученик достаточно поднаторел в ремесле, при участии старшин – усташа и аксакалов, организовывалось испытание ученика. В уставе авлабарских ювелиров на этот счёт имелось специальное предписание: *«Если какой-нибудь ученик покажет четырёх управляющим достойную восхваления в ремесле работу (только после тщательного выяснения, что эта работа его, не другого), после благословения этого ученика в мастера нужно его ещё вознаградить свидетельством или аттестатом»* («Լուվի», II, § 14). Однако испытание не ограничивалось лишь демонстрацией изготовленной продукции (в Западной Европе выставленную на конкурс за звание мастера продукцию называли «шедевром»).

Испытуемый подвергался и устному тестированию, которое проявлялось в форме перекрёстного опроса, причём не только профессионального характера. Немаловажным считалось знание испытуемым правил и канонов данного амкарства и принципов городского общежития. Особенно пристрастно экзаменовали выходцев из деревень. Сдав трудный экзамен на амкара, сельский паренёк получал статус горожанина и мог считаться истинным тифлисом, а до того это был лишь крестьянский мальчик, живущий в доме у своего мастера. Ашкерт, не интегрировавшийся в городскую жизнь, подобно туманяновскому Гикору, был обречён всю жизнь носить клеймо деревенского простофили и выполнять тяжёлую физическую работу, либо вернуться к себе в деревню.

Успешно прошедший испытание ученик получал своего рода «аттестат зрелости» и посвящался в мастера, после чего ему разрешалось обзавестись собственным домом (или же поначалу, уйдя от мастера, поселиться по найму) и жениться. Для благословения новоиспечённого мастера приглашались лица, наделённые высшим духовным саном. Часто мастеров благословляли в церкви данного квартала или в церкви, посвящённой покровителю данного амкарства, в отдельных случаях в кафедральном соборе. Как уже говорилось, посвящение в мастера-варпеты заканчивалось так называемой трапезой, священным обедом. Согласно уставу авлабарского амкарства ювелиров, трапеза должна была быть обильной: *«Когда ученика благословляют мастером, в тот же день ученик обязан дать трапезу... стоимость трапезы не должна быть недостойной и дешёвой»* («Լուվի», I, § 10). Кроме того, посвящённый ученик должен был внести в кассу или деньги «за благословение», или какой-нибудь «подарок». Точно так же начинающий мастер должен был внести взнос или подарок в общую кассу для того, чтобы получить право открыть новую лавку или духан.

Ученик, сдавший экзамен по специальности, но не прошедший испытания на зрелость или из-за отсутствия средств не организовавший «трапезы», или же не имеющий возможности открыть свою мастерскую, получал разряд подмастерья. Тифлиские подмастерья назывались каргалами, или товарищами мастера. Каргал работал вместе с мастером и получал зарплату или долю от дохода. Ему воспреща-

лось работать в одиночку, создавать семью, принимать участие в «трапезах» и торжественных церемониях. Некоторые каргалы долгие годы, иногда всю жизнь, ходили бобылём, жили в мастерской хозяина или во флигеле его дома, прислуживали членам его семьи. Правда, некоторые исследователи ставят под сомнение существование института подмастерьев. К примеру, Ш. А. Месхиа убеждён, что этот институт не характерен для амкарств городов Грузии (Месхиа 1959: 367-376). Другие же, наоборот, считают, что, пусть в неярко выраженной форме, этот институт тем не менее существовал (Ахвердов 1885: 22, прим. 2).

Характер и результаты этой борьбы в то или иное время определялись общим экономическим положением страны: когда Тбилиси испытывал период экономического подъёма, влияние торгово-ремесленных цеховых организаций и вообще союзов горожан возрастало, тогда они не только успешно решали все свои внутренние дела, но зачастую брали в свои руки и управление городом; в период же упадка экономической жизни города, господствующая феодальная аристократия легко притесняла амкарства и усиливала эксплуатацию горожан.

ВНЕ ЦЕХОВ: ПОДЕНЩИКИ, ЛЮМПЕНЫ, ПОПРОШАЙКИ

Человек – это звучит гордо!

М. Горький

В городе подвизалось небольшое число сезонных рабочих, так называемых мушей, в поисках заработка тянувшихся из деревень в город и ютящихся в жалких лачугах на окраинах или по месту временной работы. Но в средние века их число было незначительным из-за того, что большая часть крестьян оставалась крепкой к земле и не могла надолго покинуть свою общину.

Люмпенов в средневековых городах было тоже намного больше. Сказанное вовсе не относится к маленьким аграрно-ремесленным городкам, где людей без определённого рода занятий практически не было, и текучесть населения была полностью исключена: городская община всячески стремилась избавиться от сомнительных элементов, людей без роду и племени, и при первой же возможности их просто изгоняли. Зато в таких, по средневековым меркам, больших городах, как Константинополь, Париж, Рим и др. положение было совсем иным. С одной стороны здесь был достаточный спрос на неквалифицированную рабочую силу: разнообразных слуг, грузчиков и прочих поденщиков, с другой же, здесь было чем поживиться и пауперам.

Судя по источникам, в раннем средневековье в Тифлисе людей без определённых занятий, вне общины и вне корпорации было немного. Большинство представителей низших слоёв населения были включены в систему сложных иерархических взаимоотношений средневековой городской жизни. И лишь небольшой процент жителей вел асоциальный образ жизни. И все же люмпены в городе были, и со временем их число стало возрастать. Рост нищей братии был во многом обусловлен особым отношением православной церкви к нищенству. Пра-

вославные иерархи издревле культивировали мысль, что нищета — *res divina*, что «богатым дарует Бог серебро нищим ради», и поэтому Господь повелел иметь некоторых нищих, дабы люди не забывали заповеди о нищете. Милостыня считалась самым богоугодным делом. Таким образом, понятие о милостыне оказалось окружено религиозным ореолом. В католической Европе нищенство также находилось под покровительством церкви, и лишь протестанты, верившие в святость труда, относились к неработающим с нескрываемым презрением. Точно так же негативно относились к нищим и трудолюбивые, прижимистые армянские мокалаки, ведь содержание городской нищенской братии стоило им немалых денег.

Взаимоотношения между городскими нищими и тифлисскими мокалаками неплохо иллюстрирует стихотворение «Выбор устабаша» популярного в середине XIX в. русского поэта, страстного поборника православных ценностей Я.П. Полонского:⁴

*Базары спят... Едва взошла
Передрассветная денница. —
И что за шум на той горе!
Тифлисских нищих на заре
Куда плетётся вереница?...
К монастырю бредут босые
В косматых шапках старики,
Сложить на камни гробовые
Свои порожние мешки.
Не за копеечной добычей —
Чтоб завести иной обычай,
К монастырю, на этот раз,
Ватага нищих собралась.
Иная мучит их забота:
Забыв про медные гроши,
Они шумят: «Вай, вай! кого-то
Мы изберём в уста-баши!..»
Прослыть в народе головой
У нищих каждый нищий хочет, —
Бранятся, спорят и шумят...
Один Гитó в дырявой шапке...
Стоит, свой посох упирая...
И, грустно говору внимая,*

⁴ Полонский прожил в Тифлисе пять лет, с 1846 по 1851 гг. служа в канцелярии заместителя М. Воронцова и занимая пост помощника редактора официальной газеты «Кавказ», в 1856 г. объединившейся с газетой «Закавказский вестник». Эта газета была рупором русификаторской политики на Кавказе, официальным сотрудником газеты был В.Л. Величко.

Молчанье мёртвое хранит.
 «Гито́, Гито́! скажи хоть слово...
 И будь над нами уста-баш!..» —
 «Нет, братья! — молвил он сурово: —
 Спасибо вам за выбор ваш.
 Пусть выбор наш решает счастье:
 Я укажу вам дом один,
 Где вечно мрачный, как ненастье,
 Живёт богатый армянин,
 Как мы, такой же бессемейный,
 Похоронив недавно дочь,
 Живёт он жизнью келейной,
 Считая деньги день и ночь.
 Кто, братья, к празднику Христову,
 Во имя Божеских наград,
 Хоть пол-абаза на обнову
 Своих изорванных заплат
 У скряги выплачет, — не даром,
 Как самый счастливый из нас,
 Он будет править всем амкаром,
 И я послушаюся вас!»
 И все в ответ сказали разом:
 «Быть по совету твоему!
 Навёл ты нас на путь, на разум!»
 И каждый взял свою суму...
 Совет Гито́ пропал не даром:
 Богатый армянин живет
 И до сего дня за базаром,
 Гоня нищих от ворот —
 Гито́ улёгся на кладбище...
 И вот, прошло уж много лет
 С тех пор... Вай, вай! у братья нищей
 Уста-баши всё нет как нет!
 (Полонский 1986).

Здесь поэт выразил очень православную точку зрения на нищенство и на нежелание армянских мокалаков жертвовать Христа ради.

Как и везде, в Тифлисе действительно существовал своеобразный нищенский цех, настоящее амкарство со своим уставом и сложной иерархической организацией. Во главе амкарства стоял устабаш (цехмейстер). Чтобы иметь право носить название заправского нищего, нужно было 6 лет состоять учеником, внося ежедневно взнос в общую кассу, и выдержать экзамен в знании молитв, нищенских стихов и песен и особого нищенского языка, похожего на язык «воровской малины».

В сущности, профессиональные нищие делали то же, что и другие средневековые профессионалы: подобно ткачам, оружейникам, жестянщикам, ворам, проституткам и прочим ремесленникам, они организовывались в самоуправляющуюся корпорацию. Помимо уstabаша в амкарстве имелись и ключник-казначей, аксакалы, сотские и десятские, с определёнными правами и обязанностями. Выборы уstabаша и других предводителей нищенской братии происходили на собраниях ватаги, которую созывал уstabаш для решения особенно важных дел, для наказания виновных (исключение из амкарства, штраф, изгнание с паперти и «отрезывание торбы») и пр. Существование уstabашей и аксакальских (старецких) старост было обусловлено стремлением нищих организовать, как для совместного сбора подаяния, так и для взаимопомощи в нелегком деле попрошайничания на территории церквей и ярмарок. Кроме того, между домовитыми и строгими мокалаками, с одной стороны и с пауперами – с другой, существовала традиционная вражда. Мокалаки, издревле считавшие себя хозяевами города, не хотели принимать в свою коммуну чужаков, хлынувшую в Тифлис массу людей без определенного рода занятий и места жительства. Для того, чтобы организованно противостоять давлению тифлисского бюргерства, пауперы создавали свои организации по типу средневековых ремесленных амкарств. Так происходила своеобразная социализация пауперов, их интеграция в городское сообщество. Кроме того важной обязанностью уstabашей и старост было регулирование отношений внутри самой общины нищих. Все городское пространство, особенно центр, было разбито на участки, где каждый нищий знал свою нишу. Необходимо было, чтобы попрошайки, особенно представители одной нищенской «специальности», не «наступали друг другу на пятки» и не устраивали свар. Безусловно, в сообществе попрошаек и других сомнительных элементов была своя «аристократия», занимающая привилегированное положение в иерархии нищенствующей братии. Но, между тем, люмпенская среда имела и свои понятия о справедливости и свой кодекс поведения, которому строго следовали как сами предводители ватаг, так и рядовые члены нищенствующего братства.

Среди тифлисских нищих было немало отпетых пропойц, опустившихся по причине несчастной любви интеллигентов, разорившихся аристократов и прочих неудачников. Однако гораздо чаще на улицах и площадях Тифлиса можно было встретить так называемых попрошаек-промышленников, которых никак нельзя назвать тунеядцами. Это были промышляющие на паперти русских православных храмов «калики переходные» из России, говорящие с ужасным кавказским акцентом, зрячие слепые, хромые, бегающие быстрее борзых, бабы вместо грудных детей таскающие завёрнутые в тряпье поленья, разорившиеся безродные князья и пр. Это была особая порода людей, обычно имеющая отменное здоровье и непреодолимое отвращение к физическому труду, от которого стремится уклониться всеми возможными способами, не брезгуя, при этом самыми грязными методами для добывания средств к существованию. Нередко тифлиским пауперам перепали значительные суммы денег, которые Христа ради жертвовали набожные экзальтированные

дамы, готовящиеся к паломничеству или вознамерившиеся уйти в монастырь богатеи и пр. Однако нищенствующая братия живо проматывала неожиданно свалившееся на нее богатство и вскоре вновь начинала терпеть нужду в самом необходимом.

Пауперам в Тифлисе пришлось бы туго, не будь покровительства православной церкви. «Божьи люди», калики, тесно сотрудничали с монастырской братией. Церковь нередко использовала тифлисских люмпенов для своих целей. По наущению церковных властей пауперы, как из-под земли могли вырасти там, где было «надо», и, прикрываясь крестами и хоругвями, заваривали смуту. По сути, пауперы были своеобразным инструментом для властей и церкви, чтобы приструнить «зарвавшихся» мокалаков, заставить их раскошелиться: потратиться на церковные нужды, пожертвовать церкви приглянувшийся земельный участок или доходный дом. Ведь лучше откупиться, уступив в малом, дабы не иметь убытка в большом. В противном случае было не избежать бесконечных потасовок с нищими, а то и погромов мастерских и духанов. Проблема заключалась в том, что мокалаки, обычно представлявшие страшную силу, способную противостоять нашествию самого опасного внешнего врага, независимо ведущие себя с царями и надменно с тавадами и азнаурами, оказывались абсолютно бессильны против нищенствующей братии. Ведь применить силу к назойливому калику, нанести побои и тем более убить «божьего человека» считалось страшным грехом. Кроме того все страшились проклятия нищих, так как оно, согласно поверью, непременно сбывалось. Конечно, это создавало атмосферу вседозволенности среди тифлисских люмпенов и делало их серьезной угрозой для стабильности и благополучия города. Однако с этой особенностью средневекового менталитета мокалакам приходилось считаться и по возможности приспособливаться к ней.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ахвердов, Ю. Ф., 1885, *Тифлисские амкары, из посмертных записок Юрия Федоровича Ахвердова*, Тифлис.
- Багратиони, Д., 1971, *История Грузии*, Тбилиси.
- Бердзенишвили, Н., 1955, *Материалы по экономической истории Грузии (позднефеодальная эпоха)*, Тбилиси.
- Гришашвили, И. Г., 1989, *Литературная богема старого Тбилиси*, Тбилиси.
- Меликсет-Бек, Л., 1917-1925, *Об источниках древнеармянского права*, Тбилиси: «Известия Кавказского историко-археологического института», т. II.
- Месхиа, Ш. А., 1959, *Города и городской строй феодальной Грузии XVII-XVIII вв.*, Тбилиси.
- Орбелиани, П., 1854, *Сакартвелос цховреба (Жизнь Грузии)*, В книге Д. Чубинашвили «Картлис цховреба» (История Грузии), П, СПб.

- Полонский, Я. П., 1986, *Выбор устабаша* / Стихотворения. Поэмы, Москва: «Правда».
- Пушкин, А. С., 1978, *Путешествии из Петербурга в Арзрум во время похода 1829 года*, т.2, М.
- «Устабаш»: Сб. газ. «Кавказ», 1846.
- «Ոսկերիչների կանոնադրություն», 1898, Թ., «Լուսա», հ. 1.

ДОСУГ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ АРМЯНСКОЙ ОБЩИНЫ ТИФЛИСА В 19в.

Самвел Маркарян

Институт автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона, Ереван

Abstract

The Armenian and Georgian cultural spaces of 19th-century Tbilisi demonstrate obvious diffusion of their various parts. The mutual influence and interpenetration of the two specific and self-sufficient cultures took place in a dynamic and harmonic way. The article analyses some cultural characteristics of the Tbilisi Armenian community of the time, in the light of this organic synthesis. Among the objects of the analysis are the norms and standards of behaviour in public places, issues of leisure, places of public entertainment, the Tbilisi bathes as cultural phenomenon, fortune telling and divination and other elements of the local ethnography.

Основные этнические общины Тбилиси 19 века – армянская и грузинская – обладали удивительной диффузией культурных пластов. Взаимовлияние и взаимопроникновение двух самобытных и в достаточной степени самодостаточных культур происходили довольно динамично и без какого-либо видимого психологического напряжения. Статья анализирует культурные характеристики армянской общины Тбилиси 19 века именно в свете данного органичного синтеза. Объектами анализа являются нормы и стандарты поведения в общественных местах, вопросы досуга, центры общественных развлечений, тбилисские бани как культурный феномен, виды гаданий и предсказаний тбилисских армян и прочие элементы этнографии города.

Keywords

Tbilisi, Armenian Community, Cultural Synthesis, Norms of Behaviour, Leisure
Тбилиси, армянская община, культурный синтез, нормы поведения, досуг

Этнический состав населения Тифлиса (Тбилиси) на протяжении всего 19 века свидетельствует о значительном численном составе армянской национальности среди жителей города. Но при этом следует обратить внимание, на то, что при всем культурном и этническом локальном многообразии в г. Тбилиси основные этнические общины – армянская и грузинская – обладали удивительной **диффузией** культурных пластов. Взаимовлияние и взаимопроникновение, двух самобытных и в достаточной степени самодостаточных культур происходило довольно динамично и, без какого-либо видимого психологического напряжения. Совершенно малоисследованный вопрос – это процесс культурной армяно-грузинской органичной **диффузии** на примере этнопсихологической ситуации и состоянии ментальности в истории г. Тбилиси на богатом фактологическом материале 19в. Важное место в этом процессе, по-видимому, следует, отвести **субординации** армянской и грузинской культуры по отношению друг к другу. **Культурная субординация** предполагала взаимное уважение и изучение. Удовлетворение культурных потребностей в досуге и развлечениях возможно только при условии успешного развития. Поэтому мы видим и в истории Тбилиси в



(фото Д. Ермакова)

19в., как с улучшением и развитием экономики города развиваются старые и добавляются новые виды досуга и развлечений, неизвестных в этом краю раньше. Тифлисская **культурная парадигма** в течении всего 19в., приводит нас к мысли о глубоком усвоении тех традиций, обычаев, праздников, обрядов и развлечений во всех национальных общинах города, которые в городе были известны еще со средних веков. Вероятно, можно говорить об особой **“тбилисской субкультуре”**, сложившейся и успешно функционировавшей в этом городе на протяжении сего 19 века.

Филиация различных культур позволяла впитывать в себя каждой культуре другие влияния в условиях комфортной среды для развития. Вообще во все времена и арабские, и персидские авторы отмечали удивительную духовно-религиозную и ментально-направленную удобную, доброжелательную, комфортную культурную среду этого города **Кинто** (Minorsky 1930:791-194; Полиевктов 1929:2-8; Бадришвили 1934:24-28), способствовавшего новому своеобразному очаговому развитию различных в цивилизационном отношении культур. Сложившийся в Тбилиси комплекс образцов поведения и быта, досуга и развлечений очень трудно определить как принадлежность одной какой-либо национальной общины города именно в силу сильной традиции **филиации**. И именно этим обстоятельством ознаменовано появление и функционирование особой **“тбилисской субкультуры”** в 19 веке. Конфессиональные связи, несмотря на все догматические разногласия и взаимные упреки армянской и грузинской церкви, были достаточно устойчивыми. Во взаимной **ментальности** грузин и армян всегда присутствовало стремление к первенству, к утверждению своего приоритета и удивительно мягкая взаимовосприимчивость, взаимное притяжение. Грузинский язык в Тбилиси быстро становился своим родным и домашним, но и родной армянский не забывался. И это касалось многих других сторон жизни тоже. В формировании **“тбилисской субкультуры”** особенно важную роль сыграли грузинский и армянский элемент, хотя, конечно, мы не отрицаем вклада в этот общий цивилизационный котел и других народов, представители которых проживали в городе: русских, кавказских татар, немцев, поляков, евреев, персов, турок, лезгин, греков, курдов, французов, ассирийцев и многих других.

Досуг – связанные с ним обряды и развлечения

До присоединения к России в 1801г. Тбилиси был типичным азиатским городом, с узкими кривыми улочками, часто теряющимися в подъемах и спусках городского рельефа; маленькими закоулками, оканчивающимися тупиками; с тесной застройкой прилипшими друг к другу домами с плоскими азиатскими крышами,

террасами как-бы располагавшимися и поэтому тбилисцы часто говорили: “*крыша моего соседа – двор моего дома*”.



Тифлис. Веселие на улице (фото Д. Ермакова)

При переходе от одного дома к другому часто пользовались этими дворами как-будто ступеньками поднимавшимися в гору от самой реки Куры – ее берег являлся во все времена самой низшей и вместе с тем начальной точкой отсчета городской территории. Вплоть до появления в Тбилиси графа М.Воронцова, назначенного наместником всего Кавказа в 1845г. (когда русский царь Николай I учредил наместничество) облик жилищ в городе определялся азиатскими домами. Интенсивная застройка города при графе М. Воронцове (1845-1856 гг.) привела и к появлению новых больших дворов, которые тбилисцы стали называть “*европейскими*”, а позже “*итальянскими*”. В “*итальянском дворе*” обычно располагались уже несколько десятков семей и часто разной этнической и конфессиональной принадлежности. Именно в таких двориках проживало большинство населения города и там формировалась “*тбилисская субкультура*” как культурный феномен регионального значения. Особенно следует отметить важность г. Тбилиси в региональном масштабе в культурно-цивилизационном плане. Очень многое из обычаев и традиций, норм поведения и жизненных установок тбилисцев преломляясь в местном восприятии, распространялась в Баку и Ереван, в Батуми и Гянджу, в Кутаиси и Александрополь (ныне Гюмри). Это роль новатора в цивилизационном смысле, вполне традиционная для Тбилиси в последние несколько столетий стала особенно выпуклой и яркой при Российской империи, когда столица Грузинского Картли-Кахетинского царства стала Имперским губернским городом, а позже (с 1845г.) – столицей наместничества

всего Кавказа (Шенгелия 1999:109; Герсамя 1984:34; Квирквелиа 1985:59; Всемирная история, Т.4. 1958:589-591; Анчабадзе, Волкова 1990:16-17). Идеология, “*первого города*” на Кавказе, места, где проживает сам непосредственно наместник Кавказа, как-бы олицетворяющий русского царя, способствовала и восприятию городом европейских влияний в первую очередь, в культурном плане Тбилиси служил своего рода передаточным звеном, *эталон* первой инстанции для всех уголков Кавказа. Показательна эволюция семейного быта в городе на протяжении 19в. По Камеральному описанию 1804г. среди армян-переселенцев наблюдается большое количество мужчин-одиночек. Это объяснимо – в первую очередь в город переселялись мужчины, редко – с женой, что и зафиксировала статистика. Среди армян г. Тбилиси семьи до 5 человек – 69%; семьи от 5 до 10 человек – 26% или четверть всех армянских семей; семьи из 11 и более человек – 4%¹. Нужно отметить, что и малосемейные ячейки имели сложную структуру, в эту структуру часто входили близкие родственники: братья, сестры одного из супругов, племянники или племянницы. И уже по данным Камерального описания 1824г. мы наблюдаем изменения: большие семьи от 5 до 10 человек составляли 48% армянских семей; хотя семьи от 1 до 5 человек составляли не менее 50%, а семьи с количеством более 11 человек – не более 1.5%². А по Камеральному описанию 1848г. фиксируются следующие армянские семьи: от 1 до 5 человек – 53% семей; от 5 до 10 человек – около 44%; более 11 человек – около 2%³. Эти цифры говорят нам о тенденции к сохранению в городе больших армянских семей (от 5 до 10 человек), которая имела значительные демографические и этнополитические последствия. В больших семьях легче сохраняются традиции и обычаи, но и психологическое напряжение в них гораздо выше – семьи были разнопоколенными, в них часто жили дед с бабушкой, отец семейства с женой и детьми, неженатые братья и сестры главы семейства (Анчабадзе, Волкова, 1990:176-177; Дункель-Велинг, 1853:1-3). С восходом солнца многие тбилисцы покидали свои дома и активно включались в бойкую жизнь и суету кипящих разноголосицей улиц Армянского базара, Сионской улицы, Темных рядов (Базар – хана или Татарского базара) и ближайших к ним Караван – сараев. Отметим роль тбилисских *Караван – сараев* – они были не чисто гостиничными заведениями для купеческого сословия, а скорее и торговыми домами и местом где празднующиеся горожане часто узнавали новости о мире, о различных товарах и странах. Уже в 4 часа утра (зимой – в 5 часов) на улицах города раздавались пронзительные голоса мальчишек 10-15 лет, работавших “*зазывалой*” в лавки и мастерские. По всем улицам города в первой половине 19в. можно было услышать песни и стихи, особенно были популярны в армянских кварталах песни ашуга Саят–Нова, убитого захватчиками-персами во время штурма города в 1795г. – последнего в истории разорения города. В конце 19в. не меньшей

¹ ЦГИАГ.Ф.254, Д.185. Подсчеты наши.

² ЦГИАГ.Ф.254, Д.1424.

³ ЦГИАГ.Ф.245, Д.2389.

популярностью в городе пользовался ашуг Иетим Гюрджи, как – бы подхвативший эстафету от Саят-Нова. Грузины его считали своим ашугом, а армяне – своим. Этому способствовало и то, что Иетим Гюрджи как и Саят-Нова, пел свои песни и складывал стихи как на грузинском, так и на армянском языке. Даже закончив рабочий день многие ремесленники и торговцы не спешили домой, предпочитали свое свободное время проводить на открытом воздухе, в общении с друзьями и соседями. Очевидно, для снятия психологического стресса и нервной разгрузки, при условии наличия большого количества большесемейных очагов, горожане оптимизировали свой досуг и отвлечение от каждодневных забот сменой психологических установок в жизни. Улицы города вечером и с наступлением сумерек не пустели на подобие европейских городов с кальвинистской психологией. Английский принцип “*мой дом – моя крепость*” наименее подходил для определения особенностей городской жизни Тбилиси 19в. Скорее наоборот – вечером и до полуночи на улицах Тбилиси можно было стать свидетелем импровизированного концерта то на одной, то на другой улице. Хоры и солисты, поэты и сазандари, тар и саламура, чианури и чонгури, думба и зурна, шарманка и флейта (дудуки) слышались и в грузинских, и в армянских, и в мусульманских кварталов города – практически 8 – 9 месяцев в Тбилиси стоит теплая погода. Улыбка на лицах и приветливость были характерной особенностью жителей города во все времена, но если до 19в. об этом знали и писали персидские и турецкие, армянские и арабские авторы и известия эти были популярны на Ближнем Востоке (в Азии), то теперь об этом же стали писать русские и европейские авторы и нравы жителей Тбилиси стали лучше известны в России и Европе. Поэтому можно сказать, что в 19в. произошло *узнавание* города в Европе, хотя в свою очередь и европейские нравы и обычаи, одежда и транспорт, пища и трактиры становятся популярны в этом общекавказском культурном центре.

Нормы и стандарты поведения в общественных местах

Жители города часто совершенно по – разному вели себя в домашних стенах и в общественных местах – на улицах и площадях, в садах и парках, в духанах и караван – сараях, в банях и церквах. Но при всех случаях мужчина не должен был в общественном месте, в присутствии чужих людей, заговорить с женой, тем более о семейных или других личных делах. Такие запреты (табу) чаще встречались в среде патриархальной, у тех жителей города, которые недавно переселились из сельской местности. Традиции обычно живучи в сельской среде и это наглядно видно на примере переселенцев – армян. В первые 20-30 лет 19в. армянский поток переселенцев шел в город из Эриванской губернии (арм. область *Айрарат, Вайоц-дзор, Сюник*), а также из *Персии*, а после русско – турецкой войны 1827 – 1829гг. мощный поток переселенцев – армян устремился в Тбилиси из *Турции* (области *Вана, Муша, Битлиса, Эрзерума*). Все эти потоки беженцев и переселенцев (последних было больше) еще долгое время жили в городе, но пользовались своими традициями, (*адатами* – нормы обычного права), одеждой пищей и нормами

отношений, доставшимися им от предков. Адаптация этих переселенцев в хозяйственном и бытовом отношении происходила быстрее и органичнее, чем восприятие ими новых форм поведения, норм общественной и личной жизни, семейных отношений. В тбилисских больших семьях существовали среди армян целый ряд запретов (*табу*) вынесенных ими из областей Армении состоявших в то время в Иране и Турции, и еще долго живших уже в городской среде. Так молодая **невестка** долго не могла заговорить со **свекром** или **свекровью** и лишь с рождением ребенка приобретала такое право. В присутствии друзей мужа (или родственников мужского пола) считалось неприличным жене начинать разговор — она могла в нем лишь участвовать, поддерживать, но никак, но инициировать.

В присутствии гостей (особенно мужчин) женщина не могла лежать, даже если плохо себя чувствует или сидеть на тахте или диване более свободно, чем "**полагалось**". Вообще строгости больше касались женщин, чем мужчин и запретов в нормах их поведения было несравненно больше, чем у мужчин. Взамен тбилисские армяне восприняли грузинскую норму поведения мужчин — они очень мало времени проводят дома, практически не занимаются воспитанием и образованием детей, но при этом обязаны зарабатывать деньги, приносить домой продукты, воду; ходить на базар и, по магазинам и выполнять другие хозяйственные нужды. Мужчины много времени кроме работы (или после нее) проводили во встречах с друзьями, знакомыми или родственниками. Такие встречи происходили обычно в тбилисских общественных садах, духанах, трактирах, караван-сараях, а иногда — просто в обычной мастерской любого ремесленника. Как отмечал М. Ольшевский грузины и другие жители города в 40-ые гг. 19в. отличались традиционными для тбилисца качествами: открытостью, живостью, веселостью, хлебосольством, гостеприимством. Мужчины обед даже в кругу семьи обязательно должны были украсить музыкой, пением, танцами, а уж если гости зашли в дом, все это становилось необходимым компонентом (Ольшевский 1894:425-429). Все это по воспоминаниям современников, как видно быстро и очень крепко входит и в семьи армян, недавно переселившихся в город из других областей Армении. В армянских семьях не принято было чужим (даже родственникам) входить в дом, если мужа нет дома. К концу столетия эта норма сама по себе вроде бы отпала, тем не менее кое-где еще встречалась. Женщина редко работала где-либо, а их домашний труд был мало заметен и поэтому кое-кто из современников писал о жительницах города (особенно из ремесленной среды), что они "больше думают о нарядах, развлечениях и праздниках, о встречах с соседками", чем о хозяйственных или продовольственных проблемах (Зубов 1834:68). Вероятно, это весьма поверхностный взгляд на вещи. Ужо во второй половине 19в. мы читаем множество описаний базаров, лавок, караван-сараяв, модных новых европейских магазинов, где покупками занимаются не одни мужчины, а как правило с женами и дочерьми (Бекетов 1885:234; Антадзе 1973:69). Во второй половине 19в. женщины стали гораздо больше времени проводить вне дома, в развлечениях и общественных

местах чаще стали работать на производстве, и в этом тоже проявилось влияние европейских норм.

В 30-ые гг. 19в. в городе появились первые литературные салоны, один из них принадлежал П. Ахвердову. Именно в салоне П. Ахвердова русский писатель А.С. Грибоедов познакомился со своей будущей женой Ниной Чавчавадзе. В этих салонах обсуждали новые литературные произведения, музицировали, готовились к балам и маскарадам, к новогодним елкам, к благотворительным вечерам и концертам. Все эти новые явления стали очень популярны в 60-ые -90-ые гг.19в. благодаря активному участию в них женщин и приобрели ряд характерных черт. Уже в 20-ые -30-ые гг. в состоятельных семьях появились гувернантки, обучавшие французскому и русскому языкам, бальным танцам, этикету, игре на фортепиано. Во второй половине 19в. (в 1876г.) в городе обучались 152 армянина, из них 25 девушек (в гимназиях и женском институте) (Анчабадзе, Волкова, 1990:186), тогда же становится модно и престижно посылать сыновей учиться в университетах Москвы и Санкт-Петербурга, Харькова и Астрахани. Зажиточные армянские семьи соревновались друг с другом в том, сколько детей удастся им обучить, дать высшее образование в России или Европе. В Европе особенно ценилось образование полученное в Германии или Франции, достаточно престижным было образование полученное в Швейцарии или Италии. Очень редкими были случаи получения образования в Австрии или Англии, в Польше или Швейцарии. Образование, полученное в Балканских странах, считалось первичным и его полагалось продолжить в более "*солидных*" вузах (университетах) России или Германии, Франции, Италии.

Центры общественных развлечений-парки, площади, театры, сады, берег реки

На городском плане 1828г. указаны 124 названия улиц, площадей, тупиков и переулков (Ходжабеков 1923:20; Обзорение 1836:143-144). Большая часть из них была сооружена в первой трети 19в. Армянское население преобладало на Авлабаре и в районе Армянского базара, в Чутурети и на Кукиа. Ряд улиц города, носили чисто армянские названия — Венская, Авлабарская, Арцруни, Армянская, Эриванская, Бебутова, Эчмиадзинская и др. Самыми популярными среди горожан (и эта традиция сохранилась и в 20 веке) были Головинский проспект (ныне Руставели) и Михайловская ул. (бывшая немецкая колония Тифлис, а ныне проспект Давида Строителя). На Головинском проспекте в любое время года можно было допоздна видеть празднующихся горожан, любовавшихся витринами и товарами шикарных европейских магазинов, появившихся в городе уже в 40-ые-50-ые гг. 19в. Здесь же был построен дворец российского наместника Кавказа, а в конце 60-х г. (1868) великолепное здание Тбилисской оперы в ложно-мавританском стиле. По всей Михайловской улице было разбито множество фруктовых садов, в которых часто устраивались трактиры и духаны. Шумная и веселая толпа горожан



Тифлис. Уличное представление (фото Д. Ермакова)

в будние дни создавала праздничную атмосферу на этих и других улицах города. По плану 1848г. в городе имелось 53 сада (Георберидзе 1969:19-21). Весной, когда фруктовые деревья цвели, эти сады создавали в городе непередаваемый аромат благоуханий и недаром они являлись излюбленным местом отдыха горожан. Из крупных парков города в течении всего 19в. особую роль в жизни горожан играли три: Ботанический, Александровский и Инженерный. К ним присоединился в 1829г. сад Мушаид, разбитый в конце Михайловской улицы видным шиитским муштаидом Ага-Мир Фетх-Сейдом, переселившимся в Тбилиси из Персии (Ирана) (Хроника 1886: Георгеридзе 1969:51). Пользовался известностью также Зимний сад.

Среди общественных садов, служивших местами увеселений и народных гуляний особой популярностью пользовались Ортачальские и Крцанисские сады, располагавшиеся за пределами города в юго-восточном направлении. Значительная часть этих садов во второй половине 19в. принадлежала армянским промышленникам: Адельханову, Мирзоеву, Коргановым, Бозарджанцам, Манташеву и др.

Во второй половине 19в. большой популярностью для увеселений стали пользоваться Навтлугские сады (ныне район Самгори), которые принадлежали М.Арамянцу и А. Манташеву (Ерициан 1879:19-23; Амирханян 1999:4). Но в связи с расширением города и застройкой новых улиц эти сады к концу, столетия были поглощены городскими кварталами. А в начале 20 века о них уже помнили только единицы среди сторожилов города. В середине 80-х гг. на бывшей Семинарской площади был разбит сквер им. А.С.Пушкина, который посетил Тбилиси в 1829г. Центральная площадь города — Эриванская (ныне Свободы) была так названа в честь освобождения русскими войсками генерала Паскевича в 1827г. г. Еревана — нынешней столицы Армении. Площади Салакбо и Авлабара, и Кабухи тоже имели

большое значение в жизни города. Именно на площадях города жители (как и на базарах) узнавали последние новости из международной и местной жизни и обсуждали их. Часто здесь же заключали и различные торговые сделки (Квирквелия 1990; Зиссерман 1879:79; Желиховская 1885:109).

Берега реки Куры были излюбленным местом развлечений тбилисцев. В летнюю жару многие мужчины купались в реке в специально отведенных местах – **купальнях** (понятия пляжа пока еще не существовало). Во второй половине 19в. городские власти огородили **купальни** и ввели плату за вход на них, поставили кабины для переодевания. На берегах реки, возле купален, в саду Муштаид, Зимнем саду и в других местах во второй половине 19в. стало новой традицией слушать музыку духовых оркестров, часто исполнявших военные марши и вальсы. В парке Муштаид в 80-ые гг. был устроен зал развлечений "Трамвай", где посетители могли прочитать газеты, послушать шутки и анекдоты актеров, полюбоваться на фейерверки (Хроника 1887; Георберидзе 1969:34; Туманов 1896:14-16). К сожалению, заведение сгорело во время пожара 1887г. В субботу и воскресенье, в дни религиозных праздников в летний зной невозможно было оставаться в городе — зажатый в котловине между гор, город всегда был очень живописен, но это месторасположение делало летнюю жару невыносимой и многие жители города выезжали на **тарансах**, **фаэтонах**, **"линейках"**, **каретях** и **дрожках** со своими домочадцами за город, на природу. Как правило, выезжали на весь день в Ортачальские и Крцанисские сады, позже в Навтлугские сады, на остров Мадатова на реке Кура. Там устраивались па коврах застолья с пением и танцам беседами и обсуждениями на всевозможные темы. Тбилисские ремесленники часто с развернутыми знаменами своей корпорации направлялись с музыкой и домочадцами в те же сады для "пикника" на природе.

Новым, европейским развлечением в 40-ые гг. становятся театры. Общественный театр впервые был устроен в здании **караван-сарая Тамамшева** на Эриванской площади уже в 1840, на втором этаже этого внушительного здания в несколько этажей с огромными окнами и внутренними галереями, выходившими во внутренний двор. Через эти галереи можно было попасть в лавки и магазины, которых здесь было более 130 (Чхетия 1958:163; Иоселиани 1866:84; Справочник 1929:24). Владелец **караван-сарая** Тамамшев носил титул **"почетного мокалака"** (**"горожанина"**, **"гражданина города"**), который давался за исключительные заслуги перед городом **городским головой**. В конце 60-х гг. в городе было 17 **караван-сараяв**, из которых 14 принадлежали армянам — Бебутову, Арцруни, Ананянцу, Шихоянцу, Тамамшеву, Халатянцу, Шаджинянцу, Мовсесянцу, Варданянцу, и др (Ерициан 1879:25; Тер-Саркисян: 26). Все караван-сарайи устраивались по одному принципу — прямоугольное здание имело по внутреннему периметру галереи, выходившие вовнутрь помещения. Через галереи можно было попасть в многочисленные лавки и магазины. Здесь же были комнаты для желающих арендовать их. Тбилисские караван-сарайи переживают настоящий кризис с середины столетия, когда появились гостиницы европейского типа. А к концу 19в.

в городе появилось 9 гостиниц первого класса: «Ветцель» по Михайловскому проспекту; «Гранд-отель» - напротив Мадатовского острова; «Европейская» - по Головинскому проспекту; «Кавказ» на Эриванской пл.; «Лондон» по Мадатовкой ул.; «Ориант» по Головинскому проспекту; «Франция» по ул. Штабной; «Палас-отель» — по Головинскому проспекту; «Северные номера» — по Николаевскому переулку (Справочные сведения 1911:868-869; Справочная книга 1913:127). Но, кроме этого, в городе посчитывалось еще 37 гостиниц второго класса и меблированные комнаты (пансионаты), большинство из которых принадлежало армянам.

В городе имелись общественные клубы: дворянский, авлабарский общественный, клуб артистического общества и другие. Всего их было 9 в городе к началу 20 века.

Несколько большее количество музеев видим мы: Кавказский музей (открыт в 1867г.); Публичная библиотека с музеем (1846г.); Кавказский военно-исторический музей (Храм Славы); Центральный педагогический музей; Музей кустарных изделий; церковный музей Духовенства Грузии; Музей сельского хозяйства; Грузинский этнографический музей; Муниципальный музей; Музей шелководческой станции и 4 театра: Артистического общества по Головинскому проспекту; Грузинского дворянства по Дворцовой ул.; Казенный театр по Головинскому проспекту; Народный театр в доме Зубалова на углу Кирочной и Великокняженской улиц (Справочные сведения 1896:872-874). Приведем описание тбилисского Казенного театра Александра Дюма, побывавшего в Тбилиси в 1858-1859гг.: «Зал (театра) — это дворец волшебниц... но без зазрения совести скажу, что зал Тифлисского театра — один из самых прелестных залов, какие я когда-либо видел за мою жизнь [во Франции, Италии, Испании, России и Англии] занавес

Проводы масленицы в Тифлисе. "Всемирная иллюстрация", 1873, №23.



очарователен. Существование подобной труппы в Тифлисе приводит в удивление” (Дюма 1988:167) и восхищаясь декорациями, украшением стен и коридоров работы великого художника 19в. Г.Гагарина он пишет далее: “... тифлисский театр если не лучший, то по крайней мере один из самых лучших театров мира” (Дюма 1988:168). Со второй половины 19в. спектакли тифлисских театров становятся одним из самых любимых типов развлечений горожан: за зиму тбилисцы тратили на посещение театров 25 тысяч рублей серебром или примерно по 400 рублей серебром на один спектакль (О.К. 1847:6). А для нужд театра (декорации, занавеси, ремонт) только в 1847г. наместник Кавказа граф М.Воронцов выделил 2900 рублей серебром— весьма значительная по тем временам сумма.

В 50-ые-60-ые гг. в город стали приезжать цирки, шапито, акробатические группы, восточные гимнасты (пехлеваны), театр собак Паттека (1875г.), иллюзионисты (Анчабадзе, Волкова 1990:219). Гастроли цирковых групп становятся привычными развлечениями горожан. В этом тоже проявлялось европейское влияние на культуру города. Большой популярностью в первой половине 19в. пользовались также спортивные состязания *криви* — кулачные бои, очень часто переходившие в метание камней и выворачивание бульжников из мостовой (Кулачный бой 1846:3). Это развлечение называлось *тамаша* (как и многие другие массовые развлечения) и собирало в субботние и воскресные дни большие скопления зрителей-горожан. Основным местом проведения массовых кулачных боев была ровная площадь за Авлабаром, возле армянского кладбища (Очерки Тифлиса 1853:7; Е.В. 1854:56). Сталкивались в *криви* обычно по *убанам* — кварталам города со своими названиями. Увлекался этим зрелищем и сам наместник Кавказа — в 1851г. на него даже пожаловались царю Николаю I, что, он, мол и сам не прочь полюбоваться на эти “*туземные развлечения*”. Император Николай I отписал М.Воронцову, чтобы развлечение это устраивали только за городом и под надзором полиции (Бекетов 1885:133; Зиссерман 1879; Хроника 1887:17), а наместник был ответственен за то, чтобы не было убитых и искалеченных. Долгое время усилия городских властей по запрещению *криви* не давали положительных результатов, но к концу 19в. это развлечение оказалось забыто и вытеснено самой жизнью. Другие, более современные развлечения оттеснили его на задний план. В городских садах и парках вместо *криви* к концу века часто можно было услышать музыку, потанцевать европейские танцы на специально устроенных площадках (особенно в саду Муштаид и Александровском саду), обсудить последние новости в мире. Часто горожане всей семьей стали выходить в парки и сады и это явилось уже новой формой общения, особенно среди просвещенной публики. Газетные новости часто раньше опубликования их в газетах становились предметом обсуждения именно в городских садах и парках. Во многих из них появились европейские рестораны и кафе, где можно было сравнительно недорого и перекусить. Нравы и нормы поведения заметно меняются к концу 19 века и на смену старым развлечениям приходят новые, ранее неизвестные в город.

Тбилисские духаны как место развлечения мужчин

Мужчины обычно рано уходили на работу, но после окончания рабочего дня, как правило, домой не спешили. Особенно в ремесленной среде. Простой городской люд любил встречаться с друзьями, родственниками, коллегами по ремеслу, после окончания рабочего времени. Самым популярным местом таким встреч были тбилисские *духаны* – заведения вроде *трактиров* или *харчевен*. “Грузину, всегда душно в комнате, он жаждет развлечения”, писал современник (Чхетия 1958:163, Вилемса 1847:16). Здесь мужчины не только общались, слушали песни и стихи *ашугов* (народных поэтов), *сазандаров*, *диплипито*, *дудукистов*, *зурначей*, *шарманщиков*, *флейтистов* и т.д., но и произносили тосты философского или дидактического содержания пили преимущественно сухое вино (кахетинское пользовалось особым успехом) и пиво как домашнего приготовления, так и с пивоваренных заводов, которые в 40-ые гг. основали и развивали в городе немецкие колонисты. В конце 60-х годов 19в. в городе насчитывалось 4 *трактира*, 441 *духан* и 96 *харчевен* (Статистика 1896:216; Хроника 1887). К концу века количество *трактиров* увеличилось до 81 (из них 29 принадлежали армянам), а число *духанов* уменьшилось до 281, *харчевни* сократились до 64 (Вилемса 1847:16). Если в 60-ые гг. около 2/3 *духанов* принадлежали армянам, то к концу века армяне владели уже 40% *духанов* и *харчевен*. В числе хозяев этих типов заведений к концу столетия преобладали уже грузины. *Духан* обычно представлял из себя закопченное заведение из 3 стен-передней стены, как правило, не было и с наступлением темноты зажигали фонари изнутри, а переднюю стену закладывали готовыми толстыми досками во избежание внимания полиции. *Духаны* изошрялись в ярких и экстравагантных вывесках и названиях: «Белый духан» (около десятка *духанов* носили это название); «Голубой Дунай», «Огни Парижа»; «Бульвар Монпарнас»; «У Джаника»; «На набережной Темзы»; «Гамлет»; «Саят-Нова»; «Ханский дворец»; «Жемчужина Рима»; «Венеция»; «Русская тройка»; «Метелица»; «Жемчужина Востока»; «Султанская услада»; «Замок Тамары»; «Коджорские молодцы»; «У Вачика»; «Над Курой»; «Орлиное гнездо» и др⁴. Знаменитый тбилисский художник Нико Пиросмани начинал свое творчество с создания вывесок и украшения внутреннего интерьера *духанов*.

Духаны несли на себе двойную нагрузку – они были и увеселительными заведениями и местом где горожане (как правило, мужчины) перекусывали или устраивали непрерывные пирушки. Царская полиция боролась с тем, чтобы *духаны* работали круглосуточно и требовали после 11ч. вечера их закрывать. Однако на практике *духанщики* взятками откупались от полиции, бесплатно угощали их и давали выпивку, чтобы полицейские убралась восвояси (Бакрадзе 1851:126-127). В самом *духане* работали как правило члены одной семьи — это был один из самых

⁴ Записано по воспоминаниям коренного тбилисца – информатором в этом вопросе являлся 89-летний житель города Тбилиси Арсен Сергеевич Тер-Акопов проживавший в ноябре 2001 по адресу: 380019 г. Тбилиси, Грузия, ул. 9-ти братьев, дом 99 (“А”).

распространенных видов малого семейного бизнеса горожан. К потолку *духана* возле деревянной стойки хозяина были подвешены копченью *тешки* (спинки рыб осетровых) и *балыки, осетрина* и *семга, шаманка* и *лещ*, рядом висели *ветчина* и *копченые куры*, а на полу на полках стояли бутылки и графины, штрофы и бюрдюки (из кожи) полные вина, пива и водки (Бакрадзе 1851:127; Вилемса 1847).

Для постоянных посетителей лестницы вели в подвал – там содержались лучшие марки вина. Духанщик за свой счет кормил и поил несколько музыкантов, которые обычно приходили вечером, к закату солнца и обязаны были играть и петь в *духане* до самого его закрытия. А если посетители засиживались до утра, то и музыканты до утра не могли уйти. До 80-х г. *духаны* изнутри освещались большими свечами, а потом вошли в моду газовые фонари. И только к началу 20 века во многих *духанах* появилось электрическое освещение. Сам духанщик в любое время года стоял у стойки в легкой рубашке, обязательно расстегнутой на груди (предмет особого шика духанщиков) и слегка подвыпивший трезвым ему практически никогда не удавалось быть. Официантами обычно работали жена и дочери духанщика, а на кухне — другие родственники. Нередко посетители приняв определенную порцию спиртного, устраивали драки прямо в *духанах*. Были духанщики, которые в этом случае активно вмешивались в события и вышвыривали на улицу засидевшихся посетителей.

Но основная часть духанщиков в драки не вмешивались, предпочитая после ее окончания предъявить счет за разбитую посуду, столы и стулья обеим сторонам конфликта. Художники, поэты, и музыканты любили тбилисские *духаны* и большая часть их жизни проходила именно здесь. *Духаны* придавали городу очень своеобразный оригинальный колорит.

В меню обычно входили различные виды зелени *цицмати, джанджоли, тархун (эстрагон), зеленый лук, редиска, реан, шпинат, черемша, (и др.), соленый перец и чеснок, отварные и жареные куры, сыр, лобио, (фасоль), рыба свежая и копченая (особенно форель и цоцхали, храмули); жареные баклажаны, купаты (смесь баранины, свинины и говядины с гранатовыми зернами)*. Особой популярностью в грузинских *духанах* (в армянских реже встречалось) пользовались *хинкали* — мясо в тесте, отваренное в кипящей воде; *“острий”* (поджаренная мелкими кусочками в томатном соусе говядина со специями); *“долма”* (мясо с рисом в виноградных или капустных листьях) и обязательно как вершина трапезы подавался *шашлык* (по грузински *мцвади*, по армянски - *хоровац*). Причем, в зависимости от пожеланий посетителей его могли подать и несколько раз за вечер. В приготовлении блюд большую роль играли специи — без *острого перца, и трав, лука* и *подливок практически ни одно блюдо не подавалось*. Немецкие колонисты к середине века приучили горожан к *колбасе* и *ветчине* и уже во второй половине 19в. ни одни *духан* не обходился без этих продуктов.



Тифлис. Веселая попойка в духане (фото Д. Ермакова)

Дружеские компании часто стихийно складывались в *духанах* и *трактирах*. Мужчины пили вино из *кханци* — бычьих рогов и после нескольких тостов обязательно начинали петь. Времяпровождение в *духане* считалось делом чести и почета среди ремесленников и торговцев города, составлявших в течении всего столетия значительную часть населения. Даже сильно подвыпившего мужа жена не имела права из *духана* вывести и увести домой. Это непременно должны были сделать его друзья, с кем он участвовал в застолье. Важное место на пирушке или застолье отводилось *тамаде* — специально избираемому руководителю трапезы, который в четко определенном, почти ритуальном порядке предлагал тосты и следил, чтобы все выпили.

Тамада был обязан знать принятые в городе этические нормы и традиции, учитывать социальный, профессиональный и конфессиональный состав участников застолья. *Тамада* должен был быть эрудированным человеком — он направлял за столом беседы и подбрасывал для дискуссий новые темы, должен был знать поговорки и пословицы, притчи и басни, рассказы из Моллы Насреддина и сказок «Тысячи и одной ночи», стихи Шоты Руставели и ашуга Саят-Нова, Николоза Бараташвили или Иетима Гюрджи. Ценились к месту сказанные слова, каламбуры, поговорки. Шутки *тамады* могли касаться любой темы и носить безобидный характер. Порядок произнесения *тостов*, их очередность находились под строгим контролем *тамады*. *Тамада* мог прервать свой гост на полуслове и тут же передать любому из присутствующих право продолжить его (Анчабадзе, Волкова 1990: 151-152). Отказаться было невозможно — ритуальное слово «*алаверди*» отвергало всякую возможность этого.

Вилки и ложки в *духане* до 50-х гг. не подавали, но уже в середине века эти принадлежности появились во всех *духанах* и *трактирах*. Подвыпившие участники застолья на десерт, когда подавались фрукты и печенье могли устроить искусные танцы прямо на столах, лавируя между тарелками.

В отличие от многочисленных ресторанов, появившихся во второй половине 19в., *духаны* сохраняли свой традиционный ассортимент и внутренний интерьер и популярность их была большой. В армянской ремесленной среде именно *духаны* являлись основным местом встреч и трапезы. Причем, ни в ассортименте меню, ни во внутреннем оформлении, ни в музыке и повелении *тамады* среди грузин и армян в это время заметных различий не было. *Духаны* — специфическое явление (элемент) “*тбилисской субкультуры*”.

Знаменитые тбилисские серные бани

“Город Тбилиси начался с серных горячих (термальных) источников и гордится своими источниками сегодня” — можно часто услышать эту фразу. Если бы царь Вахтанг Горгасал в 5 веке во время охоты не обнаружил бы горячие серные источники – не быть бы сегодня г. Тбилиси. В районе площади Майдана, по ул. Гришашвили было множество горячих источников серной воды. На базе этих источников и функционировали *тбилисские бани*. В конце 19 - начале 20 века многие горожане стали пользоваться ванными, а многие серные источники из-за бесконтрольного обращения с ними стали иссякать. Сегодня в городе функционируют только 2-3 из знаменитых тбилисских бань. А в середине 19в. их было около 15, к концу века добавились европейские, русские бани и количество бань возросло — их было уже более 25 (О тифлисских банях 1868: 243). Но самым знаменитыми считались во второй половине 19в. *Орбелиановская* (или “голубая” князей — братьев Орбелиани); *Гогилейская* князей Бебутовых; *Мирзоевская* в район Майдана; *Ираклиевская* в районе Майдана; Баня братьев князей *Сумбатовых* (у них было во владении две бани — в районе Майдана и Воронцовской площади); князей *Аргутинских* и князей *Херхеулидзе* (в совместном владении); *Саркисовская* баня на 11 участке; баня *Абрамишвили* на Верийском спуске; *Цовяковские* бани (на Воронцовской площади и по Казначейской улице) (О тифлисских банях 1868:241-243; Гватуа 1966: 27-29). Владельцы бань аристократических родов (князья) сами не занимались ими, а сдавали в аренду купцам и предпринимателям. Поэтому среди владельцев и арендаторов бань армяне составляли основную часть. Арабские писатели 10-11 веков относили тбилисские бани к одному из великих «чудес света». “От роду не встречал я ни в России, ни в Турции ничего роскошнее тифлиссских бань” – писал великий русский поэт А.С.Пушкин, посетивший тбилисские бани во время своего путешествия в Эрзрум в 1829г. (Пушкин, 1989:662-665). А великий французский писатель Александр Дюма, посетивший тбилисские бани в 1859г. пришел от них в восторг и вопрошает: «Почему Париж, этот город чувственных наслаждений, не имеет подобных бань? Почему ни один делец не выпишет хотя бы двух банщиков из Тифлиса?» (Дюма, 1988:178-180). Что же так восхищало в

тбилисских банях великих литераторов 19 века и многочисленных гостей города? Попытаемся разобраться в этом вопросе. Но сначала тут необходимо сделать уточнение — посещение бани для горожан издревле носило почти ритуальный характер и было одним из важнейших развлечений и в 19 и в первой половине 20 века. Особенно для женской половины города. Ведь именно в банях происходили **“смотрины невест”** тбилисскими **мачанкали**. Бани служили для горожан «и церковью, и клубом и местом развлечения». Часто бани были открыты круглосуточно и для многих крестьян, приехавших в город на день-два для продажи продуктов, они служили даже постоянным двором, местом ночлега (О тифлисских банях, 1868:244). Внешне бани не похожи (кроме оригинальной сугубо «восточной» архитектуры Орбелиановкой с двумя башнями наподобие минаретов по краям), их архитектурное оформление снаружи невыразительно. Это как правило каменные здания в один этаж с кессонами под потолком в сталактитовом стиле купольного построения. Посредине купола имелось отверстие для освещения внутреннего помещения. Все бани имели по две комнаты: предбанник, где раздевались посетители и саму ванную комнату, с каменными бассейнами, куда непрерывно поступала горячая вода. Бедные горожане пользовались общими банями, а солидные и состоятельные заказывали отдельные номера с **терщиками**, (**“кисачи”** по-армянски) и застольем. Грузины называли терщиков **джамадарами**. Работа **терщиков** — это фактически лечебный массаж. Первый этап этой процедуры напоминал лечебную физкультуру — массаж рук, ног, мышц, суставов, их вытягивание, разминание и растирание. При этом терщик вскакивал на спину клиента, топтал ее ногами, потом хлопал ладонью по спине, пояснице, по бокам, по груди и ногам. Второй и последний этап можно назвать **“мыльным”** - небольшой полотняный мешок с мыльной пеной обливает жидким мыльным раствором всего клиента. Мужчины в бане обнажались совершенно, но при этом считалось неприличным в процессе мытья расхаживать по бане голым — каждый мужчина обвязывался на поясе полотенцем и в таком виде участвовал в процессе мытья. И А.Дюма, и А.С.Пушкин с симпатией и большим теплом пишут об эффекте горячего жидкого мыла. Женщины ходили в баню, как правило, по вторникам. Один день в неделю обычно бани не работали, а остальные 5 дней принадлежали мужчинам. Женщины в бане проводили весь день, часто тут же устраивались чаепития. Здесь же обсуждали последние городские новости, сплетничали и пели. **Мачанкали** общались с невестами и их мамами, а все остальные женщины демонстрировали свои наряды и белье. В помещении где раздевались, раскладывали ковер и на нем выставлялись помада и пудра, духи и белила, хна и румяна и, конечно же, предмет особой гордости — **ювелирные украшения**. Особенно в первую очередь выставлялись новые, недавно приобретенные украшения. Пока женщины мылись, их одежду и украшения охраняла специально нанятая женщина, а у богатых — служанка. В завершение посещения бани устраивалась обильная трапеза с чаепитием, печеным, фруктами, вареньями и т.д.

Мужчины в банях переходя к застолью и трапезе обычно заранее заказывали вино и закуски, еду. К этому моменту (обычно ближе к вечеру) в бани любили захаживать тбилисские *карачохели* — рыцари без страха и упрека, прекрасно знавшие тбилисские нравы и порядок произнесения тостов. Поэтому за любым застольем *карачохели* часто становились *тамадой* и могли так вести стол, что никто не уставал и не напивался, а у всех участников застолья было просто хорошее настроение. *Карачохели* презирали банкиров, буржуа и предпринимателей, их стремление к накопительству осмеивали в своих стихах и песнях, а славили тех, кто рыцарь, гол и бос, но с большим достоинством и смелостью, бесстрашием и любовью дорожит, городом своим и землей (родиной) гордится. Для *карачохели* не существовало авторитетов он мог одинаково насмешливо и многозначительно поговорить и с простым людом и с аристократом — князем.

Карачохели были и грузины, и армяне, но больше все-же грузины. Александр Дюма вспоминает, что часто к концу посещения бани подавали трубки с табаком, кальян, чубух и многие посетители принимали это за неизбежную и обязательную процедуру, завершавшую мытье в бане (Дюма 1988:182). В 20 веке была построена бальнеологическая лечебница и, к сожалению, многие тбилисские серные бани в настоящее время перестали функционировать, тем не менее, за последние годы несколько бань в городе удалось вновь открыть.

Виды гаданий и предсказаний тбилисских армян

Среди армянских женщин с древних пор были очень распространены различные типы гаданий и предсказаний. Тбилисские армянки 19 века развлекались гаданиями на будущее (*вичаки*), на удачу, на возвращение из дальних краев родственников, мужа, детей. Человека от самого рождения часто сопровождал определенный цикл “*сглаза*”, “*снятие порчи*”, “*джадо*” “*приворот любимого мужчины*” и т.д.; младенцу уже через несколько недель после рождения армяне обязательно одевали на руку синий камешек на веревочке для отпугивания дурного “*сглаза*”. И часто армянские женщины сразу после рождения ребенка голову и тело младенца посыпали солью, что должно было служить *оберегом* (охраной от болезней) для младенца, т.е. это был своего рода *амулет*. Профессия *гадалки* была очень редкой, но не самой дешевой. *Гадалки* хорошо зарабатывали и обычно назначали определенный день гадания, а не сразу гадали посетителям. Для гадания часто нужны были предметы одежды или личные вещи того, на кого вы гадаете. Часто женщины обращались к *гадалкам*, если муж оправлялся далеко, с товарами на продажу или призван в армию, на войну или собирается заняться *предпринимательством* (бизнесом). Также в значении *амулета* использовались *джадо* — зашитые в небольшие кожаные мешочки предметы того человека, к которому вы вызываете *джадо* нужно было вручить *гадалке* или предсказательнице (“*китхави*”), она проводила соответствующие ритуалы, обкуривала их благовониями и “*очистив от порчи и дурного глаза*” возвращала клиенткам с заверениями, что теперь все будет в полном порядке. Среди женщин Тбилиси считалось, что если сильная

духом **китхави** наложит **джадо**, оно обязательно исполниться, обязательно защитит и предохранит любимого человека, особенно если он далеко от дома. Какого-то писанного свода правил для **китхави** не существовало, но если они использовали свой талант и знания для **“неправедного”** дела, против известной личности или с целью разбить семью, то это вызывало всеобщее осуждение – нравственные нормы тбилисцев не могли допустить такое. Среди армянок были популярны различные **“привороту” (обереги** – любимого мужчины от случайных женщин, брата или сына от случайной связи, а мужчины [что встречалось гораздо реже] могли обратиться к помощи **гадалки или китхави** для **“приворота любимой женщины”** чтобы с помощью потусторонних сил предмет вожделения полюбил бы только его и больше ни о ком не думал бы. Обычным явлением в среде простых людей было **“гадание на удачу”**, когда купец (торговец) отправлялся в далекую Россию, на ярмарку или в более знакомые, близкие края – в Турцию или Иран, куда более опасные для торговца области, ввиду нестабильности политической ситуации в этих странах. Считалось обязательным ритуалом **“гаданием на дорогу”**, если вас ждало далекое путешествие. Все эти типы **гаданий**, как представляются, являлись отражением древних языческих обрядов, особенно в армянской среде и часто ничего общего не имели с христианством. **Бесплодие** женщины считалось величайшим горем и молодые женщины, страдавшие этим недугом, всячески пытались от него избавиться. В городе было два места, где можно было с помощью определенных ритуальных церемоний **“избавиться от бесплодия”**. На Авлабаре в День святой Додо (вторник пасхальной недели) можно было по узкой тропинке пройти к скалам, нависающим над рекой Курой (О.К. 1847). В этот день вереница женщин шла по опасной тропинке к пещере Св. Додо — кроме бесплодия, обращение к Св. Додо, как считалось, могло помочь родным или близким находившимся в плену у чеченских горцев, тем, кто оказался в тюрьме или больнице. Каждая женщина приносила с собой кусок сахара и кинув его перед пещерой, она ожидала пока юркая ящерица подберет этот сахар. Если при этом ящерица смотрела прямо в глаза женщине, стоявшей на коленях, это было признаком того, что ее просьба скоро будет выполнена – **бесплодие** уйдет, **пленные** освободятся, а **больные** вылечатся и все вернуться домой. Самым сильным средством избавления от бесплодия считалось обращение к помощи Св. Давида. В день праздника Мтацминда женщины на босу ногу должны были подняться к целебному источнику у храма Св. Давида на горе Мтацминда. Нужно было подняться в гору на 200-300м над уровнем реки Куры. Девушки и женщины пили воду из священного источника и прикладывали камешки к стене церкви. Если камешек прилипал к стене или в ответ с горы сыпались горстью другие камешки, то это считалось хорошим предзнаменованием для исполнения желаний.

Девушки, желаний иметь длинные волосы в день 7 мая собирались в условленном месте, пели, молились, танцевали и просили Бога послать в этот день дождь на землю. Если дождь и в самом деле пошел бы, полагалось распушить

волосы и прыгать на одной ноге под дождем — считалось, что уж теперь-то волосы непременно отрастут (Очерки Тифлиса 1853:8).

Девушки, желающие выйти замуж и заранее увидеть лицо своего будущего избранника, гадали на *День Сурб-Саркиса*. Этот праздник отмечался в начале февраля. Девушки в этот день не пили воду и должны были поесть подсоленных лепешек. А с наступлением темноты – зажечь свечи, положить под подушку зеркало и ждать появления на нем мужского лица. Это и будет ваш избранник. Иногда и юноши гадали на день Сурб-Саркиса (Кишмишев 1894:5-6). Не менее популярны были гадания *“вичачи”* — “будущего”. Обычно они проводились в ночь на 1-ое мая, когда девушки собирались у одной из подруг. Иногда собирались на Ходжеванском кладбище или у церкви Св. Эчмиадзина на Авлабаре. Одной из девушек заранее предстояло набрать воду из 7 разных источников (сделать это надо было ночью) и ни с кем при этом не заговаривать. Затем перед 1-ым мая вода сливается в один сосуд и на ночь оставляется под открытым небом. Сосуд украшается цветами. Каждая из присутствующих загадывает желание и бросает в сосуд какой-либо предмет – кольцо, серьгу, браслет, ключ и т.д. Потом все поют песни и слушают их расшифровку от специально приглашенной пожилой предсказательницы судьбы. Для извлечения предметов из сосуда приглашали специально девочку 13-12 лет, которая была первенцем у своих родителей. Она и доставала из сосуда очередной предмет, а женщина – предсказательница пела древние персидские стихи из Саади, Рудаки, Низами и тут же поясняла их смысл переводом на армянский язык – очередной стих произносился с изъятием из сосуда новой вещицы. Хозяйка вещи слушала как оракула предсказание женщины о своем будущем. Стихи поются до тех пор, пока все вещи не будут извлечены из сосуда. Вичачских стихов было великое множество, все они очень разнообразны, подобраны из восточной поэзии преимущественно персидские, иногда и турецкие или арабские. Надо сказать, что эти народные приметы, предсказания, гадания и привороты были распространены в различных армянских областях на территории Турции и Ирана, откуда в основном переселялось в Тбилиси в 19в. армянское население. *Гадания* на кладбище, на *судьбу вдали от дома*, предсказания на дорогу известны из средневекового армянского литературного фольклора в областях (гаварах) Ширака, Лори, Айрарата, Тарона и Муша.

В гаварах Васпуракана и Сюника еще несколько столетий назад гадали *“на дорогу”*, *“ни удачу”*, *“на везение”*, *“на приворот любимого мужчины”*. Таким образом мы видим, что армяне-переселенцы в Тбилиси еще в течении долгого времени сохраняли в городе свои патриархальные, иногда уже ставшие архаичными обряды, поверья, нормы бытовой жизни и поведения с другими индивидами. Специфические развлечения тбилисских армян - *гадания, предсказания, джадо, сглаз, приворот, снятие порчи* и другие – можно определить как национально-патриархальные пережитки дохристианской эпохи. Церковь их не приветствовала, но и не боролась против них, понимая, что многое из этого является народными развлечениями и в общем безвредно. Они сохранялись в сельской среде и жили

среди тбилисских армян 19 века благодаря переселенцам из разных областей Армении. В первой половине 20 века большинство этих гаданий и предсказаний отмирает.

Поучительность проведения досуга в тбилисской городской среде.

В течении всего 19 века мы видим стройную динамику в развитии *“тбилисской субкультуры”*. Сложные и органично происходившие этнические процессы, наличие устоявшихся традиций и обычаев, *адатов* – норм обычного права и вполне ощутимое европейское влияние, усилившееся к середине и второй половине 19 века, которое было обусловлено упрочнением России на всем пространстве Trans'caucas'aa (Закавказья), приводит в практике городской жизни г. Тбилиси к возникновению новых, более современных традиций и обычаев, норм досуга и проведения свободного времени горожан. В связи с этим отмирают естественным путем, без директивного или тоталитарного давления со стороны государства архаичные формы досуга, обычаи и традиции, обряды и нормы, идущие еще с языческих времен. Армяне Тбилиси испытывают сильное влияние и многие грузинские традиции, обычаи, порядки, нормы бытовой и семейной жизни становятся и армянскими тоже. Полиэтничность населения города в течении всего 19в. способствовала выработке особой, отличной от других культуры, в формировании которой принимали участие кроме армян и грузин, и русские, и немцы, и “кавказские татары”, и персы и французы, и поляки, и курды, и езиды, и ассирийцы, и итальянцы - элементы всех этих культур отдельными ручейками стекались в один большой резервуар под названием *“Тбилисская субкультура”*. При этом ни разу за весь 19 век не зафиксировано конфликтов на почве конфессиональной или этнической принадлежности, социальный статус каждой группы населения был продиктован ее культурным влиянием на общие процессы жизни. Моноэтническим Тбилиси в 19 веке не был и вряд ли может существовать в условиях национального государства Республики Грузия как моноэтнический организм *“тбилисская субкультура”*. Она обречена на поглощение и растворение в национальном государстве. Однако феномен *“тбилисской субкультуре”* не вписывается в эти логические и ясные построения – она продолжает сохраняться и в современных условиях. Возможно, корни этого феномена следует искать в особой культурно-духовной комфортабельности этого города и в особом *“тбилисском менталитете”*. В этом городе сильна традиция и сознание *“первого”* на Кавказе, как у Парижа в Европе. Однако происходящие сегодня сложные процессы национально-культурной идентификации и самореализации ведут не просто к соперничеству со стороны Еревана или Баку, но и создают в этих национальных центрах самодостаточную ситуацию в развитии. Тбилиси превращается в *“один из многих”* и не во всем *“первый”* на Кавказе.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Амирханян, В., «Манташянцами рождаются и не только в бизнесе», *Республика Армения*, Ереван, 4 марта, 1999.
- Антадзе, К. *Население Грузии в XIXв.*, Тбилиси, 1973 (на груз. яз.).
- Анчабадзе, Ю.Д., Волкова Н.Г., *Старый Тбилиси. Город и горожане в XIXв.*, Москва, 1990.
- Бакрадзе, Дм., «Духан и пурне», *Кавказ*, № 19-20, 1851.
- Бадришвили, Н.М., *Тифлис. Книга 1 (от основания города до XIXв.)*, Тифлис, 1934.
- Бекетов, А., «Воспоминания о Тифлисе и его окрестностях», *ЗИКРГО (Записки Императорского Кавказ. отдел. Российского географического общества)*, СПб., №5, 1885.
- Вилемса, Е., «Грузинские очерки и типы», *Кавказ*, №16., 1847.
- Всемирная история в 10 томах, Т.4. Москва, 1958.
- Гвагуа, Н.А., «Бани старого Тбилиси», *Сборник трудов историко-этнографического музея Тбилиси*, Тбилиси 1960 (на груз. яз.).
- Георберидзе, Д.И., *Сады и парки Грузии*, М., 1969.
- Герсамия, Т., *Старый Тбилиси*, Тбилиси 1984.
- Дункель-Велинг, Н.Л., «Письма к Петербургскому знакомому», *Кавказ*, №34, 1853.
- Дюма, А., *Кавказ*, Перевод с франц. яз., ред. проф. Т.П.Буачидзе, Тбилиси, 1988.
- Е.В. [ердеревский], «О народных праздниках и праздничных обыкновениях населения за Кавказом и преимущественно в городе Тифлисе», *КК (Кавказский календарь)* 1855г., Тифлис, 1854г.
- Ерициан, А., «Тифлисские армяне и их статистика», *Горц*, №10, 1879 (на армянск. яз.).
- Зиссерман, А.Л., «Хроника», *Кавказ*, №3, 1887.
- , *Двадцать пять лет на Кавказе (1842-1867)*, ч.1. СПб., 1879.
- Зубов, М.А., *Шесть писем о Грузии и Кавказе*, М., 1834.
- Иоселиани, П., *Описание древностей г. Тифлиса*, Тифлис, 1866.
- Квирквелиа, Т., *Старый Тбилиси*, Тбилиси, 1985.
- , «Главные площади старого Тбилиси», *Вечерний Тбилиси*, 15.01.1990.
- Желиховская, В., *Кавказ и Закавказье*, СПб., 1885.
- Кишмишев, С., «Тифлис 40гг», *Кавказ*, №60., №64, 1894.
- «Кулачный бой в Тифлисе», *Кавказ*, 1846. № 1.
- Обозрение Российских владений за Кавказом. Т. 1, СПб., 1836.
- Ольшевский, М.Я., «Кавказ с 1841 по 1866г», *Русская старина*, т.82, 1894.
- О.К. (инициалы), «Общественные увеселения», *Кавказ*, № 2, 1847.
- «О тифлисских банях», *Кавказ*, №141, 1868.
- «Очерки Тифлиса», *Русский художественный листок*, СПб., № 5, 1853.
- Полиевктов, М., Натадзе, Г., *Старый Тбилиси и его окрестности*, Тифлис, 1929.
- Пушкин, А.С., *Путешествие в Арзрум. Избранные Сочинения*, т.1., Москва, 1989.

- «Справочные сведения по г. Тифлису», *КК (Кавказский календарь)* 1911. Тифлис, 1911.
- Справочная книга по городу Тифлису. 1913*, Тифлис, 1913.
- «Справочные сведения по г. Тифлису», *КК (Кавказский календарь)*, 1895. Тифлис, 1896.
- «Статистика», *Кавказ*, №88, 1896.
- Тер-Саркисян, А., «Памяти Ал. Манташева», *Республика Армения*, Ереван, 21 марта 1997.
- Тифлис. Справочник для экскурсантов*. Тифлис, 1929.
- Туманов, Г., «Тифлис и его окрестности», *Дополнение к газете "Кавказ*, №2, 1896.
- Ходжабеков, В., «Зарисовки старого Тифлиса», *Пламя*, Тифлис, №2 1923.
- «Хроника», *Новое обозрение*, Тифлис, №792, 1886.
- «Хроника», *Кавказ*, Тифлис, №157, 1887.
- Центральный Государственный Исторический Архив Грузии. Департамент общих дел наместника Кавказа. Фонд 245, Оп. 1, Дело 2389. Листы 4-128 (Тбилиси), подсчеты наши.
- Центральный Государственный Исторический Архив Грузии. Тбилисская Казенная палата. Фонд 254, Оп. 1, Дело 185 (Тбилиси). Подсчеты по архивным документам наши.
- Центральный Государственный Исторический Архив Грузии. Тбилисская Казенная палата. Фонд 254, Оп.1, Дело 1424 (Тбилиси). Подсчеты наши.
- Чхетиа, Ш., «Армяне в Тбилиси в шестидесятых годах XIX века», ИФЖ, Ереван, №3, 1958.
- Шенгелия, З., *Демографическая ситуация в Тбилиси в XIX-XXвв.*, Тбилиси, 1999 (на груз. яз.)
- Minorsky, V., "Tbilisi", *EI (Encyclopedia de l'Islam)*, Paris, 1930, pp. 791-800.

ТИФЛИССКИЕ БАНИ

Гаяне Маргарян

Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

*Отроду не встречал я ни в России,
ни в Турции ничего роскошнее Тифлисских бань...¹*

А. С. Пушкин

Abstract

The article attempts to address one of the manifestations of the history of urban everyday life – the Tiflis baths – in terms of hierarchy of symbols and signs pointing to certain social structures. Their understanding presupposes deciphering of signs and connotations shaping everyday human practices. Apart from clustering of the collected facts, the essay aims at their interpretation.

В статье делается попытка рассмотреть одно из проявлений истории городской повседневности – тифлиссские бани с точки зрения иерархии символов и знаков, указывающих на определенные общественные структуры. Их понимание требует расшифровки знаков и коннотаций, составляющих повседневные людские практики. Целью нашего эссе было не просто собирание и кластеризация фактов, но и попытка их интерпретации.

Keywords

Tbilisi, Everyday Urban Life, Tiflis Baths, Urban Things

Тбилиси, городская повседневность, тифлиссские бани, *вещи градские*

В современных гуманитарных исследованиях особую актуальность приобрели междисциплинарные исследования. Более того, на стыках традиционных научных дисциплин стали появляться новые направления. Одним из таких направлений стала история повседневности, которая находится на пересечении истории и культурологии. Это направление сформировалось во второй половине XX века в процессе формирования так называемой микроистории.

Как известно, объектом изучения микроистории или истории повседневности является, прежде всего, исследование «малых жизненных миров» и повседневной жизни рядовых людей разных эпох, их труда и отдыха, посиделок, факторов, определяющих сознание, нормы поведения, а так же социально-политические предпочтения населения той или иной страны в определенные исторические периоды. По сути, история повседневности – это история тех «молчаливых» персонажей, благодаря которым складывается малая история, без государственной политики, глобальных общественных и экономических структур и процессов.

¹ Эта фраза выбита на мемориальной доске, украшающей стену и сегодня всё такой же знаменитой «Чрели абано» (См.: Кананова 2008).

В данной статье мы рассматриваем одно из проявлений истории городской повседневности – бани. Рассматриваем с точки зрения иерархии символов и знаков, указывающих на определенные общественные структуры. Чтобы приблизиться к пониманию этих структур, необходимо расшифровывать эти знаки и коннотации, составляющие повседневные, типизированные людские практики. Интерпретация, а не просто собирание и кластеризация фактов и событий, есть цель нашего эссе.

Одной из основных (можно сказать, хрестоматийных) достопримечательных особенностей старого Тифлиса были бани. К сожалению, не все они сохранились до наших дней, многие из них были снесены или реконструированы. Серные минеральные бани в Тифлисе существовали с незапамятных времён и были собственностью членов грузинской царской фамилии, князей, а позднее – крупных предпринимателей и купцов. Некоторые из них были названы именами своих владельцев и, хотя в советские времена вместо старых названий они получили порядковые номера или были переименованы, старые тбилисцы называют их прежними названиями. Самые знаменитые, так называемые большие бани располагались в Банном квартале: это Ираклиевская, Сумбатовская, Орбелиановская, Бебутовская, Мирзоевская, Цовьяновская. На левом берегу Куры, на Авлабаре, находились бани «Гогило» и И. А. Читахова. Обе они славились наибольшим количеством целебных минеральных солей. Хозяева сдавали их в аренду предприимчивым людям, которые и организовывали их деятельность. В XIII веке в городе было 65 серных бань, а сегодня не насчитать и одного десятка. Правда, самые известные всё же сохранились. Это бывшие Орбелиановская, Бебутовская, Царская, Мирзоевская, Зубаловская, Гарнизонная...

К счастью, некоторые из них дошли до нас почти в прежнем виде. Так, «Орбелиановская», более известная как «Чрели абано», то есть «Пёстрая», со стрельчатым голубым фасадом и минаретами по бокам, с пёстрой мозаикой, мраморными лежаками, практически сохранила свой старый облик. За владение Ираклиевской (её ещё называют Царской) баней вечно спорили царский двор и князя церкви. В первой половине XVII века была построена, ставшая одной из самых популярных в XIX веке, Бебутовская баня... Горячая сероводородная вода и сегодня поступает в них из источников, вытекающих из недр горы Табори (Кананова 2008).

Многие из известных людей (путешественники, писатели, журналисты и др.), побывавших в Тифлисе, воспели гимн любви городским баням. Известны восторженные воспоминания Ф. Корфа (Корф 1838), А. Дюма, старого журналиста Н. Вержбицкого, который гостил в городе в 1924 году и побывал в бане вместе с С. Есениным и В. Маяковским.

По описанию современников, архитектура банных сооружений была специфически «восточной». Это были низкие, приземистые здания с полукруг-

лыми куполами, в центре которых было отверстие, сквозь которое в помещение проникал свет. В каждой из бань были общие залы и отдельные номера. Все они были платные, и плата определялась в зависимости от удобств, предоставляемых посетителям. Естественно, посещение многолюдных залов обходилось простому тифлисту гораздо дешевле, чем удовольствие искупаться в малолюдном номере, где к услугам посетителя были тёрщики (мекисе, джамадар). В общих номерах не было почти никаких удобств, все мылись в одной ванне – бассейне. А вот в так называемых царских номерах, где ванны были из мрамора, а стены были украшены мозаикой, мылись лица княжеского сословия, и входная плата составляла рубль. Дворяне, офицеры и купцы мылись в банях стоимостью в 20 копеек. Прочий люд ходил в пролетарские бани, где плата составляла гривенник. В холодное время года для неимущих горожан это была единственная возможность «прогреть косточки» или выгнать простуду. Кстати, люди разных исповеданий (мусульмане, христиане) мылись в разных банях.



Тифлисская баня. Массаж (фото Д. Ермакова)

Все банные помещения находились ниже уровня земли и были каменные, пол в них также был выложен серым пористым камнем. Собственно баня представляла собой два помещения; в первом раздевались прежде, чем входить во второе, здесь же после купания отдыхали на деревянных лавках, покрытых простынями или коврами. После предбанника посетители, прикрываясь простыней (появление в банном помещении совершенно голым

было недопустимо), входили во вторую комнату. Это было небольшое помещение, где размещались одна или несколько небольших квадратных ванн из тёсаного камня, куда по специально проложенному жёлобу поступала вода. Температура воды, поступающей в ванны, была различной. Всё было рассчитано на постепенное привыкание к горячей и очень горячей воде. Дюма-старший, побывавший в Тифлисских банях, так описывает свои впечатления: *«Отчаянные любители прямо бросаются в ванну, нагретую до сорока градусов, и храбро погружаются в неё. Умеренные любители идут в ванну, нагретую до тридцати градусов. Потом последовательно переходят от тридцати градусов к тридцати пяти. От тридцати пяти градусов до сорока. Таким образом, они едва замечают постепенное повышение температур»* (Дюма 1988:178).

Особой достопримечательностью тифлиссских бань были тёрщики. Свою встречу с одним из них Дюма живописует следующим образом: *«Два истязателя уложили меня на одной из деревянных лавок... взяли меня за руки и начали ломать суставы. Эта операция началась с последнего сустава пальцев. Потом от рук они перешли к ногам; затем дошла очередь до затылка, позвоночника и поясницы. Это упражнение, которое, по-видимому, должно бы было, наверняка, вывихнуть члены, совершалось удивительно естественно, не только без боли, но даже с некоторым чувством удовольствия... Мне казалось, что меня можно было согнуть, как салфетку, и положить между двумя полками шкафа, и это нисколько бы не причинило мне боли... банные служители повернули меня, и в то время, как один вытягивал мне руки изо всей силы, другой плясал на моей спине, иногда скользя по ней ногами, с шумом хлопавшими об пол. Странно, что этот человек, который мог весить сто двадцать фунтов, на мне казался лёгким, как бабочка... Он снова влезал на спину, сходил с неё, потом опять влезал – и всё это вызывало ощущение невероятного блаженства... я готов был держать пари, что могу поднять распротёртыми руками весь Кавказ. Далее банщики стали хлопать меня ладонью по пояснице, по плечам, по бокам, ляжкам и икрам...»* (Дюма 1988:180).

После тёрщика, «ломавшего клиентам члены», тело растирали полотняным мешком, в который клали мыло. *«Мешок надувался через специальное отверстие, после чего под действием воздуха на поверхности выступала мыльная пена, которая как снег опускалась на тело клиента, окутывая его...»* (Корф 1838:31). После этого некоторые погружались в ванну, чтобы отойти после «экзекуции», совершенной над ними тёрщиком, другие предпочитали полежать в предбаннике, укутавшись в белоснежные простыни, но и тем, и другим подавался крепкий «ширин-чай» с вареньем из лепестков розы, после чего счастливец молодел не на один год.



Тифлисская баня. Массаж (фото Д. Ермакова)

Бани посещали как мужчины, так и женщины, что для многих чопорных, незнакомых с банной культурой европейцев (естественно, не считая русских и восточных людей) было явлением неординарным, граничащим с вульгарностью.² У некоторых гостей Тифлиса посещение бань будоражило воображение, становясь поводом для эротических переживаний. Так, А. С. Пушкин в 1829 г. посетивший в Авлабаре так называемую народную баню (Пушкин 1978:619-620), кстати, во всей прелести показанной в фильме Сергея Параджанова «Цвет граната», так описал свои впечатления от этого посещения: *«При входе в бани сидел содержатель, старый персиянин. Он отворил мне дверь, я вошёл в обширную комнату и что же увидел? Более пятидесяти женщин, молодых и старых, полуодетых и вовсе не одетых, сидя и стоя раздевались, одевались на лавках, расставленных около стен. Я остановился. «Пойдём, пойдём, – сказал мне хозяин, – сегодня вторник: женский день. Ничего, не беда». – «Конечно не беда, – отвечал я ему, – напротив». Появление*

² В Западную Европу, особенно во Францию, банная культура была привнесена из Передней Азии и получила некоторое распространение после Крестовых походов. Однако вскоре после своего появления европейские бани превратились в своеобразные бордели, более полутора столетий раздражая благочестивых бюргеров, и были объектом непрестанных нападков для моралистов разных мастей. Власти периодически закрывали бани, однако вскоре они вновь открывались в иных местах и в ином виде. Конец банной культуре в Европе положила Реформация и Контрреформация, а возрождаться стала лишь во второй половине XIX в., когда в Париже, а следом и в других больших городах, стали открываться стилизованные в утрированном восточном стиле «турецкие бани». Со второй половины XX века в Европе широкое распространение получили более компактные, «камерные» финские бани – «сауны».

мужчин не произвело на женщин никакого впечатления. «Они продолжали смеяться и разговаривать между собою. Ни одна не поторопилась прикрыться своею чадрую; ни одна не перестала раздеваться. Казалось, я вошёл невидимкой. Многие из них, в самом деле, были прекрасны и оправдывали воображение Т. Мура:

*«A lovely Georgian maid,
With all the bloom, the freshen'd glow
Of her own country maiden's look,
When warm they rise fro Teflis' brooks».*

Аналогичную историю рассказывает Александр Дюма, который тоже посетил тифлисскую баню, и его посещение тоже совпало с женским днём, и впечатлительный француз, подобно Пушкину, столкнулся с безразличием к своей персоне, чем был в немалой степени удивлён. Вот как он описывает это событие: «Перс в остроконечной шапке повёл (нас)... через комнату, наполненную моющимися мужчинами. По крайней мере, мне показалось так с первого раза, но, взглядевшись в них хорошенько, я заметил свою ошибку. Эта комната была полна моющимися женщинами. – Я выбрал вторник – женский день, – сказал Фино.³ – Если готовить сюрприз друзьям, то надо сделать его в полном смысле слова. В самом деле, сюрприз был не для этих дам, которые, казалось, вовсе не удивлялись, но для нас. Я с некоторой горечью заметил, что наше шествие посреди их решительно их не встревожило... В этой общей комнате было около пятидесяти женщин в рубашках и без... стоявших и сидевших, одевавшихся и раздевавшихся; всё это исчезало в парах...» (Дюма 1988:178).

Как видим, в банях были женские дни (вторник и среда), были также банные дни для женщин с детьми. Но была также сугубо женская баня, так называемая баня «Ходжа» или «Ага-Магомет-Хана». Народная молва гласит, что скопец Ага-Магомет, наслышавшись разных историй о целебных свойствах серной воды, искупался в ней в надежде обрести мужское достоинство, но чуда не произошло, после чего он велел разрушить баню до основания. Баня, естественно, была восстановлена, но мужчины перестали её посещать. В этой бане всегда было шумно, часто случались перепалки, порой в ход пускались кружки, тазы и даже гибкие прутья для стирки белья (Гришашвили 1977:61). И

³ Интересно было бы спросить у господина Дюма, а другие мужчины также могли выбрать для посещения бани именно женский день или исключение было сделано только для него и Пушкина? Если да, то выходит, что все тифлиские мужчины, в любое время, когда им заблагорассудится, могли зайти в баню, чтобы поглазеть на голых женщин. Трудно себе представить, чтобы тифлиские женщины разного происхождения и возрастов, согласились бы на роль бесплатных стриптизёрш.

сегодня, когда бывает очень шумно, старые тифлисцы говорят: «как в бане Ходжы».

Посещались бани не только в гигиенических целях. Омывание превращалось в ритуал, предполагающий как простое человеческое общение, так и много других компонентов. В прежние времена это была прекрасная возможность совместить приятное с полезным: проводя в бане весь день, люди назначали деловые встречи, устраивали обеды, свахи (мачанкали, сабаб) или будущие свекрови чаще всего именно здесь высматривали будущих невест. Редкая невеста могла избежать смотра в бане; часто и не подозревая об этом, она становилась объектом тщательного «досмотра». Особо бойкие свахи старались рассмешить невест, чтобы вблизи рассмотреть её зубы. По сути, единственным местом в Тифлисе, которое могли свободно и без ущерба для своей репутации посещать незамужние девушки, были баня и церковь. Поэтому невесты на выданье так часто и тщательно мылись, не пропуская ни единого банного дня. Часто именно в банях происходило знакомство между будущими невестой и её свекровью, а женщины старшего поколения заключали предварительный брачный контракт. Жених же будущую невесту мог, без ущерба для её репутации, увидеть лишь в церкви, после чего можно было и сватов засылать. Таким образом, хоть браки и заключались на небесах, невест, тем не менее, высматривали в банях.

Для тифлисских дам бани были ещё и женскими клубами. Соседки, родственницы или просто знакомые женщины любили вместе ходить в баню. В отличие от мужчин, общающихся друг с другом на работе, в духанах и других публичных местах, тифлисские женщины большую часть времени проводили дома, в повседневных заботах. В бане же женщины могли разоблачиться, отдохнуть и расслабиться, ненадолго отвлечься от повседневных забот. Обстановка бани раскрепощала и располагала к томной неге. Предбанники некоторых бань, как уже говорилось, были обставлены тахтами, укрытыми богатыми коврами и мутавками. Посетительницы здесь могли отдохнуть после купания, почаёвничать, поговорить о сокровенном. Дамы подолгу вели беседы за завтраком и обедом. Богатые и заботливые мужья любили побаловать своих жён, присылая им кябаб и другую снедь. Обилие и разнообразие блюд свидетельствовало о социальном статусе и положении участниц банного застолья. Потом вновь чаёвничали. *«Огромный самовар кипел в предбаннике, все блаженствовали, усевшись вокруг... Мир за чаепитием воцарялся полный. Банный день заканчивался обычно показом нарядов – только в бане могли похвастаться ими: на улице всё скрывала пресловутая чадра»* (Гришашвили 1977:43). Кроме всего прочего, баня была своего рода косметическим салоном, где женщины использовали всевозможные ухищрения для того, чтобы стать ещё красивее. Удаляли волосы

на теле, наносили на лицо и тело косметическую глину, красили волосы. Здесь же можно было продемонстрировать новомодное бельё, косметику и пр. По свидетельству современников, поход богатых горожанок в баню превращался в целое театральное действо, в котором участвовали служанки, нёсшие принадлежности туалета хозяйки, её косметику (белила, краски, духи) и съестные припасы, так как госпожа не всегда спешила возвращаться домой.

Тифлисские мужчины гораздо больше времени проводили в духанах, но и про бани не забывали. В особенности это относилось к мусульманам, которым запрещалось пить вино. Вместо этого, помывшись и завернувшись в простыни, они любили, развалившись на мутавках, покурить кальян и попить крепкого чаю (чефир). В христианских банях мужчины задерживались ещё дольше, иногда до самого утра, когда в баню можно было доставить горячий хаш (наваристый суп из говяжьих ног и требухи с чесноком и солью), и тёрщики в белых простынях, накинутых на голые спины, поднимали тост за устроителей пиршества (Кананова 2008). Пир в бане, так называемый банный пир, под звуки песен – древний обычай тифлисцев. Недаром уважаемых приезжих гостей приглашали помыться в баню, после чего здесь же щедро угощали. В более поздние времена после бани богатые сибариты отправлялись в близлежащие ресторанчики, где праздник тифлисской жизни продолжался. *«Выйдя из бани, – пишет в своих воспоминаниях Н. Вержбицкий, – мы отправились на Пушкинскую, в подвальчик «Симпатия». Не знаю, как сейчас, а в то время это было место, куда стекались самые привередливые чревоугодники. Здесь, например, подавали рыбку «цоцхали», которую, прежде чем зажарить в сухарях, живую бросали в лохань с вином, и рыбка отправлялась на раскалённую сковородку «вдребезги пьяная». Здесь ели подрумяненные колбаски – «купаты» с бараньим фаршем, перемешанным с рубленным чесноком, толчёными грецкими орехами и рубиновыми зёрнами граната. Здесь готовили сочную осетрину, поджаренную на вертеле, и ели её, горячую, заливая холодным терпким «нашараби», приготовленным из вываренного сока гранат... Наконец, в «Симпатии» можно было получить самое лучшее кахетинское вино: выдержанное, молодое, процеженное, непроцеженное, креплёное, натуральное, подслащённое и терпкое, белое, розовое и чёрное...»* (Вержбицкий 1960).

Таким образом, с уверенностью можно сказать, что тифлисские бани – одно из характерных проявлений средневекового республиканизма. В древнерусских Кормчих книгах греческие эквиваленты термина *res publica* переводятся как “людские вещи”, а иногда встречается выражение “градские вещи” как перевод греческого *politika pragmata* (Иванова-Везн, Хархордин 2003:195; Хархордин 2007). Дело в том, что термин *res* с латыни переводится и как “дело”, и как “вещь”, отсюда это понимание *res publica* не только как

общественного строя, но и как вещи гражданской, народной, общественной собственности. Именно такой «градской» собственностью и были тифлиские бани. Ведь здесь решались деловые вопросы, происходили знакомства, сватовство и пр. Горожане соприкасались друг с другом ментально и физически. Это порождало ощущение единения и спайки. И наконец, что не менее важно, бани поддерживали некий уровень санитарии и здравоохранения в городе. Это в то время как в Западной Европе, особенно после Реформации, банная культура была забыта. И в наши дни тбилисские бани остаются одной их городских достопримечательностей, не оставляющих безразличными ни одного из приезжих.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вержбицкий, Н., 1960, *Встречи с Есениным: Воспоминания*, Тбилиси
<http://esenin.ru/o-esenine/vospominaniia/verzhbitckii-n-vstrechi-s-eseninym>
- Гришашвили, И. Г., 1977, *Литературная богема старого Тбилиси*, Тбилиси.
- Дюма, А., 1988, *Кавказ*, Тбилиси.
- Иванова-Веэн, Л./ Хархордин, О., 2003, «Новгород как res publica: мост к величию»,
Неприкосновенный запас, № 30.
- Кананова, Н., *Новое время*, Июль.
- Корф, Ф., 1838, *Воспоминания о Персии*, СПб.
- Пушкин, А. С., 1978, *Путешествие в Арзрум*, т. 2, М.
- Хархордин, О., 2007, «Была ли res publica вещью? Журнальный клуб Интелрос»,
Неприкосновенный запас, №5.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ АДАПТАЦИИ СТУДЕНТОВ-ДАГЕСТАНЦЕВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Екатерина Шекера

Санкт-Петербургский государственный университет

Abstract

The article focuses on specific features of adaptation behavior of Dagestani students in Saint-Petersburg. It discusses reasons of increased interest towards the Universities of Saint-Petersburg among Dagestani young people, addresses the Caucasophobia among Saint-Petersburg residents, and emphasizes the necessity of development of adaptation policy.

Статья посвящена специфике адаптивного поведения студентов, приехавших из Республики Дагестан в Санкт-Петербург: рассмотрены причины повышения интереса к ВУзам Санкт-Петербурга среди дагестанской молодежи, затрагиваются проблемы наличия кавказофобии среди населения Санкт-Петербурга, а также акцентировано внимание на необходимости разработки адаптационной политики.

Keywords

Adaptation Behavior, Practices of Interaction, Caucasophobia, Adaptation Policy

Адаптационное поведение, практика взаимоотношений, кавказофобия, адаптационная политика

Начиная примерно с 2005-2006 гг., когда обстановка в Дагестане более или менее стабилизировалась (имеется ввиду чеченский и азербайджанский конфликты), все больше дагестанцев стало приезжать учиться в крупные города России, в том числе в Санкт-Петербург. Поскольку официальная статистика не располагает данными о количестве студентов-дагестанцев в Санкт-Петербурге, потребовался поиск нетрадиционных источников информации. По данным некоммерческой организации «Содружество молодежи Дагестана» (СПб), на 2010 г. общая численность дагестанцев в Санкт-Петербурге составляла около 40 тыс. человек, а студентов 5-6 тыс. (однако не исключено завышение цифр).¹

Причины, по которым Санкт-Петербург стал стремительно набирать популярность среди поступающих в ВУЗы из Республики Дагестан, кроются, по мнению самих же дагестанцев, в следующем:

1. Повышение рейтинга города на Неве в Дагестане (Путин, Медведев).
2. Низкие относительно Москвы, почти такие же, как в Махачкале «цены на поступление» в ВУЗы города.
3. Люди в Петербурге более доброжелательны и приветливы, нежели в Москве.

¹ Эти данные были приведены лидером «Содружество молодежи Дагестана» (СПб) Гаджи Курбановым в интервью с С.М. Харбиловой, собкором редакции республиканского общественно-политического журнала «Народы Дагестана» (от 20 февраля 2010г.)

4. Отсутствие, вернее малое количество, перспектив и возможности получения образования в Республике Дагестан².

Ко всему вышесказанному необходимо добавить еще несколько причин:

5. Люди, которые сравнительно давно приехали в Санкт-Петербург и сумели закрепиться в городе, построив удачную карьеру, являются примером для молодого поколения.

6. Чем больше людей переселяется из Республики Дагестан в Санкт-Петербург, тем больше город становится «освоенным»: складываются этнические сети «своих» в городе, и применяются проверенные стратегии поведения.

7. Семейные обстоятельства: обычно в дагестанских семьях воспитывается несколько детей, и если родители отправляют своего старшего ребенка в Санкт-Петербург для получения высшего образования, то младших детей, скорее всего, отправят в этот же город (под присмотр старшего).

Очевидно, что данный список причин не является полным.

Чтобы лучше понять специфику адаптивного поведения дагестанской молодежи, обратим внимание на следующие факторы:

Во-первых, как отмечает В.А. Дмитриев, «на Северном Кавказе исторически сложилась такая ситуация, при которой правовые нормы шариата, имевшие различные интерпретации, существовали с местными системами адата при добавлении элементов разных типов государственного права...< >... Такая правовая эклектика обозначается термином «правовой плюрализм», что означает состояние общества, в котором присутствует более чем один правопорядок» (Дмитриев, 2003: 115). В связи с тем, что этнический состав населения Дагестана очень разнообразен, можно предположить, что законы адата крайне отличаются от этноса к этносу, однако, на самом деле не только в Дагестане, но и на Кавказе в целом, действует одна правовая юридическая система, которая, естественно, имеет частности у отдельных народов, но общие её принципы присущи всем народам этого региона (Ковалевский, 1890: 140). Подобное положение вещей закономерно вытекает из идентичных или близко схожих условий социально-экономического и культурно-исторического развития народов края, повседневного общественного быта, схожестью основных этнопсихологических характеристик и т. д. (Булатов, 2004: 23). Таким образом, можно говорить о том, что большинство народов Северного Кавказа объединяет монокультура и монопорядок сходных ценностных ориентаций, выраженных в совпадающих социальных, экономических, политико-правовых и религиозных практиках (Тхакахов, 2002: 13). Именно поэтому на чужбине выходцы с Кавказа больше общаются между собой, нежели с кем-то другим.

Во-вторых, в Дагестане крайне сильны родственные связи, которые не потеряли значимость еще со времени, когда главной единицей организации

² Данные получены при анализе интернет-переписки студентов-дагестанцев, на тему «Притеснение дагестанцев» в группе «Содружество Молодежи Дагестана» (СПб), данные от 2009г. URL: www.vkontakte.ru

дагестанского общества являлся род (до начала XIX в). Позднее обязанности рода унаследовали сельские общины (джамааты), которые сохранились до сих пор в горных районах Дагестана. Современное состояние джамаатов оценил М. Магомедханов (старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН): «Что касается джамаатского контроля, роли джамаата в оздоровлении социально-нравственной атмосферы...>...обратите внимание, как на праздники или похороны люди собираются, джамаатская солидарность осталась. Новый поселок посмотрите - на коммерческих будках все вывески - названия старых населенных пунктов горных районов, значит, человек не забыл, откуда он» (Магомедханов, 2009). Джамаат рассматривается как очаг культурных ценностей, хранилище традиций и т. д.

Таким образом, среди выходцев из Дагестана развита родовая солидарность и их жизнь регулируется несколькими правовыми системами, что придаёт особую специфику процессу адаптации в новом регионе. К тому же жизнь в полиэтничной республике учит терпимому отношению к разным народам, такие люди, как правило, более адаптивны. Студенты-дагестанцы представляют собой «воображаемое сообщество», поскольку, следуя логике Б. Андерсона, они никогда не видели всех членов общности, не в состоянии поддерживать отношения на личном уровне, но образ общности живёт в умах каждого. «Воображаемое сообщество» представляется горизонтальным товариществом, т.е., несмотря на фактическое неравенство, все члены воспринимаются равными (Андерсон, 2001: 29). Образ сообщества поддерживается благодаря следующим механизмам:

- Функционирование культурных центров и общественных организаций, представляющих Республику Дагестан в Санкт-Петербурге («Дагестанская национально-культурная автономия», Дагестанский национально-культурный центр «Ватан» и др.).
- Проведение спортивных и культурных мероприятий, которые проходят в Санкт-Петербурге с участием представителей Республики Дагестан (матчи футбольного клуба «Анжи», соревнования борцов, выступление юмористического коллектива «Горцы от ума», певцов дагестанской эстрады, танцевальных ансамблей и т. д.).
- Интенсивное общение через Интернет, что приводит к существованию интернет - сообществ, которые сформированы по признаку принадлежности к Республике Дагестан («Содружество молодежи Дагестана», «Дагестанцы (-ки) за пределами Дагестана» и т. д.). А значит к функционированию информационного пространства (интернет-газеты/-журналы), к которому имеют свободный доступ все желающие.
- Функционирование религиозных учреждений (мечетей и молельных домов), которые являются местом встреч и общения выходцев из Республики Дагестан.

Таким образом, студенты-дагестанцы представляют собой группу, самоорганизующуюся на основе общих компонентов кавказского мировоззрения,

культурных паттернов, а также стимулирующего воздействия внешней, чужой для них среды. Несмотря на то что у каждого мигранта свои обстоятельства приезда и свои интересы, у них есть общий интерес, потому что все они живут в чужом краю, каждому нужно общение со «своими», а без этого у него нет жизни, нередко он нуждается в помощи (Левин, 2001: 28). Так, мечеть является не просто местом для совершения религиозных обрядов, а становится институтом взаимопомощи, школой самоуправления, культурным очагом. Следовательно, социальные практики всегда оформлены пространственными паттернами, которые оказывают на эти практики серьезное содержательное воздействие (Urqu, 1995: 64). Трудности адаптации нередко приводят к маргинальному поведению, которое не вписывается в представления о стандартном поведении того или иного общества, при этом разрушаются традиционные этнические ценности (возникает инфляция традиций) (Наср, 2010: 7), внедряются новые поведенческие коды, не свойственные этнической этике как общества исхода, так и общества-реципиента. Местное население отмечает, что дагестанцы (также как и выходцы с Кавказа в общем) вызывающе ведут себя, очень конфликтны с окружающими и т. д. Подобное поведение вызвано тем, что приезжие стремятся как можно сильнее отличаться от местного населения, что связано с конструированием этнической границы в условиях разрозненного проживания (Барт, 2006: 18). Таким образом, значимость изучения жизненных стратегий дагестанской молодежи продиктована проблемами социализации и следующей за ней интеграции в структуру принимающего общества, т.к. характер и направленность жизненных стратегий молодежи наглядно отображает актуальные ценностные ориентации, принятие (или непринятие) культурных и социальных норм, отношение к социальным институтам, пассивность или активность в процессе взаимодействия с другими, проблемы формирования идентичности и т.д. (Шемелов, 2014: 1448)

По данным ВЦИОМ (Всероссийского центра изучения общественного мнения) 29% россиян страдают кавказофобией, этот показатель стабилен с 2006 года³. Также исследование, проведенное сотрудниками лаборатории этнической социологии и психологии НИИ комплексных социальных исследований (СПбГУ) в 2003-2004 гг. в Санкт-Петербурге, в рамках которого, помимо всего прочего, выявлялись этнические нормы и стереотипы петербуржцев, показало, что примерно каждый пятый участник опроса подвержен ксенофобии, из них каждый третий указал в качестве объекта своего этнического отвержения либо все народы Кавказа в целом, либо одну из этнических групп этого региона. Таким образом, кавказофобия оказалась самой ярко выраженной фобией, З.В. Сикевич объясняет это следующими мотивами:

³ ВЦИОМ об этнической неприязни россиян // Сова (информационно аналитический центр). От 21.05.2010. URL: <http://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/discussions/2010/05/d18803/>, 20 мая 2010 года ВЦИОМ опубликовал результаты социологического опроса "Этнические симпатии и антипатии россиян", проведенного 1-2 мая 2010 г. В опросе принимало участие 1600 человек в 140 населенных пунктах в 42 областях, краях и республиках России.

- растущей долей представителей народов Кавказа в составе населения крупных российских городов, которая в контексте в целом настороженного отношения к этническим мигрантам воспринимается в условиях растущей безработицы и неполной занятости как нежелательное «посягательство чужаков» на рабочие места;

- большей социальной мобильностью выходцев с Кавказа по сравнению с русскими, обуславливающей их преимущественную занятость в сфере мелкого и среднего бизнеса, который безотносительно к этническому составу предпринимателей является объектом критики и даже откровенной неприязни со стороны неимущих слоев населения;

- корпоративностью, взаимопомощью, сплоченностью кавказских меньшинств в противовес разрозненности представителей русского большинства, что интерпретируется ими в маргинальном контексте как свидетельство криминализации этих сообществ;

- демонстрационное, аффективное самовыражение «южан», вызывающее у сдержанных «северян» немотивированное раздражение и трактуемое как «нескромность», «нахальство» и т. п. (Сикевич, 2004: 65-66).

Наличие кавказофобии среди петербуржцев свидетельствует о том, что перед обществом стоит актуальная задача выбора типа адаптационной политики для мигрантов.

Обычно принимающее общество – это хорошо структурированный социум, в котором каждая социальная группа выполняет свою, необходимую для него функцию. Этот социум обладает только ему присущим общественным сознанием и устойчив к внешним воздействиям. Мигранты со своими традициями, своим образом мыслей, мировосприятием являются чужеродным для общества образованием, что нарушает естественное для него течение жизни (Левин, 2001: 20). Чтобы устранить «помехи», которые создают мигранты, обществу необходимо их адаптировать. Можно говорить о трёх основных моделях развития межэтнических отношений, выработанных на основе опыта США. Первая – это ассимиляция, предполагающая, что иммигранты утрачивают собственные обычаи и перестраивают поведение в соответствии с ценностями и нормами большинства. Вторая модель – так называемый плавильный котел. В этом случае традиции иммигрантов не растворяются среди ценностей, доминирующих в среде оригинального населения, скорее происходит соединение старых и новых обычаев, идет процесс формирования новых образцов культуры. Третья модель – модель культурного плюрализма (мультикультуральная). Согласно этой точке зрения, оптимальное решение заключается в создании плюралистического общества в полном смысле слова, в котором за всеми многообразными субкультурами признаются равные права (Гидденс, 2005: 262).

Мультикультуральное общество – это не простое сосуществование индивидов, имеющих различное этническое происхождение, но социальная система, в рамках которой этнические социальные структуры являются частью социальных

структур общества. Но в то же время мультикультуральное общество не является гармоничным по определению, оно довольно быстро становится жёстким, конфликтным, если в его границах сталкиваются разные культурные группы, положение которых усугубляется социальным неравенством (Куропятник, 2000: 54-55). К тому же практика предоставления тех или иных прав и привилегий на основе групповой принадлежности противоречит фундаментальному либеральному принципу равного отношения ко всем членам общества и подрывает равенство как в экономическом, так и в политико-правовом аспекте. Наделение одной группы особыми правами происходит в ущерб остальным (Бенхабиб, 2003: 122). Как видно ни одна из предложенных моделей не будет востребована в условиях российского общества. Культурное разнообразие Санкт-Петербурга создается главным образом за счет автохтонных для России народов. В представлении большинства это все народы «нашенские», поэтому, на наш взгляд, адаптационная политика должна строиться на основе гражданских ценностей.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Андерсон, Б., 2001, Воображаемые сообщества, *“Размышления об истоках и распространении национализма”*, В. Г. Николаева (пер.).
- Бенхабиб, С., 2003, *Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру*, М.
- Барт, Ф., 2006, *Введение. // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий.*, М.
- Булатов, Б.Б./ Лугуев С.А., 2004, *Очерки истории духовной культуры горцев Центрального Дагестана в XVIII-XIX веках*, М.
- Гидденс, Э., 2005, *Социология*, К. Бердсолл (пер.), М.
- Дмитриев, В.А., 2003, “Адаты и шариат у кавказских горцев”, *Россия и Кавказ*, СПб.
- Ковалевский, М.М., 1890, *Закон и обычай на Кавказе/ Горцы Дагестана*, т. 2, М.
- Куропятник, А.И., 2000, “Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ”, *Журнал социологии и социальной антропологии*, №2, СПб: 54-55.
- Левин, З.И., 2001, *Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ)*, М.
- Магомедханов, М., 2009, Дагестанцы — один народ с разными языками, *“Новое дело”*, вып. 43, www.ndelo.ru
- Наср, С.Х., 2010, *Молодой мусульманин в современном мире*, Д. Бибаев (пер.), М.
- Сикевич, З.В./ Крокинская, О.К./ Поссель, Ю.А, 2004, *Петербуржцы – 2004: культурный конфликт современности (социологические очерки)*, СПб: 65-66.
- Тхакахов, В.Х., 2002, *Социальные и этнокультурные процессы на Северном Кавказе: вопросы методологии*, СПб.

- Шемелов, И.А., 2014, “Жизненные стратегии и повседневные практики современной молодежи”, *Девятые Ковалевские чтения /Материалы научно-практической конференции 14-15 ноября 2014 года*, Ю.В. Асочаков (ред.), СПб.
- Urry, J., 1995, *Consuming Places*, L.-NY.

КУЛЬТ ЛУНЫ И ВЕРХОВНАЯ ТРИАДА БОГОВ КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ В СРАВНИТЕЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

Армен Петросян

Институт археологии и этнографии НАН Армении

Из богов они почитают Гелия, Зевса и Селену, в особенности же Селену, святилище которой находится вблизи Иберии. Обязанность жреца у них исполняет самый уважаемый человек после царя; он стоит во главе большой и густонаселенной священной области, а также распоряжается рабами храма, многие из которых, одержимые божеством, изрекают пророчества. Того из них, кто, став одержим божеством, в уединении скитается по лесам, жрец приказывает схватить и, связав священной цепью, пышно содержать весь год; затем приготовленного в жертву богине умащают благовониями и вместе с другими жертвами подвергают закланию.

Strabo 11.4.7

Abstract

In ancient times, the moon cult was typical of the whole region from Pontus to Caucasian Albania. In the Kingdom of Pontus, as well as among the Georgians and ancient Armenians, the moon was venerated as masculine deity, while among the Caucasian Albanians and Armenians in the Hellenic period, as female deity. In Armenia, Georgia and Albania – all the three traditions of the future “South Caucasus”, the moon god or moon female deity were part of the supreme triad. The idea of the triad including the supreme deity with the sun and moon deities seems to be archetypal.

В древности весь регион от Понта до кавказской Албании отличался особым культом луны. В Понтийском царстве, у грузин и у древнейших армян луна почиталась в образе мужского божества, а у кавказских албанцев и армян во времена эллинизма – женского. В Армении, Грузии и Албании, во всех трех традициях будущего «Южного Кавказа», лунный бог или богиня входили в состав триады главных богов. Идея триады в составе главного бога с божествами солнца и луны, очевидно, архетипическая. Но вряд ли такое единство культов трех стран, населенных неродственными племенами, было случайным. Был, видимо, единый центр, откуда эта идея распространилась в регионе.

Keywords

Armenia, Georgia, Albania, Moon Cult, Triad of Supreme Deities

Армения, Грузия, Албания, культ луны, триада верховных божеств

1. КУЛЬТ ЛУНЫ

Страбон, как и другие античные авторы, чужеземных богов представляет их греческими соответствиями: Гелий – бог солнца, Зевс – верховный бог, Селена – богиня луны. Было принято связывать триаду богов Албании с тремя великими богами иранского и армянского маздеизма – Митрой, Ахура Маздой (= арм. Арамазд)

и Анахитой (von Wesendonck 1924: 54; Тревер 1959: 151). Но это приближение не точное. Во время эллинизма в Армении Михр (Митра) был отождествлен не с богами солнца Аполлоном и Гелием, как в Иране, а с Гефестом (Хоренаци 2.14), которого никак нельзя считать богом солнца. Именно поэтому, видимо, соответствующая армянская триада, во всяком случае, перед принятием христианства, включала Арамзда, Анаит и Ваагна (Агатангелос: 127), где вместо Михра фигурирует Ваагн. И вот что пишет об албанской религии М. Шомон в «Энциклопедии ираника». Святилище луны, с просторной священной территорией, под руководством высшего жреца, второго по рангу человека в стране, храмовые рабы, которые входили в транс и делали предсказания – эти особенности характерны не культу иранской Анахиты, а некоторым святилищам посвященным лунным божествам в Каппадокии и Понте (Strabo 12.2.3; 12.3.31, см. еще об этом ниже). А человеческие жертвоприношения и другие демонические обычаи, сообщенные Мовсесом Каланкатуаци (1.18), вообще далеки как от маздеизма так и армянского язычества. Значит, не отрицая факта, что албанская религия была под влиянием маздеизма из Армении, надо иметь ввиду также существования внутренней традиции и другие внешние факторы (Chaumont 1982).¹

Согласно Страбону (11.4.7), «в особом почете культ Анаитиды у армян, которые в честь этой богини построили святилища в разных местах, в том числе и в Акилисене» (имеется ввиду главный храм богини в провинции Екелеац, греч. Акилисене, современный район Эрзинджана в Турции). Эта провинция на северо-западе Великой Армении, по соседству с Понтом, была посвящена Анаит и называлась также Анаетика (Dio Cassius 36.48.1; Pliny Naturalis historia 5.83); есть сообщение и о другом таком районе на севере Армении, у реки Кура (Dio Cassius 36.53.5, Воусе et al. 1989; de Jong 1997: 276-277.). Армянская Анаит, очевидно, имела также функции лунной богини (см. ниже).

В древних источниках нет прямого указания о верховном боге или популярных культах Грузии. Однако, изучение архаических верований восточно-грузинских горцев выявляет, что у древних грузинских племен верховным был бог луны. Восстанавливается триада великих богов: верховный бог Мориге-Гмерти, он же бог луны, богиня Солнца и третий бог Квириа (Бардавелидзе 1957:1-36.). Перед принятием христианства верховным богом Грузии был Армази, связь которого с армянским Арамздом очевидна – согласно Хоренаци (2.86), св. Нунэ (груз. Нино)

¹ Chaumont 1982. Триада верховного бога с божествами солнца и луны характерна для многих традиций в древнем мире (см. некоторые примеры Petrosyan 2012: 273-274, с литературой). Иранская позднеахеменидская триада Ахура Мазда, Анахита, Митра появляется в надписях Артаксеркса II с первой половины IV века до н.э., в фразе «да защитят меня Ахура Мазда, Анахита и Митра». Она по сути своей противоречит концепции зороастризма, где Ахура Мазда – высший бог и не может стоять рядом с другими божествами. А Анахита, в той ипостаси, которая дошла до нас, поздний образ, синкретизация иранской и чужестранных богинь (Бойс 1987: 76-77; Воусе et al. 1982). Она была отождествлена с Артемидой и Афродите, и ее роль как богини луны не подчеркивалась.

«разрушила изображение грозового (*ampropayin*) Арамазда» в столице Грузии Мцхете (имеется ввиду статуя Армази). Из этого свидетельства видно, что армяне не отличали грузинского Армази от своего Арамазда, который был отождествлен с Зевсом и имел грозовые функции. С другой стороны, полагают, что Армази – грузинская форма хетто-лувийского бога луны Армаса, который после середины I тыс. до н.э. проник в Картли.² Нам представляется вероятным, что образ Армази возник в результате синкретизации двух богов – Ахура Мазды/Арамазда и бога луны³ (см. ниже). После христианизации Грузии древняя традиция сохранилась в почитании святого Георгия, который занял место верховного бога луны (Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 396-397.).

Во II тысячелетии до н.э. на северо-востоке Анатолии и Понте (к северо-западу от Армянского нагорья), согласно хеттским источникам, обитали племена касков. В начале I тысячелетия до н.э. они формировали царство Каску/а, упоминаемое ассирийским царем Саргоном II в конце VIII в. до н.э. по соседству с Урарту.⁴ О языковой принадлежности касков, из-за скудости материала, трудно что-то определенно сказать (они часто считаются родственными своим соседям хаттам – древним неиндоевропейским обитателям Анатолии, и современным абхазо-адыгским племенам; есть мнение об их западно-картвельском происхождении).⁵ Судя по имеющим данным, каскский пантеон не очень отличался от хаттского, что свидетельствует в пользу того, что каски – субэтническая ветвь хаттов, которое под натиском хеттов переместилась на периферию (Singer 2007: 171). Как бы то ни было, этноним *kaška*, видимо, связан с именем хаттского бога луны *Kašku* (Гиоргадзе 1961: 199). Это, вероятно, экзоним, собирательное хаттское название всех каскских племен, перешедшее к хеттам, который, очевидно, может свидетельствовать об особом почитании луны у касков. Спустя тысячелетие после падения хеттской империи, бог луны *Mēn Pharnakou* 'Мен Фарнака' в эллинистическом Понте (там, где несколько веков назад существовало царство Каску) был синкретизирован с высшим богом Зевсом Стратием и изображался с молнией, атрибутом Зевса, на монетах Митридата Евпатора (Saprykin 2009: 258; Сапрыкин 2009). Он был покровителем местной династии (Strabo 12.3.31) и имел большое храмовое имение, со множеством рабов и священным участком, доходы которого принадлежали жрецу. Святилище было,

² О связи Армази с Арамаздом/Ахура Маздой, см. Марр 1902: 4 слл.; Ачарян 1942: 268; Gvelesiani 2003, с библиографией; о его связи с Армасом: Болтунова 1949; Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 393-397.

³ Petrosyan 2012; Петросян 2014.

⁴ О локализации этой страны см. Н. Арутюнян 1985:104 сл.

⁵ О касках см. Меликишвили 1954: 73, 410; Гиоргадзе 1961; 1999; von Schuler 1965; Singer 2007, с литературой. Название касков считается сохраненным в этнонимии северо-западнокавказских (абхазо-адыгских) племен, ср. др.-арм. *Gašk'*, др.-груз. *Kašag/k-*, византийско-греч. *Kasachia*, др.-русск. *косо́г 'черкес'*, см. например Дьяконов 1968: 12, прим. 7.

вероятно, основано царем Фарнаком I (первая половина II в. до н.э).⁶ Цари превыше всего почитали это святилище и клялись «счастьем царя и Меном Фарнака». «Эта святилище является храмом Селены как храмы у албанцев и во Фригии, именно храм Мена в одноименной местности, храм Мена Аскея вблизи Антиохии псидийской, а также храм Мена в области антиохийцев».

Этот похожий на албанский особый культ лунного бога, длившиеся многие века, может считаться доводом в пользу «лунной» этимологии этнонима *kaška*, а культ луны в эллинистическом Понте может корнями восходить к каскской традиции (Гиоргадзе 1961: 200).

* * *

Можно констатировать, что в древних религиях всего региона – от северо-востока Малой Азии до Каспийского моря, культ луны играла значительную роль. Бог или богиня луны были или верховными или самыми почитаемыми среди остальных богов. Могли ли сохраниться следы древнего культа богини луны среди наследников населения Кавказской Албании – удинов и народов лезгинской этноязыковой общности?

В удинском языке слово *хаш* ‘луна’ не имеет параллелей в родственных северокавказских языках. Ж. Дюмезиль считал, что с принятием христианства исконное название луны – древнего верховного бога, армянскими христианскими проповедниками было заменено армянским *хаč* ‘крест’ – названием высшего христианского символа (Dumézil 1940-41: 129-130) (в удинском это слово заимствовано в формах *хач* и *хаш*). Против этого мнения выступили З. И. Ямпольский и В. Л. Гукасян (Ямпольский 1962: 35; Гукасян 1972: 154-155).⁷ Как бы то ни было, уже то, что в удинском исконное северокавказское слово для луны было заменено другим (независимо от того, исконным или заимствованным), указывает на особое отношение к луне. Замена произошла, видимо, в результате табуизации, в связи с культом луны у предков удинов. А созвучие со словом ‘крест’ усиливает священную роль луны.

Луна и солнце у лезгин называются, соответственно, *Варз* и *Рагъ*. Эти названия являются общевосточносеверокавказскими, ср. родственные названия луны (авар. *Моц*, дарг. *Бадз*, лак. *Барз*, рутул. *Ваз*) и солнца (авар. *Бак*, дарг. *Берхи*, лак.

⁶ О культе бога Мена в Понте см. Сапрыкин 2009, § 12; О его храмовом имени см. еще Сапрыкин 1996: 264, Болтунова 1949: 238.

⁷ Гукасян цитирует Ачаряна, который якобы писал, что удинское слово *хаш* «луна» не имеет никакой связи с арм. *хаč* а связан с удин. *хаш* «свет» (Ачарян 1935: 142). Но у Ачаряна подобной мысли нет. В действительности же, в цитированной работе Ачарян приводит примеры многих удинских слов, где элемент *хач/хаш* восходит к арм. слову «крест» и исправляет себя, прибавив, что «а *хаштесун* «окрестить» и др.», которые он раньше включал в этот список, «вероятно происходят от удин. *хаш* «свет» и не имеют связи с крестом» (см. еще новое издание словаря: Ачарян 1973: 334-335).

Барг, рутул. Вириги и удин. беъгъ).⁸ Согласно этнографическому материалу, опубликованному Р. З. Ризвановым, есть и другие названия, соответственно, Мен и Атар. Это – персонификации светил, притом, Атар – бог солнца, считается супругом/женихом Мен – богини луны (Ризванов 1984: 98-99) (а в игре «Рагъни Варзъ», наоборот, луна является мужем солнца). Если интерпретация Ризванова верна, то можно полагать, что Атар и Мен – заимствования (на это может указать и то, что эти имена известны не во всех популяциях лезгин и не известны у других народов лезгинской этноязыковой общности).⁹ Мен, очевидно, совпадает с понтийским и малоазийским Меном, богом не очень ясного происхождения (он считался фригийским, но теперь специалисты склонны связать с Мао, богом индо-персидского происхождения, культ которого был внедрен во время Ахеменидов в Иране, а потом перешел на запад).¹⁰ Переход имени бога на богиню возможен, когда актуализируется не пол, а функция божества (о подобном явлении в Армении см. ниже). Вспомним, что Селена была женской паредрой Мена, и Страбон называет святилище Мена Фарнака святилищем Селены. Теоретически, теоним Мен мог быть заимствованным прямо из Ирана, откуда он распространился, возможно, не только в Малую Азию, но и в Албанию, а и имя Атара легко сопоставить с иранским созвучным словом для ‘огня’ – авест. *atar*, среднеперс. *ādur/ādar*, арабизированный новоперс. *āzar* (солнце – небесный огонь). Но Мен – малоазийская форма теонима, значит, он мог перейти на восток из Понта, например, через Грузию, где выявляются следы понтийского влияния (см. ниже). И, как было сказано, то, что известно о культе богини луны у албанцев, ближе всего к тому, что известно о культе Мена в Понте. Нужно еще отметить, что Мен очень напоминает одно из индоевропейских названий луны – **mēnes-*, **mēns-*, **mēn-* (ср. гот. *mēna*, лат. *mēnes(i)s* и под.) (Pokorny 1959: 731).

2. ВЕРХОВНАЯ ТРИАДА

Армения

Согласно этногоническим легендам (Хоренаци 1.10 и слл.; Себеос 1), первопредком и эпонимом армян был Гайк (Наук, ср. самоназвание армян *hay*), сын Фогармы (арм. *T'orgom*), потомок сына Ноя Яфета. После строительства вавилонской башни Гайк отказывается повиноваться вавилонскому тирану Белу

⁸ См. например МНМ 1, 162-163. О солнце и луне в представлениях народов Дагестана см. Сефербеков 2009: 43-105.

⁹ Некоторые ученые ставят под сомнение аутентичность лезгинского Мена и Атара как божеств луны и солнца. Эти имена неизвестны среди лезгин Дагестана и у табасаранцев, агулов, рутулов, цахуров, арчинцов и удинов (личное сообщение Руслана Сефербекова – письмо от 24.04.2015).

¹⁰ См. Lane 1967-68, где разбираются все возможные версии происхождения Мена (местное малоазийское, семитское, иранское, эллинистическое, под иранским влиянием); 1976; 1990, где он настаивает на индо-персидском происхождении бога. Это заключение было подхвачено другими исследователями, см. van Naerperen-Poubaix 1983; Сапрыкин 2009; см. обобщающую работу Labarre 2009: 389-396.

(идентифицированному с библейским Нимвродом) и со своим большим патриархальным семейством переходит на север и обосновывается в Армении, на севере Ванского озера. Старший сын Гайка Араманак (вар. Арманеак/Араменак/Арменак), перемещается далее на север, в Араратскую долину и основывается в подгорье горы Арагац. Сын последнего Арамайис (вар. Армайис), строит там на холме первую столицу Армении и называет ее своим именем Армавир. Подробное изучение этих данных показывает, что Ар(а)манеак и Ар(а)майис восходят к образам мифологических близнецов, божеств соответственно солнца и луны (ср. еще совпадение имени Ар(а)майиса с ликийским именем *Armais*, от имени анатолийского бога луны Армаса) (Петросян, Тирацян 2012). Кстати, на основе этих данных можно предположить, что армянский этноним армен восходит к имени этого бога, и армян, как и касков, другие народы называли по имени бога луны, что свидетельствует о значительности его культа.¹¹

Через много поколений легендарный царь Валаршак (*Vaġaršak*), представленный как основатель династии армянских Аршакидов, строит храм в столице Армавире и устанавливает там статуи (богов) солнца, луны и своих предков (это единственное упоминание культа луны в древнеармянской традиции). Во времена внука Валаршака Арташеса статуи солнца и луны заменяются эллинистическими статуями Аполлона и Артемиды (дети Зевса, близнецы, бог солнца и богиня луны, соответственно) принесенные из Малой Азии, в то время как статуя Геракла, которая должна была быть возведена рядом с ними, жрецами рода Вауни, считавших себя потомками Ваагна, устанавливается в их деревне Аштишате, центре культа Ваагна (Хоренаци II.8; II.12). Впоследствии статуи Аполлона и Артемиды были перемещены в Багаран, а потом Арташат. Агатангелос, рассказывая о разрушении храмов во время христианизации Армении, Аполлона и Артемиду называет их армяно-иранскими именами (соответственно, Тир и Анаит). Судя по эллинистическим статуям, которые должны были быть установлены в армавирском храме, царские предки, солнце и луна соответствовали Гераклу, Аполлону и Артемиде (т.е., армяно-иранским Ваагну, Тиру и Анаит). Таким образом, предки эллинистических армянских царей династии Арташесидов были соотнесены с Ваагном/Гераклом. Возможно, они возводили свой род к Ваагну. А замена статуи бога луны (пол не указан), предшественником которого был Ар(а)майис, Артемидой была обусловлена особенностями синкретизации местных армяно-

¹¹ Petrosyan 2012; Петросян 2014; о существующих научных этимологиях этнонима армен см. Петросян 2014а, с литературой. В именах четырех из восьми этногонических патриархов – *Ar(a)maeak*, *Ar(a)amayis*, *Arat*, *Naġma* – присутствует элемент *-ar(a)m-*. Все они – мифические этнархи, эпонимы армян, и этот элемент в их именах, вероятнее всего, имеет единое происхождение и указывает на этноним армен (у Хоренаци эпонимом выступает Арам, а у Себеоса – Ар(а)манеак, см. Саркисян 1998:123, а Арам и другие подобные формы образовались, видимо, под воздействием имени первого царя Урарту Араму и эпонима арамейцев в Библии, см. Markwart 1928: 215, 224 seq.). Кстати, бог луны не числился среди верховных в Урарту (в списке богов в надписи «Двери Мгера» он занимает десятое место, см. КУКН 38, I, 7; II, 10).

иранских и греческих богов (и в этом случае определяющим фактором была функция, а не пол божества).¹²

Арташес – исторический царь Великой Армении (189-160 г. до н.э.), а легендарный Валаршак представлен дедом Арташеса. Соответственно, история армавирского храма и его эллинистических статуй датируется III-II веками до н.э.

Грузия

Согласно грузинской традиции, засвидетельствованной в “Жизни картлийских царей”¹³ (часть грузинских хроник «Картлис цховреба») приписанной Леонтию Мровели, эпонимы-первопредки армян, грузин и некоторых северокавказских народов были сыновьями Фогармы (груз. Targamos). Старшим среди них был эпоним Армении Гаос (Haos, т.е. арм. Гайк), царь и хозяин своих братьев. Армянский, грузинский и северокавказские языки не родственны, поэтому эта легенда не может иметь реальной исторической основы (искусственны и имена родоначальников – Гаос, Картлос и др., с псевдогреческими окончаниями). С одной стороны, она кажется вариацией на тему армянской этногонической легенды. Но с другой стороны, легенды о прародителе грузин и его потомках не могут считаться простым измышлением и имели реальные фольклорные источники.¹⁴

Картлос (Kartlos), родоначальник картвелов-грузин, брат первопредка армян Гаоса основывает свой дом на одной горе и называет ее своим именем Картли (ср. древнее название Восточной Грузии Kartli). Его могила на этой горе становится главной святыней местного населения, где наряду с ним поклонялись солнцу, луне и пятерике звезд.

Через много поколений, Александр Великий приказывает Азо, своему правителю в Картли, чтобы он служил богу создателю и почитал солнце, луну и пятеричку звезд. Преемник Азо, Фарнаваз (Parnavaz), легендарный основатель первой царской династии Картли, устанавливает на вершине горы Картли большой идол Армази, названного своим именем (ибо он по-персидски именовался Армаз). Сам Фарнаваз был похоронен перед тем же идолом. Гора Картли, как и окружающая ее первая столица Грузии, были переименованы в Армази.

В “Обращении Грузии”, другом средневековом источнике приписываемом Леонтию Мровели,¹⁵ статуя Армази описывается как человек из меди, в золотых латах и шлеме, держащий меч, который сверкал и вращался в руке (вариант: “меч как молния”) (Болтунова 1949: 230; Thomson 1996: 97). Справа от него стояла

¹² С другой стороны, полагают, что в ходе развития общества культ луны, по сравнению с солнцем, становится менее значительным, чем объясняется замена лунных богов богинями, см. МНМ 2, 78 сл.

¹³ См. в русском и английском переводах: Цулая 1979; Thomson 1996.

¹⁴ Об “арменофильском” характере источника и его историческом значении см. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 23; Petrosyan 2002: 169.

¹⁵ Русский перевод: Такайшвили 1989; см. еще Thomson 1996.

золотая статуя Гаца, а слева – серебрянная статуя Га (вар. Гаим). После молитвы Нино бог разрушает храм и его статуи бурей, грозой, громом и градом.

Эти рассказы датируются следующим образом: Картлос был современником Гайка; Азо – Александра Великого, а Фарнаваз последовал Азо (IV–III вв. до н.э); Нино, христианская просветительница Грузии, жила в первой половине IV в. н.э.

Таким образом, в Армази также выявляются три божественные триады, датированные временами Картлоса, Азо и Нино: 1) Картлос, солнце и луна; 2) бог создатель, солнце и луна; и 3) Армази, Гаца и Га(им). Очевидно, образы Гаца и Га, расположенные на месте древнего культа солнца и луны (и высшего бога) могут быть отождествлены как божества солнца и луны (созвучие имен намекает на близнечный характер образов, а связь золота с солнцем и серебра с луной универсальна).¹⁶ Культ пятерицы звезд, то есть, планет, который, видимо, имел древние корни в Грузии, напоминает месопотамскую традицию идентификации планет с великими богами, которая перешла в Иран и другие древние страны (Греция, Рим) и имела отражения также в Армении.¹⁷

Эти грузинские триады соответствуют рассмотренным армянским. Действительно, первопредок грузин Картлос, солнце и луна сопоставимы с первопредком армян Гайком, Ар(а)манеаком и Ар(а)майсом; бог создатель (который соответствует статуе основателя династии Фарнаваза), солнце и луна – с триадой Валаршака – царские предки (соотнесенные с богом Ваагном), солнце и луна; а триада, разрушенная Нино – Армази, Гаца и Га, соответствуют статуям Арташеса – Ваагну/Гераклу, Тиру/Аполлону и Анаит/Артемиде.

Триады Армении	Триады Грузии
Гайк, Араманеак, Арамайис	Картлос, солнце, луна
Царские предки, солнце, луна	Бог создатель, солнце, луна
Геракл, Аполлон, Артемида	Армази, Гаца, Га(им)

Имя Фарнаваза этимологически восходит к тому же иранскому корню, что и Фарнак (*farn-* ‘слава, сияние’). Как было сказано, в Понте Мен Фарнака был синкретизирован с высшим богом Зевсом Стратием. А в Грузии, царь Фарнаваз, в

¹⁶ Об идентификации Гаца и Га как богов солнца и луны, аналогов Аполлона и Артемиды, см. Kavtaradze 2009. Здесь автор возводит триаду Армази, Гаца и Га к культу римского Юпитера Долихена, где известную роль играли также образы Аполлона и Артемиды (этот культ происходит из Долихе в Коммагене, на юго-западе Великой Армении). О Юпитере Долихене, его связях с Аполлоном и Артемидой, солнцем, луной и близнечным культом, см. Speidel 1978: 21 ff.; 25 ff. Как бы то ни было, родственные триады Армавира и Армази восходят к древним местным триадам (Гайк, Араманеак, Арамайис; Картлос, солнце, луна), которые не имеют никакой связи с культом Юпитера Долихена.

¹⁷ Ван-дер-Верден 1991: 195; Petrosyan 2007: 186, 193.

мифологическом контексте, вероятно, объединил в себе черты Ахура Мазды/Арамазда и Армаса, лунного бога.¹⁸ Очевидно, что грузинская традиция, соответствует понтийской. А влияние Понта и его соседней Малой Армении на древнюю Грузию была значительной.¹⁹

Очевидно также, что армянские и грузинские триады связаны между собой. Да и имена первых столиц обеих стран, вероятнее всего, восходят к единому корню – названию луны и лунного бога Арма.²⁰ Мало чего можно сказать об албанской триаде – мы не знаем имен и характеристик богов, но она, видимо, была какими-то нитями связана с предыдущими (особенно, с армянской, где луна – богиня, притом самая почитаемая). Ведь весь регион отличался специфическим культом луны, который был включен в верховную триаду богов.

* * *

Итак, весь регион от страны касков до кавказской Албании отличался особым культом луны. У касков и их потомков в Понтийском царстве, у грузин и у древнейших армян луна почиталась в образе мужского божества, а у кавказских албанцев и армян во времена эллинизма – женского. В Армении, Грузии и Албании, во всех трех традициях будущего «Южного Кавказа», лунный бог или богиня входили в состав триады главных богов. Идея триады в составе главного бога с божествами солнца и луны, очевидно, архетипическая. Но вряд ли такое единство культов трех стран, населенных неродственными (в лингвистическом плане) племенами было случайным. Был, видимо, единый центр, откуда эта идея распространилась в регионе.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абебян, М., 1975, *Труды*, т. 7, Ереван.
 Арутюнян, Н. В., 1985, *Топонимика Урарту*, Ереван.
 Арутюнян, С. Б., 2000, *Армянская мифология*, Бейрут.
 Ачарян, Р., 1935, *Корневой словарь армянского языка*, т. VII. Ереван.
 ———, 1942, *Словарь армянских личных имен*, т. 1. Ереван.
 ———, 1973, *Корневой словарь армянского языка*, т. 2, Ереван.
 Бардавелидзе, В. В., 1957, *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*, Тбилиси.
 Бойс, М., 1987, *Зороастрийцы: верования и обычаи*, М.

¹⁸ Н.Я. Марр считает, что Фарнаваз мог быть просто олицетворением эпитета бога Армази/Ахура Мазды, см. Марр 1902: 4. Можно полагать, что этот образ был создан под влиянием понтийского Мена Фарнака.

¹⁹ Меликишвили, Лордкипанидзе 1989: 251, 276, прим. 3.

²⁰ Petrosyan 2012; Петросян 2014.

- Болтунова, А. И., 1949, К вопросу об Армази. *“Вестник древней истории”*, 2: 228-240.
- Ван-Дер-Варден, Б., 1991, *Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии*, М.
- Ганиева, А., 1970, *Лезгинские народные песни*, А. Ганиева (сост.), Махачкала.
- Гиоргадзе, Г. Г., 1961, “К вопросу о локализации и языковой структуре каспских этнических и географических названий”, *Переднеазиатский сборник*, I, М.: 161-210.
- , 1999, Неиндоевропейские этнические группы (хатты, каски) в древней Анатолии по хеттским клинописным текстам. Разыскания по истории Абхазии/Грузия, Г. Жоржолиани, Э. Хоштария-Броссе (ред.), Т., <http://forum.gol.ge/index.php?showtopic=22904&st=560>.
- Гукасян, В. Л., 1972, Некоторые замечания к сведениям Страбона о «языках» Албании. *“Известия АН АЗ. ССР, Серия истории, философии и права”*, 3: 148-156.
- Иванов, В. В., 1985, “Об отношении хаттского языка к северо-западнокавказским”, *Древняя Анатолия*, М.: 26-59.
- Арутюнян, Н. В., 2001, *Корпус урартских клинообразных надписей*, Е.
- Марр, Н. Я., 1902, “Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам”, *Записки восточного отделения императорского археологического общества*, т. XIV, вып. II-III, СПб.
- Меликишвили, Г. А., 1954, *Наири-Урарту*, Тбилиси.
- , 1989, Лордкипанидзе О. Д. (ред.), *Очерки истории Грузии*, т. 1. Тбилиси. МНМ, 1980-1982, Мифы народов мира, т. 1-2, М.
- Петросян, А. Е., 2014, “Армянский Армавир и грузинский Армази: вопросы ранней этнической истории Армении и Грузии”, *Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований*, том X, ч. 1, СПб.: 535-556.
- Петросян, А. Е., 2014, “Армянский этноним армен”, *Историко-филологический журнал*, 3: 224-236.
- / Тирацян Н. Г., 2012, “Первая столица Армении Армавир как культовый центр”, *Историко-филологический журнал*. 169-184.
- Ризванов, Р. З., 1984, “Из ономастики лезгин”, *Советская этнография*, 5: 97-101.
- Сапрыкин, С. Ю., 1996, *Понтийское царство: государство греков и варваров в Причерноморье*, М.
- Сапрыкин, С.Ю., 2009, Религия и культы Понта эллинистического и римского времени. §12. Местные божества Восточной Анатолии: Мен, Митра, Аттис, М.-Т, http://historylib.org/historybooks/S-YU--Saprykin_Religiya-i-kulty-Ponta--ellinisticheskogo-i-rimskogo-vremeni-/16.
- Саркисян, Г. Х., 1998, “Этимологии имен собственных в истории Мовсеса Хоренаци”, *“Историко-филологический журнал”* 1-2: 113-128.
- Сефербеков, Р. И., 2009, *“Пантеон языческих богов народов Дагестана”*, М.
- Такайшвили, Е. С., 1989, *Обращение Грузии. Памятники грузинской исторической литературы VII*, Е. С. Такайшвили (пер.), Т.

- Тирацян, Г. А., 1985, “Вопросы преемственности официального культа в античной Армении”, *Вестник общественных наук АН Арм. ССР* 10: 58-65.
- Тревер К. В., 1959, *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н.э. – VII в. н.э.*, М.-Л.
- Цулая, Г. В., 1979, *Леонтий Мровели. Жизнь картлийских царей*, Г. В. Цулая (пер.), М.
- Boyce, M./ Chaumont, M. L./ Bier, C., 1982, “Anāhīd”, *Encyclopædia Iranica*, I, L.: 1003-1011, <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid>.
- Chaumont, M. L., 1982, “Albania”, *Encyclopædia Iranica*, I, L.: 806-810. <http://www.iranicaonline.org/articles/albania-iranian-aran-arm>.
- Dumézil, G., 1940-1941, “Une chrétienté disparue: les albanais du Caucase”, *Melanges Asiatiques*, fasc. 1, P.: 125-132.
- Gvelesiani, M. A., 2003, ‘God of Gods’ Armaz and Iranian Ahura Mazda, <http://www.stormfront.org/forum/t578633-4/>.
- van Haereren-Pourbaix, A., 1983, “Recherche sur les origines, la nature, les attributs du dieu Mèn”, Dans R. Doncel, R. Lebrun (éds.), *Archéologie et religions de l’Anatolie Ancienne: Mélanges en l’honneur du Pr. P. Naster*, L. N.: 235-248.
- de Jong, A., 1997, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, L.-N. Y.-K.
- Kavtaradze, G. L., 2009, “To the Essence of Deities of Pagan Iberia”, *Caucasian and Near Eastern Studies XIII*, Giorgi Melikishvili Memorial Volume, I. Tatishvili, M. Hvedelidze, L. Gordeziani (eds), T.: 111-139.
- Labarre, G., 2009, “Les origines et la diffusion du culte de Mèn”, *L’Asie Mineure dans l’Antiquité. Echanges, populations, territoires*, Dans H. Bru, F. Kirbihler, S. Lebreton (eds.), R.: 389-414.
- Lane, E. N., 1964, A Re-Study of the God Men, *Berytus* XV: 5-58.
- , 1976, *Monumentorum religionis dei Menis*, vol. III, L.: 67-88.
- Markwart, J., 1928, “Le berceau des arméniens”, *Revue des études arméniennes* 8, f. 2 : 210-232.
- Petrosyan, A. Y., 2002, *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, W.
- , 2007, “State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources. Aramazd”, *Journal of Near Eastern Studies*, 2: 174-201.
- , 2012, “First Capitals of Armenia and Georgia: Armawir and Armazi (Problems of Early Ethnic Associations)”, *Journal of Indo-European Studies* 40, 3-4: 265-288.
- Russell, J. R., 1982, “Zoroastrian Problems in Armenia”, *Classical Armenian Culture*, 1-7, M. and V. T. J. Samuelyan (ed.), Ph.
- von Schuler, E., 1965, *Die Kaškäer*, B.
- Singer, I., 2007, “Who were the Kaška? // Phasis 10 (II)”, *The Argonautica and World Culture. Greek and Roman Studies*: 166-181.
- Speidel, M. P., 1978, *The Religion of Jupiter Dolichenus in the Roman Army*, L.

Thomson, R.W., 1996, *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles: the Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation*, Ox.

von Wesendonck, O. G., 1924, "Über georgisches Heidentum", *Caucasica* 1: 1-102.

ИЗ МИФОЛОГИИ, ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ АВАРЦЕВ-КЕЛЕБЦЕВ: ПАНТЕОН И ПАНДЕМОНИУМ¹

Руслан Сефербеков

Магомед Шехмагомедов

Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

The article is an attempt to reconstruct some mythological characters of the once existed folk pantheon and pandemonium of the Kelebs – an Avars' subethnic group. Celestial bodies and atmospheric phenomena, supreme gods, deity patrons of wild animals, demonic characters, etc. are analysed on the basis of the religious calendar and agrarian holidays and ceremonies, as well as myths, folk beliefs, lexicon and phraseology. Mythological images were closely connected with orolatriya, meteorological magic, cults of ancestors, etc. The vestiges of these beliefs are integrally interwoven into traditional spiritual culture of this ethnos, currently representing part of the folk Islam.

В статье на основе календарных и аграрных праздников и обрядов, мифов, верований, фольклора, лексики и фразеологии делается попытка реконструкции мифологических персонажей некогда существовавших народных пантеона и пандемониума келебцев – одной из субэтнических групп аварцев. Этими персонажами были олицетворяемые в антропоморфных образах небесные светила и атмосферные явления, верховные боги, покровители диких животных, а также демонические персонажи – «домовая змея», домовый, антагонисты беременных, демоны болезней и кладбища, джинны и шайтан. Мифологические образы были тесно связаны с оролатрией, метеорологической магией, культами предков, близнецов, плодородия. Как считают авторы, несмотря многовековую традицию исповедания келебцами ислама, отголоски прежних верований органически вплетены в традиционную духовную культуру этого этноса и являются частью так называемого народного или бытового ислама.

Keywords

Avar-Kelebs, Mythology, Folk Beliefs, Folk Pantheon, Folk Islam

Аварцы-келебцы, мифология, верования, пантеон, народный ислам

Келебцы – субэтническая группа в составе аварцев, расселенные в селениях Ругельда, Хиндах, Хонох, Урчух, Сомода, Мусрух и Рукдах нынешнего Шамильского района Дагестана, составлявшие в прошлом Келебский союз вольных обществ – «Къелдерил бо». До нас дошли правовые нормы этого союза – «Адаты келебских селений» (Памятники 1965:71-81). Келебцы имеют некоторые особенные черты в компонентах материальной и духовной культуры. Например, у келебцев наряду с общераспространенными у аварцев особыми помещениями, в которых хранили зерно и муку – «цагъур», встречаются и лари для зерна и муки – «КитГабан». Фасады жилых, оборонительных, культовых и хозяйственных построек келебцев обильно украшены петроглифами – лабиринтами, вихревыми и

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-01-00038.

лепестковыми розетками, свастиками, концентрическими кругами, крестами, спиральями, ромбами, сюжетами «засеянное поле», «древо мировое», «рука», фигурками людей, всадников с луками и стрелами, животных (козлы).

В традиционной кухне келебцев широко распространен не встречающийся у других аварцев поджаренный сушеный сыр – «букъараб хІан». Другим популярным мясным блюдом являлся «гъунтІер» – рубленное баранье мясо, приправленное тмином и солью, которое помещали в высушенный и растянутый овечий желудок и сушили в тени на сквозняке.

До принятия христианства (Шихсаидов 1957:54-76; Атаев 1958:161-182) и ислама келебцы, как и другие дагестанцы, исповедовали различные формы домонотеистических верований – анимизм, магию, тотемизм, фетишизм, шаманизм и т.д. (Булатов 1990; Гаджиев 1991; Булатов 2004). Насколько нам известно, точных данных об исламизации келебцев не имеется. По аналогии с принятием ислама у соседей келебцев – гидатлинцев в 1475/1476 г. и каралальцев – за 40 лет до этой даты (Шихсаидов 1969:203-209), можно предположить, что исламизация проходила у них в те же временные рамки, то есть во второй половине – конце XV в.

Несмотря на более чем пятисотлетнюю традицию исповедания ислама в материальной и духовной культуре, общественном и семейном быту келебцев вплоть до наших дней сохраняются реликты прежних верований. Источниками этих верований служат календарные и аграрные праздники и обряды, верования, мифы, фольклор, лексика и фразеология. Сохранившиеся реликты прежних верований вошли в структуру идеологии и культуры практикуемого келебцами ислама, образовав синкретический так называемый «традиционный» или «бытовой ислам». Наглядно синкретическую природу верований келебцев можно продемонстрировать на примере мифологических персонажей их бывшего пантеона и пандемониума.

Наиболее древними богами келебцев были персонифицируемые небесные светила, атмосферные явления и стихии. Культ олицетворяемых в антропоморфных ипостасях солнца («бакъ») и луны («моцІ») отразился в мифах, верованиях, приметах, сравнениях, фольклоре, лексике и фразеологии келебцев. Так, существовала примета, что, если беременной во сне приснится луна, то родится девочка, а если – солнце, то мальчик (с. Хиндах). Эта примета в опосредованной форме определяла пол светил в космогонических представлениях келебцев. Была и другая примета: если приснятся солнце и луна – к визиту высокопоставленного человека (с. Ругельда). Если вокруг луны наблюдался красный ореол, считали это приметой смерти хорошего человека (с. Хонох). С солнцем и луной сравнивали красоту детей и девушек – «Бакъ гІадиनाव, моцІ гІадиनाव» («Солнцу и луне подобный») (с. Ругельда), «Бакъ-моцІ гІадинай берцинай яс» («Солнце и луне подобная красивая девушка») (с. Сомода). Пятна на луне произошли оттого, что «ее обмазали глиной» (с. Ругельда), «это чабан и овцы» (с. Сомода), «это горы» (с. Хонох).

Считалось, что затмения солнца и луны насылает Всевышний в наказание за людские грехи с тем, чтобы люди исправились. Были и другие объяснения: «Ломил

кагаз хураб бакъ-моцІ» («Щенки Лома держат солнце и луну») (с. Сомода), «Ломил кІагаз бана моцІ квана» («Щенки Лома съедают луну») (с. Ругельда), «Румазул кІагаз квана бана моцІ» («Щенки Рума съедают луну») (с. Хиндах). Кто такие «Щенки Лома / Рума», выяснить не удалось.

Если какой-либо человек совершал поступок, которого от него не ожидали, то говорили: «Бакъ щолареб бакІалда чІу чІвате гІужчІвате» («Поставьте отметину там, куда не доходят лучи солнца»).

Радугу повсеместно называли *Ильясул чІорбутІ* («Лук Ильяса»). В этом названии ощущается влияние мусульманской мифологии, в которой *Ильяс* определялся как посланник, которого *Аллах* сделал бессмертным. *Ильяс* считался покровителем путешественников на суше (Пиотровский 1994:506).

В различных селах в радуге насчитывали разное количество цветов: пять цветов – красный («багІараб»), зеленый («гІурччинаб»), желтый («мачІаб»), синий («цІахІилаб»), голубой («зобакъераб» – букв. «цвет неба») (с. Сомода), четыре цвета – красный («багІараб»), зеленый («гІуршинаб»), желтый («мачІаб»), синий («цІахІилаб») или голубой («хъахІалаб») (сс. Хиндах, Урчух), три цвета – красный («багІараб»), зеленый («гІоршенаб»), фиолетовый («шакъол къераб») (с. Хонох).

При появлении радуги загадывали желание в надежде, что оно исполнится. Повсеместно существовала примета – если один конец радуги находился в воде, то это к дождю. Если при ярком солнце шел слепой дождь, и на небе появлялась радуга, говорили: «Сарай чІужу ягына яна» («Лису невесту везут») (сс. Хонох, Хиндах), «Сарай чІужу ячуней, вечералда рукІана» («Лису невесту везли, и мы на свадьбе были») (с. Сомода).

Гром у келебцев обозначался словосочетанием «зоб гъугъади» («небо гремит»). Раскаты грома объясняли тем, что «Дедушка злится» («КІудади къуданав вана») (с. Ругельда), «*Аллагъасул* ссин боху бана» («*Аллах* гневается») (с. Урчух). «Дедушкой», вероятно, был бог-громовец в прежнем пантеоне келебцев.

Молния у келебцев называлась так же, как и у всех аварцев – «пири», однако удар молнии обозначали словосочетанием «пириялъул гІихъти» («молниевый топор») (с. Хиндах). Если в кого-либо попадала молния, говорили: «Порол гІихъди речІчелулъа» («Молниевый топор ударил») (с. Ругельда). В этой связи имелось и проклятие: «Порол гІихъди рачІайги!» («Чтоб [в тебя] молниевый топор ударил!») (с. Хонох). Считалось, что чаще всего молния ударяет в сосну («накІил гъветІ»), и поэтому не рекомендовалось в непогоду находиться вблизи этого дерева. Дождь, выпадавший при громе и молнии, считался целебным (с. Сомода).

Таким образом, как это видно из представленного материала, радуга у келебцев называлась *Ильясул чІорбутІ* («Лук Ильяса»), а удар молнии – «пириялъул гІихъти» («молниевый топор»). Вероятно, лук (и стрелы) и «топор-молния» в космогонических представлениях келебцев являлись оружием бога-громовержца, коими он карал грешников.

У келебцев нет бытовавшего у других аварцев мифологического образа «Матери ветров» (Халидова 1984:102). Стихия ветра («гъури») персонифицировалась

у них в образе «Ветряных девушек» – *Гьорол ясал*. Во время сильного ветра детей повсеместно запугивали следующими словами: «*Гьорол ясал* рачӀунел руго!» («Ветряные девушки идут»). В с. Хиндах так говорили («*Гьорол ясал* раинал рана» – «Ветряные девушки идут») в том случае, если ветер свистел и завывал.

Интересно отметить, что аварцы-андалалыцы сс. Бацада и Шуланиб также олицетворяли ветер в образах «Дочерей ветра» *Гьорол ясал*. При сильном ветре говорили: «*Гьорол ясал* расанданал руго» («Дочери ветра танцуют/играются») (с. Шуланиб), «*Гьорол ясал* релъенал руго» («Дочери ветра идут») (с. Бацада). «Дочерей ветра» представляли в виде красивых девушек с длинными распущенными волосами, которые охотятся за красивыми мальчиками (с. Бацада) (Алигаджиева 2012: 24).

Если сильный ветер наносил какой-либо ущерб человеку (срывал крыши жилищ и хозяйственных построек, валил стога с сеном и т.п.), его не ругали. В таких случаях келебцы говорили: «Гьури понасенги, хӀелеко гӀигӀодинасенги сим бохнуги» («На два явления нельзя злиться – на сильный ветер и кукареканье петуха»). При сильном ветре заклинали: «Парамагъадисеб понаб батайги!» («Пусть дует в последний раз!») (с. Ругельда), «Балагъальул батутеги, рахӀматальул батайги!» («Чтобы не горе [принес], а милость!») (с. Сомода) и просили Всевышнего: «Я, *Аллагъ*, гьури гьорол рукъибе бакӀаре!» («О, *Аллах*, верни ветер в свой дом!») (с. Урчух). Лгунов и болтунов келебцы до сих пор называют «гьорол чу» («ветряной конь»).

Таким образом, как это видно, келебцы персонифицировали стихию ветра в образе «Ветряных девушек».

Как и у других аварцев, верховными богами келебцев были *ЦӀоб* и *Бечед*. Об этом в основном в основном свидетельствуют данные языка. Как считает М.А. Агларов, со временем имя верховного божества аварцев – *ЦӀоб* трансформировалось в понятие «божья милость» (Агларов 1988: 67). С принятием ислама *ЦӀоб* у келебцев стал синонимом *Аллаха*, одним из его имен («сипат»). Существует двусоставной теоним *Аллах-ЦӀоб*, состоящий из имен двух богов (мусульманского и языческого), относящихся к различным (враждебным) религиозным системам. Имя этого аварского божества сохранилось в благопожеланиях келебцев: «*Алагъасул ЦӀоб* лъеги!» («Да смилостивится *Аллах*!»), *Алагъасул ЦӀоб* рахӀмат лъеги («Да снизойдет милость *Аллаха* милосердием!»), «*ЦӀоб-гурхӀел* лъеги!» («Милость милосердной [чтоб тебе была]!»). Помимо благопожеланий, существовало и редкое проклятие именем этого божества – «*Алагъасул ЦӀоб* лъогеги!» («Чтоб *Аллах* не смилостивился (проклял)!»).

Наряду с *ЦӀобом*, другим верховным богом аварцев был *Бечед*. Считалось, что *Бечед* – это одно из имен *Аллаха*. Имя этого божества встречается в сочетании с *ЦӀобом* в благопожелании: «*Бичасул ЦӀоб* лъеги!» («Чтоб *Бечед* смилостивился!»). Существует двусоставной теоним *Аллагъ-Бечед*. Эти же теонимы присутствуют в популярной и у других аварцев келебской поговорке: «*Бичас* бащани, *Алагъас* хва батани («Если *Бечед* позволит, а *Аллах* предпишет [то это случится]»). Приступая к

важному делу, заклинали: «Аллагъ-Бечед, цІунайги!» («Аллах-Бечед, сохрани!»), «ЦІобаалъум цІунайги!» («Сохрани с милостью!»). При выпадении дождя приговаривали: «Бичасул рахІмат щвайги!» («Да снизойдет милость Бечеда!»).

Как и другие народы Дагестана, во время засухи келебцы прибегали к обрядам метеорологической магии. Наиболее популярным среди них во всех келебских селениях был обряд с ряженой, в роли которой выступала женщина, имевшая дочерей-близнецов. В этом обряде принимало участие все женское население села. Ряженую окутывали с головы до ног в длинную траву («чІахІ»), сорванную с кладбища так, чтобы она шалашиком покрывала все ее тело. Эту ряженую в сс. Сомода и Урчух называли *ЧІихІил эбел* («Травяная мать»), а в с. Хонох – *ЧІихІил яс* («Травяная девушка»). В каждом келебском селении при проведении обряда имелись свои нюансы. В с. Сомода для вызывания дождя процессия с ряженой и ее дочерьми во главе с пожилой женщиной направлялась в местность «Къалажино», расположенную на склоне горы в нескольких километрах к юго-востоку от этого селения. По пути следования к этому месту на речке набирали 500 камешков, читая над каждым из них *суру* из Корана «Къулгъу». Прибыв к месту, где проводился обряд, выкапывали небольшую ямку, глубиной 30 см и диаметром 2 м. В нее направляли воду из находившегося неподалеку родника. В эту яму бросали все наговоренные камешки и траву, сорванную с сельского кладбища. После завершения обряда эту траву бросали в речку. Затем в яму с водой и камешками становилась женщина вместе со своими девочками-близнецами, причем дети должны были обнять свою мать. Все остальные девушки и женщины, взяв друг друга за руки, становились вокруг матери и ее близнецов и кружились в хороводе, произнося заклинание: «Аллагъ-ЦІоб, я цІад цІобалъулаб бай, Бечед!» («Аллагъ-ЦІоб, пошли нам дождь, Бечед!»). Примечательно, что в заклинании упоминаются имена мусульманского Аллаха и аварских божеств ЦІоба и Бечеда, которые, видимо, ведали и осадками. Женщины, произнося это заклинание, кружились в хороводе непрерывно на протяжении 2-3 часов. Некоторые из них падали в обморок от усталости. Время от времени «Травяная мать» брала пучок травы, макала его в воду под своими ногами и обрызгивала ею тех, кто кружился вокруг нее в хороводе. Через некоторое время участники обряда останавливали свое действие и переходили к находящемуся неподалеку горному озеру, где ритуал продолжался. При выполнении обряда его участники иногда посматривали на находившийся в нескольких километрах от них склон горы в местности «КІудагъориль» («Большой осиновый лес»). Существовало поверье, что на этом склоне должно появиться видение в виде небольшого облачка, напоминающего собой белую простыню – «хахІаб жо», что было предвестником скорого выпадения ожидаемых осадков.

Завершался обряд мусульманским «зикром» («помянуть имени Аллаха»), после чего всем его участникам раздавали милостыню («садакъа») в виде тонких лепешек, обмазанных сверху маслом – «панкъ». Говорят, что после проведения обряда почти всегда собирались грозовые тучи и выпадал обильный дождь. Обряд

начинался во время утреннего намаза и заканчивался временем послеполуденного намаза, то есть длился практически весь световой день.

Особый обряд по вызыванию дождя проводили и в местности «Клудагбориль», где якобы появлялось виденье в виде «облачка-простыни». В нем также принимали участие женщины и девушки, которые брали с собой в горы несколько больших медных котлов, а также пшеницу, фасоль, черные бобы и кукурузу, которые служили ингредиентами ритуального варева «гьи», приправляемого в процессе варки старым бараньим или говяжьим жиром («ТатГи»), измельченной брынзой и луком. Пока варилось «гьи» женщины произносили традиционное заклинание: «*Аллагь-Цюб*, пошли нам дождь, *Бечед!*». Потом проводили «зикр». В завершение обряда все его участники угощались ритуальным кушаньем «гьи» (с. Сомода).

В с. Хонох ряженая *ЧихИил яс* в сопровождении дочерей-близнецов и женского населения села, произнося соответствующие заклинания, шла к сельскому источнику. Там женщину обливали водой из него. С нее снимали травяной покров и клали в деревянную емкость для водопоя скота («рогГори») и оставляли там до тех пор, пока не выпадал дождь. Затем устраивали «зикр», после которого раздавали «садакьа». Все участники обряда угощались ритуальным блюдом «гьи», бульон которого выливали по периметру кладбища. В с. Урчух ряженую *ЧихИил эбел* обливали водой из сельского пруда.

Обращают на себя внимание названия ряженой у келебцев – *ЧихИил эбел* («Травяная мать») и *ЧихИил яс* («Травяная девушка»). Следует отметить, что «травяные» персонажи присутствовали в обрядах вызывания дождя и у других аварцев. Так, каралальцы называли обряд вызывания дождя «*ЧихИил бахIарал*» («Травяная свадьба»), а ряженных в этом обряде – *чихИил бахIарав* («травяной жених») и *чихИил бахIарай* («травяная невеста») (Алигаджиева, Сефербеков 2013:125). У ахвахцев одним из названий ряженого было *цIцIильгьIал имихи* («травяной осел») (Лугуев 1984: 37). Подобные наименования ряженого имелись и у других народов Дагестана. У даргинцев-цудахарцев с. Куппа его называли *кьарла начи* («травяная кукла»), с. Тилагу – *кьарла кката* («травяная кошка»), в с. Арши – *кьарла кьаца* («травяная коза») (Омаров, Сефербеков 1996: 200-202). У лакцев с. Кумух ряженный назывался *урттил ссихьу* («травяная кукла»), в с. Шовкра – *урттил ччиту* («травяная кошка»), в с. Вихли – *урттил ттукку* («травяной осел»), в с. Цовкра – *урттул адимина* («травяной мужчина») (Халилов 2004: 24).

Судя по названиям, эти персонажи довольно явственно подпадают под категорию «вегетационных демонов» и «духов растительности» (Seferbekov 2014: 47-50). Можно предположить, что представление о них сформировалось до распада прааваро-даргино-лакской этнической общности, восходящей к периоду не позже III тыс. до н.э., то есть к эпохе ранней бронзы, характеризующейся развитым земледельческо-скотоводческим хозяйством и этнокультурным единством (История Дагестана 2004: 47-62).

С засухой у келебцев была связана и некоторая табуация. Например, повсеместно существовал запрет убивать лягушку – к засухе.

Кроме обрядов вызывания дождя у келебцев существовали обряды вызывания солнца при затяжных дождях, ливнях и граде, сопровождавшихся громом и молниями. Для предотвращения этих нежелательных атмосферных явлений, стреляли в грозовую тучу; читая суру «Къулгъу» разрезали выпавшую градинку на четыре части; женщины выходили во двор без головного убора (в с. Урчух желательным был выход плешивой женщины); во двор выбрасывали золу; там же устанавливали топор острием вверх или очажную треногу («цIеа махх») вверх ножками, а вовнутрь нее сыпали золу. Дождь, выпадающий при громе и молниях, считался в народе целебным. Чтобы предотвратить выпадение града на село, писали *аяты* из Корана на каменных плитках («къапал») и клали их под валуны и скалы по периметру села.

Итак, как это видно, обряды метеорологической магии келебцев были тесно связаны верховными богами аварцев – *Ццобом* и *Бечедом*, с оролатрией, близнечным культом, культурами предков и плодородия. В них ощущается и влияние ислама, свидетельством чему являлось обращение участников обряда с заклинаниями и просьбами к *Аллаху*, проведение «*зикра*» и раздача «*садакъа*».

Мифические персонажи, обитавшие на вершинах гор и покровительствующие турам, называются у келебцев *Мудалаал*. По внешнему облику они подобны людям, носят белые одежды. Для простых людей они невидимы. Их могут видеть только избранные святые люди («вали»). Говорят, если прислушаться в горах, слышно, как *Мудалаал* совершают «*зикр*». По поверьям, *Мудулаал* обитали в сакрально «чистых» местах – «там, где не было кровопролития». В с. Сомода считали, что они обитают в нескольких километрах к юго-востоку от их селения, на священной горе «Лъамир» и в местности «ХахIаб раса» («Белая долина»), вблизи священного озера. По преданию в этом озере будто бы находятся «остатки ковчега пророка Ноя» («НухI аварагасул гамил хутIел»). Местность эта табуирована, здесь не пасут скот. Только там растет особая съедобная трава, листочки которой по форме напоминают человеческую руку. Эту траву называют «Аварагасул ПатIиматил квер чIвараб хер» («Трава, к которой приложила руку дочь пророка Мухаммеда – Фатима»). Для того чтобы в доме увеличился достаток эту траву клали в ларь для зерна и муки («сугъур»), а для исполнения желаний проглатывали 5 или 7 цветков этого растения.

Так как гору «Лъамир» считают обиталищем *Мудалаал*, ее еще называют «*Мудалаазул мегIер*» («Гора *Мудалла*»). На этой горе сохранились развалины «*Мечети Мудалаал*» («*Мудалаазул мажгит*»). Здесь же находится «зиярат» шейху Хадису из гидатлинского селения Мачада. Этот шейх известен тем, что во время нашествия на Дагестан иранского завоевателя Надир-шаха он вместе со своими учениками-*мутаалимами* молился на вершине горы «Лъамир» и просил Всевышнего помочь дагестанцам одержать победу над иноземным врагом (Мусаев, Шехмагомедов 2013).

В с. Хиндах полагали, что *Мудалаал* обитают на горе «*Мудалаазул мегӀер*», на которой находится их *годекан* – «*Мудалаазул корт*». В с. Ругельда считали, что их *годекан* – это находящаяся в 4-5 км к югу от их селения вершина горы «ШокӀодиб мегӀер». В с. Хонох верили, что *Мудалаал* обитали в 5 км к югу от их селения, на вершине горы «Лъамир», рядом с горой «ШокӀодиб мегӀер». Местности, в которых они обитают, назывались «Тасияб кортаа» («Верхний *годекан*»), «БакӀольгияб кортаа» («Средний *годекан*»), «Гъоркъияб кортаа» («Нижний *годекан*») и «Гъогъола комелда». Туда во время засухи ходили молодые женщины и девушки просить у *Мудалаал* дождь. В самом же селении в это время пожилые женщины варили ритуальное варево «гъи» (с. Хонох). При вызывании дождя к горным духам обращались со следующей просьбой: «Я, *Мудалаал*, анбиял, нужер кумак рахӀмат къе! ЦӀоб гӀатӀидав!» («О, *Мудалаал*, о пророки, помогите нам! О, милостивый!») (с. Урчух). Это обстоятельство свидетельствует о том, что *Мудалаал* ведали и осадками.

Туры у келебцев почитаются за священных животных, охота на которых не поощрялась. Ею можно было заниматься в случае крайней нужды, если не было других источников пропитания. В отношении людей чрезмерно увлекающихся охотой существовала поговорка: «БахӀарлъукъе хвел, херлъукъе – харсинлъи» («Смерть в молодости или бедность в старости»). Считается, что туры – это скот *Мудалаал* («*Мудалаазул боцӀи*). Охотнику достается только та дичь, которую уже съели, а затем оживили *Мудалаал*. Они съедают мясо тура, затем кладут кости в шкуру и оживляют его.

У келебцев сохранилась легенда, повествующая об охотнике, которому довелось встретиться с *Мудалаал*. После безуспешной охоты вечером он случайно набрел на пещеру. В ней находились какие-то люди в белых одеяниях (а это были *Мудалаал*), которые жарили на костре мясо тура. Увидев охотника, они пригласили его к костру и угостили мясом тура, предупредив, чтобы он не выбрасывал и не ломал костей. Однако охотник, заинтригованный этим запретом, решил скрыть одно ребро тура. Завершив трапезу, *Мудалаал* сложили все обглоданные кости в шкуру тура. Не обнаружив одного ребра, они заменили его войлочным. Собрав все кости в шкуру, горные духи оживили съеденное животное, и оно ускакало на волю. Проснувшись утром, охотник никого не обнаружил в пещере. Отправившись на охоту, он вскоре подстрелил тура. Каково же было его удивление, когда при разделке туши, он обнаружил вместо одного из костяных ребер – войлочное.

Как считают келебцы, у некоторых особенно благочестивых и богобоязненных беременных женщин *Мудалаал* крадут из утробы плод. Говорят, что обычно *Мудалаал* крали плод женского пола (с. Сомода), которому исполнилось 2-3 (с. Сомода), 5-6 (с. Хиндах) или 7-8 (с. Урчух) месяцев. Женщина ложилась ночью спать беременной, а утром не обнаруживала своего плода. Боли при краже плода она не чувствовала. Обнаружив пропажу плода, говорили: «*Мудалааз багъну айла*» («*Мудалаал* забрали»). Знаком пребывания *Мудалаал* была одна (с. Сомода), две-три (с. Урчух) или несколько капелек крови (с. Хиндах) или

же кровавое пятно (сс. Сомода, Хонох) на подоконнике (граница миров) жилища. По рассказам, практически в каждом селении в прошлом были случаи краж плода, а в с. Урчух у одной женщины *Мудалаал* украли плод дважды, после чего у нее в дальнейшем детей уже не было. В с. Сомода считали, что женщина, у которой был украден плод, могла в дальнейшем иметь детей. Куда *Мудалаал* девают украденный плод – неизвестно. Говорили, что украденный ими ребенок встретит свою мать в раю после ее смерти.

Итак, как это видно, *Мудалаал* были синкретичными (божественные и демонические характеристики) и амбивалентными (патроны туров и демоны-антагонисты беременных) мифологическими персонажами.

Как и другие аварцы (андалалыцы, каралалыцы, тленсерухцы, гидатлинцы) (Алигаджиева, Сефербеков 2013: 49-53) келебцы верили в существование мифического персонажа *Каржин*. Чаще всего его представляли в облике пестрой («чар-чараб») кошки (сс. Ругельда, Хиндах, Хонох), а также в образе теленка, который мгновенно появлялся и так же быстро исчезал (с. Сомода). Его можно было встретить в хлеву в облике теленка после отела коровы (с. Ругельда). Считалось, что увидеть *Каржин* могут только богобоязненные и благочестивые люди. По поверьям, обитал *Каржин* в кладовой, где его видели прячущимся за ларем с мукой (с. Хиндах), а также в углах комнат жилища и хлева, куда в сакральное для мусульман время (четверг после полудня и пятница) «для того, чтобы *Каржин* не оставался голодным», ему клали блинчики («тIунчадал»). Считалось, что, если *Каржин* останется голодным или будет недоволен подношением, это могло привести к падежу скота и отсутствию приплода у коров (с. Сомода). С присутствием *Каржин* в жилище и хлеву связывали наличие в доме достатка и благополучия («баракат») и плодовитость крупного рогатого скота.

Если на теле какого-то человека были пигментные пятна, считали, что их «облизал *Каржин*» («*Карженаль чIекIун*», «*Каржиналь мацI бана*») и от таких людей исходит благодать (сс. Сомода, Хиндах). В некоторых селениях появление пигментных пятен на теле человека объясняли тем, что их «облизала змея» (с. Урчух), что, возможно, указывает на эту былую зооморфную ипостась *Каржин*. Говорили, что у тех людей, которых «облизнул *Каржин*», работа спорилась и выполнялась быстрее (сс. Ругельда, Хонох). Отдельным богобоязненным женщинам *Каржин* будто бы помогал («кумак гьубуна») ткать сукно («сугьур»). По ночам соседи слышали шум, какой бывает, когда мастерица тклет сукно на ткацком станке, а утром хозяйка обнаруживала, что площадь полотна увеличилась в размере в несколько раз (с. Хиндах).

Наряду с функциями патрона жилища, домашних животных и сукноделия, этот мифический персонаж покровительствовал и детям, что выясняется из содержания популярного у келебцев предания о *Каржин* и женщине с грудным ребенком. В нем повествуется об одинокой женщине, которая была занята уборкой хлеба у себя на поле. У нее имелся грудной ребенок, который находился в люльке на краю поля. К вечеру она выполнила большую часть работы, и ей надо было

отлучиться на некоторое время в село, чтобы подоить корову, но не с кем было оставить ребенка. Женщина решила оставить спящего ребенка одного, надеясь, что в ее отсутствие его никто не потревожит. Быстро подоив корову, она вернулась к ребенку в поле. Каково же было ее удивление, когда она обнаружила, что держась за перекладину люльки, которая была обвита серебряной цепью, ребенка укачивал *Каржин*, убаюкивая его песенкой следующего содержания:

Дуе кьеле керен горо *Каржинил*,
Кодо хьоле кончIер горо *Каржинил*.
У *Каржин* нет груди кормить тебя,
У *Каржин* нет подола держать тебя.

Андалальцы, увидев как ребенок улыбается во сне, говорили, что «это *Карж* нагоняет на него добрые сны» (Алигаджиева 2012: 52). Келебцы в этом случае полагали, что ребенок видит рай.

Несмотря на выраженные патронажные и благотельные функции *Каржин*, в некоторых келебских селениях его опасались, что видно из формулы запугивания детей: «*Каржин* бер баина!» («Глазастая *Каржин* придет!»). Для того чтобы он не проник в жилище, в хлеву для него оставляли кости (с. Сомода). Вероятно, такое отношение к *Каржин* можно объяснить влиянием ислама, в котором кости считались едой джиннов и шайтана.

Таким образом, можно отметить полифункциональность (патрон жилища, домашнего скота, ткачества, детей), выступавшего в зооморфной ипостаси (кошка, теленок и, возможно, змея), синкретического мифологического персонажа *Каржин*. Его обитание в углах жилища и патронажные функции наводят на мысль, что этот мифологический персонаж обладал некоторыми характеристиками домового.

Вплоть до 30-х гг. XX в. келебцы отмечали праздник первой борозды – «Ос бан кьо». После проведения ритуальной борозды начинались спортивные состязания – скачки, борьба, бег, метание камня и др. Их победителей награждали фигурными обрядовыми хлебами – баранками *горгъи*, в которые втыкали черную фасоль. Победительниц-женщин, девушек и девочек награждали хлебными куклами *ясикло*. Эти же хлебные куклы вместе с всадниками *чоги чиги*, вареной головой быка и воткнутой в хлеб ветвистым деревцем «тутI», на котором были навешаны яйца, сладости, орехи и фрукты были обязательными компонентами свадебного подноса, установленного перед женихом. Помимо указанных фигурных обрядовых хлебов, хозяйки, выпекая дома хлеб, иногда украшали его отпечатком детской руки или ноги (с. Ругельда). Как мы считаем, фигурировавшие на празднике первой борозды и свадьбе обрядовые хлеба зоо- и антропоморфной формы, вероятно, олицетворяли собой дух пашни и хлебного поля, были связаны с плодородием и покровительством семье и браку.

Следует отметить, что келебцы изготавливали и другие куклы. Например, после сбора черемши специально для детей изготавливали «козла из черемши» *собо*

деГен с «рогами», «ногами» и «хвостом» (с. Ругельда). Изготавливали «козла из черемши» *собоудл деГен* и каралальцы (Алигаджиева, Сефербеков 2013: 120). На наш взгляд, он символизировал собой зооморфный дух растительности.

Вплоть до недавнего времени обязательными персонажами свадебного торжества у келебцев был ряженные *Къохъоберал* (букв. «Кожные глаза»). Ими обычно были несколько местных молодых мужчин. Они облачались в вывернутые наизнанку шубы, папахи, обмазывали лица сажей, стараясь быть неузнанными. На лица они надевали маски из кожи и войлока с рогами и ушами. В некоторых селах они рядились в бараньи, козьи (с. Урчух), волчьи или ослиные шкуры (с. Сомода). В разгар свадьбы ряженные появлялись в танцевальном кругу. В руках у них были палки – «хIус» (с. Сомода), «ГIанса» (с. Урчух), а на боку висели сумки («тарпа») с золой, ячменным толокном (с. Ругельда) или мукой (с. Сомода), которыми они бросались в зрителей свадьбы. Ряженные всячески веселили публику, кувыркались, танцевали. Все свои действия они проделывали молча. Считалось, что они отводят дурной глаз от жениха и невесты. Иногда шутки и веселья ради мужчина переодевался в женщину. Такой ряженный назывался *КIучIу бахIарай* («Тряпичная невеста»). Помимо свадеб ряженные принимали участие и в выступлениях канатоходцев. Таких ряженных бывало двое, и основной их задачей было отвлекать внимание людей с дурным глазом от канатоходца и собирать плату со зрителей за представление.

На наш взгляд, ряженные в семейных и общественных обрядах у аварцев и других народов Дагестана были персонификациями божеств, покровительствующих семье и браку, и также были связаны с плодородием.

Помимо богов мифологию келебцев представляли и демонические персонажи. Мифическая «фундаментная змея» у келебцев называлась *КъочIол бурухъ*. Она в палец толщиной и в два локтя длиной, пепельного или темно-зеленого цвета (с. Сомода). Считали, что эта змея обитает в фундаменте каждого дома. Полагали, что, если в доме не будет «фундаментной змеи», то он разрушится (с. Хиндах), так как «жилище держится на ней» (с. Урчух). «Фундаментную змею» не трогали, а тем более не убивали – к смерти хозяина дома (с. Хонох). Келебцы не убивали не только «фундаментную змею», и вообще любую заползшую в дом змею. Ее осторожно выпроваживали. Говорят, однажды один человек убил заползшую в дом змею. Его поступок осудили все односельчане. Вскоре после этого случая он умер сам. Если в пути встречали змею, то было принято накидывать на нее какую-нибудь одежду и просить чего-нибудь (с. Урчух). В некоторых селениях «фундаментную змею» побаивались (с. Сомода) и считали ее негативным персонажем (с. Ругельда). Если в доме вдруг разрушалась стена, считали это проделками «фундаментной змеи» (с. Ругельда). Чтобы умиловить ее, в сакральное время (вечер с четверга на пятницу и с воскресенья на понедельник) в углах жилища для нее клали угощение – ячменное толокно («Техх») (с. Хонох).

Мифический персонаж, приходящий в дом извне для контакта с человеком и имеющий отдельные характеристики домового, у келебцев называется *Сесаро*. О

нем келебцы говорили в среднем роде, к которому аварцы относят животных и неодушевленные предметы. *Cesaro* представляли в зоо- и антропоморфной ипостасях: в облике черной (с. Хиндах) кошки (сс. Хиндах, Урчух), теленка (с. Сомода), женщины (с. Сомода), старика с белой бородой (с. Хиндах). *Cesaro* приходило домой ночью, проникая в жилище через дверной порог (граница миров): бывает слышно, как оно открывает дверь, даже, если она заперта на ключ с произнесением традиционной мусульманской формулы «Басмала» – «для него это не преграда» (с. Хиндах). Проникнув в жилище, *Cesaro* молча наваливалось в основном на спящего на спине человека, и давило его всей своей тяжестью. По словам людей, имевших контакт с *Cesaro*, «оно – тяжелое, как большой камень» (с. Хонох). Говорят, что домовый начинал наползать на человека снизу вверх (с. Сомода), карабкаясь по нему, как по лестнице (с. Хиндах). У человека, на которого навалилось *Cesaro*, сковывалось все тело, он не мог ни пошевелиться, ни издать какой-либо звук. Подвергнувшийся нападению домового, говорил: «*Cesaro* тIад бегу багIа («*Cesaro* лежало на мне сверху») (с. Хиндах), «*Cesaro* баьну багIа, гьанкьЧIого хутIу» («*Cesaro* приходило, чуть не задушило») (с. Урчух). Узнав утром о контакте кого-либо с домовым, люди говорили: «*Cesaro* баьну багIайла, гьиригьдале ращанал рогIчIойла» («*Cesaro* пришло, человеку двигаться не давало») (с. Ругельда). Считалось, что *Cesaro* приходило в основном к хорошим людям (с. Хонох). Говорят, что, если человек, на которого навалилось и душило *Cesaro*, сумеет пошевелить любой частью тела или издать крик, оно сползало и уходило.

Существовало поверье, что *Cesaro* обладало волшебным предметом – мешочком с серебром («тIарсол чанта»), который оно клало в нишу над дверью («кьини букIди»). В этой нише имелось отверстие для щеколды, которой запирали двери. Если кто-нибудь, услышав хрипы и стоны человека, на которого наваливалось *Cesaro*, догадывался об этом и ухитрялся похитить этот волшебный атрибут домового, его ожидало несметное богатство. Схватив мешочек, необходимо было успеть добежать от преследовавшего домового до мечети. Однако, как говорят, сделать этого не удалось никому, так как *Cesaro* нагоняло похитителя, отбирало свой волшебный предмет и с размаху било своей лапой по заду человека («Сесарояль росда хат кьабу» – «*Cesaro* по заду лапой ударило»). Потом на том месте, куда приложил лапу домовый, якобы постоянно рвалась одежда.

Для того чтобы избежать контакта с домовым старались спать в помещении рядом с кем-нибудь, так как существовало поверье, что *Cesaro* чаще всего наваливается на спящих в одиночку людей (с. Сомода). В с. Хиндах полагали, что это не являлось препятствием для *Cesaro* и оно все равно приходило, даже, если рядом со спящим находился другой человек. Чтобы домовый не приходил наваливаться на человека, под его подушку клали зеркало (граница миров) (с. Урчух), амулеты с шшитыми в них листочками, на которых были нанесены *аяты* из Корана – «сабаб» (с. Сомода). Говорили также, что в дом, в котором обитает кошка, он не приходит (с. Хиндах).

Бытовал этот мифологический персонаж и у других народов Дагестана, например, у даргинцев (*Гаджиева Ф.Г., Сефербеков М.Р.* 2010, с. 18-20).

В мифологии келебцев не сохранилось бытующего у других аварцев образа «Матери болезней» (Халидова 1989: 114-124). Однако в их демонологии имелась «Мать кори» – *Сосол эбел* (с. Ругельда, Хиндах, Урчух) // *Сусол эбел* (с. Сомода). *Сосол эбел* представляли в виде очага сыпи или пятен, которые затем распространялись по всему телу (с. Хиндах). Этой болезнью болели как взрослые, так и дети. Когда болезнь в виде крупных красных пятен подступала к горлу, затрудняя дыхание и препятствуя приему пищи, говорили: «*Сосол эбел тIамун буго*» («*Сосол эбел* накрыла») (с. Урчух), «*Сосол эбелаль ганкъле*» («*Сосол эбел* душит») (с. Ругельда). Если корью заболела беременная, то и родившийся у нее ребенок болел этой болезнью (с. Хиндах). Вторично этой болезнью не болели. Было немало случаев, когда от кори люди умирали и чаще всего – дети (с. Ругельда, Урчух). При летальном исходе говорили: «*Сусол эбел яъну ягIа*» («Приходила *Сусол эбел*») (с. Сомода).

Итак, как это видно из названия болезни, келебцы представляли «Мать кори» в женском антропоморфном образе. В с. Ругельда сохранилась быличка, свидетельствующая о том, что некоторые болезни келебцы представляли и в зооморфной ипостаси. В ней повествуется об одной женщине, которая однажды в полночь, услышав собачий лай, выглянула в окно и увидела, как на окраине села чья-то собака гонялась за каким-то черным существом, похожим на курицу. Собаке удалось отогнать это существо, которое скрылось в ущелье. Этим существом была болезнь («унти»). Из-за того, что женщина увидела это существо, она на следующий же день тяжело заболела и проболела целый месяц. По поверью, «унти» боялась собачьего лая, кукареканы петуха и ржаны лошади.

Считалось, что излечиться от кори можно было, если выпить воду из мифического «змеиного рога» («бурхыл лъар»). Больного корью окуривали дымом от сжигания змеиного выползка. Считали, что, если носить змеиный язык при себе, улучшится память и сообразительность. К змеям келебцы относились негативно, но полоза («кьегIа») считали благотельным человеку (с. Урчух). Если корь подступала к горлу, больному давали пить медовую воду (с. Хиндах), грудное молоко или жидкость, образующуюся после помещения дождевых червей в сосуд (с. Хонох). Чтобы предотвратить проникновение болезней (и злых духов) в жилище, к двери прибавляли подкову, а за дверью клали веник (с. Сомода). Чтобы застраховаться от проникновения болезней, в день *Ашуры* варили ритуальное блюдо «гьи» и его бульоном обрызгивали все ведущие в селение дороги и тропинки, перекрестки дорог и углы комнат жилища (с. Ругельда, Сомода).

В мифологии келебцев сохранились смутные представления о ведьме *Хартай*. Ее представляли в облике страшного вида старухи с распущенными волосами. Вечером ее приходом пугали непослушных детей: «*Хартай* яинай яна» («*Хартай* идет»).

У келебцев сохранилась также вера в «Голодный дух» – *Бакъараб рухI*. Он обитал на кладбище. По внешнему облику – это «что-то белое» или «в белом». В него якобы превращалась душа умершего человека, по которому должным образом не справили поминки и не раздали заупокойную милостыню – «садакъа». Говорят, что *Бакъараб рухI* напоминал о себе, являясь во сне родственникам, а также издавая звуки: дух мужского пола свистел, а женского пола – произносил слово «къи» (с. Сомода). Его можно было встретить на улице в темное время суток. Для того чтобы успокоить неприкаянную душу «Голодного духа», следовало справиться по нему поминки и раздать «садакъа». Завершая трапезу на поминках, было принято произносить вслух: «РухIагъе швайги!» («Пусть насытятся души [умерших предков]!»).

Как и другие мусульмане, келебцы верили в существование демонов мусульманской мифологии – джиннов (единственное число «жин», множественное число «жинал») и шайтана («шайтIан»). Однако эти персонажи у келебцев несколько отличались от их коранических прототипов, что свидетельствует о том, что они вобрали в себя некоторые черты и характеристики духов местного происхождения. Джинны у келебцев делились на благодетельных человеку – мусульманских («бусурманал жинал») и враждебных людям – не уверовавших [в Аллаха] («капурал жинал»). Наиболее зловредным из не уверовавших джиннов считался шайтан, основным предназначением которого являлось причинение человеку всяческого зла. Возглавлял злых джиннов и шайтана – дьявол, Сатана – *Иблис*. Джинны и шайтан могли принять любой облик, включая и человеческий. Их можно было отличить от человека по косоглазию и разрезу глаз не вдоль, а поперек, а также по тому, что на пятках у них росли волосы. Образ жизни джиннов и шайтана напоминает людской, но только у них все наоборот – когда у нас день, у них ночь, когда у нас лето, у них зима, их еда – кости. Рассказывают, что одного человека из с. Урчух джинны одарили финиками. Придя домой, он обнаружил в своем хурджине ослиный навоз вместо фиников. Говорят, что так же, как и люди, джинны и шайтаны играют свадьбы. Иногда, бывает слышно, как они играют на зурне и барабане и танцуют. Если человек в горах ночью случайно наткнулся на такую свадьбу, то джинны завлекали его в танцевальный круг и заставляли танцевать до изнеможения. Одному подростку из с. Хонох, которого джиннам удалось завлечь в свой круг, смог выяснить мужское и женское имена некоторых из них – Меселав и Гъашимат.

По поверьям, нечистая сила обитала в горах, пещерах, на мельнице, в колодце и там, где нечисто. Кроме того, в каждом селении имелись местности, которые традиционно связывались с нечистой силой. Так, в с. Сомода она будто бы водилась в квартале «КIуда хIури» («Большое поле»), где находились родник и город джиннов – «жиназул шагъар». В этом квартале села якобы чаще всего случались беды и несчастья (пожары, болезни людей, падеж скота и т.п.). В с. Ругельда джинны и шайтаны обитали на восточной окраине селения, в ущелье «Гъулгъина», а также к северу от села – в местности «Нусих», где на склоне горы

располагались пашня и сенокосы; в с. Хонох – на пологом скалистом склоне, в местности «КІачІал Гадалъ» («Верхушка [горного] серпантина»); в с. Урчух – на окраине села, также на пологом склоне горы, в местностях «Гьенда нах» и «КІудалда»; в с. Хиндах – на восточной окраине села, в местности «Ригьикъ», заканчивающейся пропастью и ущельем.

У келебцев сохранилось немало быличек о контактах человека с джиннами. Считаю необходимым привести одну из них. Некий Сапарча из с. Сомода однажды молол муку на мельнице. Решив приготовить себе на ужин *хинкал*, он положил в котел мясо. Вдруг в дверь кто-то постучался, и на пороге мельницы появилась женщина, которая попросила разрешения войти. Сапарча спросил ее: «Кто ты?». Женщина ответила ему: «Я твоя мама». Удивленный этим ответом, Сапарча впустил ее. Расположившись в комнате, женщина сказала: «Что варится в котле и что капает с котла – мне, тип-тип-тип». По необычному разрезу ее глаз и волосам на пятках Сапарча догадался, что эта женщина – джинн. Читая вслух суру «Къулгъу» из Корана и размахивая горячей головней, Сапарче удалось выпроводить женщину из помещения. Но та, плача, настойчиво хотела вернуться обратно. Женщина пригрозила Сапарче, что, если тот не впустит ее, она приведет на подмогу других джиннов. Для того чтобы предотвратить проникновение джиннов на мельницу, Сапарча провел угольком по ее стенам магическую черту. Как и обещала, женщина привела с собой других джиннов. Они хотели проникнуть на мельницу, но не могли преодолеть магическую черту. В гневе они ходили кругами вокруг мельницы, приговаривая: «Мухулав рахсида ван вуго, ТІушилав хьулида чІун вуго» («Мухулав посажен на цепь, ТІушилав находится при смерти»). Поняв, что им не удастся проникнуть на мельницу, они избили эту женщину и ушли восвояси, повторяя несколько раз фразу: «Дудаго мунго долада догъно» («Ты сама себе [это] сделала»).

Считалось, что джинны и шайтан активизируются в темное время суток, особенно в сумерках и в предрассветные часы, но могут действовать и в полдень. Было нежелательно в темное время суток находиться вблизи водных источников и набирать из них питьевую воду, так как, по всеобщему мнению, в этот период вода принадлежала джиннам и шайтану. Если все же была необходимость набрать воду вечером или ночью, надо было обязательно при этом произнести вслух: «Набираю эту воду для чабана и гостя, *бисмила, бисмила*». После того как кувшин с водой заносили в дом, его надо было обязательно показать огню в очаге (оберег). В противном случае в питьевой воде будто бы мог оказаться *Геприт* – самый сильный из злых джиннов. Оказавшись вместе с водой внутри человека, этот джинн мог свести его с ума.

Основной деятельностью злых духов было причинение человеку всяческого вреда. Джинны крали детей, которых потом, как говорят, находили мертвыми (с. Сомода). Считалось, что многие тяжелые болезни на людей насылали «не уверовавшие» джинны. Они насылали на человека болезнь, если тот вечером по неосторожности выплескивал на них воду или наступал. Если было подозрение,

что человек заболел по этим причинам, то на этом месте резали черную курицу и закапывали вместе с кусочками тряпок, ниток и какими-нибудь продуктами, что было своеобразным жертвоприношением им с целью умиловить (с. Ругельда). Считали, что эпилепсию на человека также насылали злые джинны. Чтобы излечится от нее, по совету знахаря, резали белую курицу и хоронили ее на перекрестке трех дорог (с. Сомода).

Некоторым людям приписывали способность общения с джиннами. В с. Сомода таким даром в прошлом будто бы обладала одна женщина-знахарка, которая лечила людей и предсказывала будущее. Она отличалась от обычных людей своим странным поведением. Говорили, что она кормила джиннов кусочками теста. Однажды эту женщину нашли мертвой в хлеву, причем ее тело было помещено в *сапетку*. Все посчитали, что ее задушили джинны.

Говорят, что отдельным понравившимся им чем-то людям мусульманские джинны помогали советами и предсказаниями событий в будущем (с. Ругельда), а также в их домашних и хозяйственных делах, но только об этой помощи нельзя было никому рассказывать. Тех, кто нарушал этот запрет, джинны будто бы избивали во сне (с. Хонох) до синяков (с. Ругельда). О людях, у которых быстро и успешно идут дела в хозяйстве и по дому, говорят, что им помогают джинны.

Для того чтобы на весь предстоящий год застраховаться от козней нечистой силы, келебцы вечером дня весеннего равноденствия разжигали костры из можжевельника, древесина которого при горении издавала потрескивание, будто бы изгонявшее джиннов (с. Ругельда). Действенным средством от джиннов и шайтана келебцы считали особую пахучую траву – «ричІчила хер». Ее носили в кармане или завязав в уголке женского головного платка (с. Сомода). Универсальным средством от джиннов и шайтана считались произнесенные вслух мусульманская молитвенная формула «Басмала» и молитва «Кьулгьу».

Представления о джиннах и шайтане были свойственны и другим народам Дагестана (Исрапилова 2013: 69-71).

Некоторые демонические персонажи мифологии келебцев сохранились лишь в формулах запугивания детей. К таковым относится *Borlolo*. Непослушных детей вечером пугали тем, что «*Borlolo* придет» («*Borlolo* баина!») (с. Сомода). В силу отсутствия информации этот образ не идентифицируется.

Итак, можно сделать вывод, что пантеон келебцев состоял из олицетворяемых небесных светил и атмосферных явлений, верховных божеств, патронов диких животных, жилища, домашнего скота, ткачества и детей, а также связанных с плодородием зоо- и антропоморфных олицетворений духа пашни и хлебного поля, покровителей семьи и брака. Пандемониум состоял из «домовой змеи», домового, демонов-антагонистов беременных, демонов болезни, кладбища, ведьмы, джиннов и шайтана.

Таким образом, как это видно из представленного материала, календарные и аграрные праздники, обряды, обычаи, верования, мифы, фольклор, лексика и фразеология келебцев сохранили мифологические персонажи их былого пантеона

и пандемониума. Они были тесно связаны с идеологией и культурой практикуемой келебцами более 500 лет мусульманской религии, образуя синкретический так называемый «традиционный» или «бытовой» ислам.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агларов, М.А., 1988, Из верований народов Западного Дагестана (божество ЦЮб), *“Проблемы мифологии и верований народов Дагестана”*, Махачкала: 67-71.
- Алигаджиева, З.А., 2012, *Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX начале – XX в.*, Махачкала.
- , Сефербеков Р.И., 2013, “Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев”, *Кавказ и мир*, № 16, Тбилиси: 117-128.
- , 2013, “Об одном мифологическом персонаже аварцев Каж/Карж”, *Вестник Дагестанского научного центра*, № 50, Махачкала: 49-53.
- Атаев, Д.М., 1958, “Христианские древности Аварии”, *Ученые записки Института ИЯЛ Даг. филиала АН СССР*, т. 4., Махачкала: 161-182.
- Булатов, А.О., 1990, *Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в.*, Махачкала.
- , 2004, *Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX в.*, Пущено.
- Гаджиев, Г.А., 1991, *Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана*, Махачкала.
- Гаджиева, Ф.Г./ Сефербеков М.Р., 2010, Образ домового в мифологических представлениях даргинцев, *“Культурная жизнь Юга России”*, № 4, Краснодар: 18-20.
- Исрапилова, З.А., 2013, “Представления даргинцев о некоторых персонажах мусульманской мифологии: джинны и шайтан”, *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики*, № 2, ч. 1, Тамбов: 69-71.
- История Дагестана с древнейших времен до наших дней, 2004, В 2-х т., А.И. Османов (ред.), т. 1., М.
- Лугуев, С.А., 1984, “Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев”, *Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане*, Махачкала: 32-47.
- Мусаев, М.А./ Шехмагомедов, М.Г., 2013, “Жизнь и творчество дагестанских ученых-богословов XVIII в. (ал-Усиши, ал-Уради, ал-Аймаки и ал-Мачади) в местных арабоязычных биографических сочинениях XIX – начала XX в.”, *Современные проблемы науки и образования*, №3, www.science-education.ru/109-9211.
- Омаров, И.И./ Сефербеков Р.И., 1996, *Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX – XX вв.*, Махачкала.

- Памятники обычного права Дагестана XVII-XIX вв.: Архивные материалы, 1965, X.-М. Хашаева (сост.), М.
- Пиотровский, М.Б. И., 1994, *“Мифы народов мира: Энциклопедия”*, т. 1, М.
- Халидова, М.Р., 1984, Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана, *“Мифология народов Дагестана”*, Махачкала: 99-118.
- , 1989, Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции, *“Магическая поэзия народов Дагестана”*, Махачкала: 114-124.
- Халилов, Х.М., 2004, *Устное народное творчество лакцев*, Махачкала.
- Шихсаидов, А.Р., 1957, “О проникновении христианства и ислама в Дагестан”, *Ученые записки Института ИЯЛ Даг. филиала АН СССР*, т. 3. М.:54-76.
- , 1969, *Ислам в средневековом Дагестане (VII-XV вв.)*, Махачкала.
- Seferbekov, R.I., 2014, Herbaceous Characters in the Popular Beliefs of the Peoples of Dagestan, *“Iran and the Caucasus”*, № 18 (1), L.-B.: 47-50.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- 1.Алихмаева Салихат Абакаровна, 1940 г.р., с. Ругельда.
- 2.Гаджиева Айшат Гаджиевна, 1933 г.р., с. Ругельда.
- 3.Гамзатова Айшат Магомедаминовна, 1969 г.р., с. Сомода.
- 4.Гитиномагомедов Махмудапанди Османович, 1981 г.р., с. Хиндах.
- 5.Гитиномагомедова Патимат Магомедовна, 1950 г.р., с. Хиндах.
- 6.Далгатов Магомед Магомедович, 1946 г.р., с. Сомода.
- 7.Далгатова Патимат Далгатовна, 1939 г.р., с. Сомода.
- 8.Дибирова Рабият Дибировна, 1936 г.р., с. Сомода.
- 9.Ибрагимова Разият Гаджиевна, 1934 г.р., с. Хонох.
- 10.Магомедаминова Хадижат Магомедовна, 1940 г.р., Ругельда.
- 11.Магомедова Патимат Абдулаевна, 1934 г.р., с. Хиндах.
- 12.Магомедова Хадижат Хирамагомедовна, 1929 г.р., с. Хиндах
- 13.Магомедова Халимат Магомедовна, 1934 г.р., с. Урчух.
- 14.Магомедова Хирапатимат Тедухмаевна, 1943 г.р., с. Хонох.
- 15.Садулаев Тедухма Садулаевич, 1934 г.р., с. Хонох.

КУЛЬТ ГОР И ПЕЩЕР В ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА¹

Магомедхабиб Сефербеков

Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

In the mythology of the peoples of Dagestan the functions of a mount, as an element of sacred space, were ambivalent. A mount could be the abode of both gods and demons. A mount could be part of rituals, and was approached as the worlds' border line.

В мифологиях народов Дагестана функции горы, как элемента сакрального пространства, были амбивалентны: она являлась обиталищем и богов, и демонов. Гора использовалась в обрядах вызывания дождя и солнца, а также в народной медицине. На вершинах гор, их склонах, горных перевалах располагались культовые сооружения, трансформировавшиеся в дальнейшем в места мусульманского религиозного культа. Горные хребты рассматривались и как границы миров.

Keywords

Peoples of Dagestan, Mountain Cult, Folk Beliefs, Folk Rituals, Orolatry, Demons, Mythology

Народы Дагестана, культ горы, народные поверья, ритуалы, оролатрия, демоны, мифология

Культе гор (оролатрия) – универсальное явление в мировой мифологии. Гора являлась величественным природным символом вечности, превосходства, постоянства, чистоты, гармонии, устремленности и духовного подъема. Неудивительно, что у древних народов горы считались местом соединения неба и земли, центром или осью мира, обителью бессмертных богов. (Вовк 2005: 76). Гора выступала в качестве наиболее распространенного варианта трансформации *древа мирового*, она часто воспринималась как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Гора находилась в центре мира – там, где проходит его ось (axis mundi). Мировая гора была трехчлена. На ее вершине обитали боги, под горой – принадлежащие к царству смерти злые духи, на земле (посередине) – человеческий род (Топоров 1994: 311). Гора рассматривалась местом общения человека с богами, а вершина горы ассоциировалась с солнцем, дождем и богами-громовержцами (Купер 1995: 59).

Почитание гор известно в самых различных мифологических и религиозных традициях: индусы поклонялись горе *Меру*, древние евреи – *Синай* и *Сион*, алтайские народы – *Сумеру*, китайцы – *Юйшань*, японцы – *Фудзи*, древние греки – *Олимп*, армяне – *Арарат* и т.д. (Топоров 1994: 311-314).

В Дагестане культ гор и пещер носил региональный характер. У аварцев почитались (Bahargan) *Бахарган*, (Modu) *Моду*, (Zobol-goh) *Цобол-гохI*, (Hanibal) *Ханибаль*, (Kili-meer) *Къили-мерIер* («Седло-гора»), (Addala-shuhgel-meer) *Аддала-*

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-01-00038.

шухгель-мергер, (Kidelishan) *Киделишан* («Кукольная гора»), у лезгин – (Shalbusdag) *Шалбуздаг*, у лакцев – (Vacilu) *ВацИлу*, у кайтагцев и агульцев – (Djufu-dag) *Джуфу-даг* (Агаларов 1984: 36-38). Почитались не только горы, но и гроты и пещеры. Так, гроты (Tchinna-Hitta) *Чинна-Хитта* и (Tchuval-Hvarab-noho) *Чувал-Хвараб-нохо* в древности были святилищами, культовыми центрами обитателей Чохской стоянки эпохи мезолита (Котович 1984: 21). Табасаранцы и другие народы Южного Дагестана почитали священную пещеру (Durkh) *Дюрхъ* (Сефербеков 2014: 181-186).

В верованиях народов Дагестана гора являлась обиталищем и богов, и демонов. Эта двойственность объясняется отнесением горы к верхней сфере трехчленной картины мира по вертикали. Принадлежность же горы к локусам персонажей низшей мифологии объясняется ее принадлежностью к неосвоенному и враждебному человеку пространству. Так, в соответствии с верованиями андийцев, местом обитания верховного бога пантеона – (Tsob) *Цюба* (Агаларов 1988: 67-71) была гора (Bahargan) *Бахарган* (Агаларов 1984: 38-42). Эта гора и в наши дни является местом поклонения (ziyarat) («зиярат») жителей окрестных сел. К ней приходят паломники для того, чтобы помолиться Всевышнему при стихийных бедствиях (засуха, проливные или затяжные дожди, град). Во время молений здесь проводят обряд (zikr) «зикр» («помянуть имени Аллаха») и раздают милостыню (sadaqa) («садакъа»). На горе (Bahargan) *Бахарган* имеется и родник с целебной водой. Эту гору используют и в обрядах народной медицины: вокруг скал священной горы больные трижды описывают круг против часовой стрелки, произнося при этом молитвы об исцелении. Существует предание, что на вершине этой горы обитают горные ангелы (malaikal) («малаикал») (Budaloal) *Будалоал*. В то же время горы, скалы и пещеры являлись локусами обитания персонажей низшей мифологии андийцев. Например, по поверьям жителей селения (Andy)Анди, демон (Reshly yoshi) *Решльи йоши* («Дочка леса») обитал в лесу, горах, оврагах, пещерах. В этих же локусах обитали джинны и шайтан. Как считают старожилы андийского селения (Gagatli) Гагатли, джинны обитают в находящейся недалеко от их села пещере, в местности (Ynshtuha) Инштуха (Сефербеков Р. 2013: 75-77, 83-84).

В соответствии с верованиями аварцев-хваршин, горные духи, патроны диких животных и одновременно – демоны-антагонисты беременных (Budalla ba) *Будалла ба* обитали на вершинах гор (Addala-shuhgel-meer) *Аддала-шухгель-мергер* и (Zubba) *Зубба* (Мусаева 1995: 104-105, 174-175).

По поверьям аварцев-андалальцев, горные духи (Budalaal) *Будалаал* уносили похищенный из утробы матери плод на вершину (Kili-meer) *Кьили-мергер* («Седло-гора»), где они в дальнейшем превращались в ангелов (malaikal) («малаикал») (Сефербеков Р. 2009: 56). Аварцы-хунзахцы селения (Harahi) Харахи полагали, что (Budalaal) *Будалаал* обитают и на вершине «Горы блаженных» (Gabdazul-meer) («Габдалазул-мергер»), расположенной недалеко от селения (Botlih) Ботлих (Сефербеков, Шигабудинов 2006: 253-254).

Рутульцы поклонялись своему верховному языческому богу (Gyinyish) *Гынышу* также на вершинах гор. Считалось, что грешников он поражает молниями и не дает им возможности подняться на вершину. Особенно славилась в качестве обителища (Gyinyish) *Гыныша* гора (Cyicul) *Цийкул*, расположенная между селениями (Muhrek) Мюхрек и (Shinaz) Шиназ. Здесь бездетные женщины просили у (Gyinyish) *Гыныша* детей, больные – здоровья, а здоровые – исполнения сокровенных желаний (Булатова 2003: 253-254).

Следует отметить, что у рутульцев имелись и другие почитаемые горы. Например, у жителей селения (Rutul) Рутул особо почиталась гора (Nugya ban) *Нугья бан* («Гора Ноя»). На ней имелось культовое сооружение – (pir) «пир», с воткнутыми в нее несколькими шестами, к которым были прикреплены разноцветные платки. По традиции, ежегодно, в конце августа, жители селения (Rutul) Рутул собирались на вершине этой горы, обходили этот (pir) «пир» семь раз против часовой стрелки, затем проводили обряд (zizr) «зикр». Ритуал завершался раздачей всем присутствующим милостыни (sadaka) («садакья») – зерен злаков (просо, рис) и сладостей (халва) (Сефербеков Р. 2014: 176).

У лезгин Самурской долины демон-антагонист рожениц (Al pab) *Ал паб* скрывалась от людей в скалах заснеженной горы (Falvan) *Фалван* (Сефербеков, Гаджиева 2011: 152-153). В мифологии агулов джинны и шайтан также обитали в горах, скалах и ущельях (Булатова и др. 2008: 227).

Гора у народов Дагестана использовалась в обрядах вызывания дождя и солнца и в народной медицине. На вершинах гор, их склонах, горных перевалах располагались культовые сооружения, трансформировавшиеся в дальнейшем в места мусульманского религиозного культа. Так, в андийском селении (Zilo) Зило для вызывания дождя старейшины села устраивали моления на почитаемой горе (Tsobol goh) *Цобол гох* (Сефербеков Р. 2013: 80). Дидойцы на горе (Kidelishan) *Киделишан* проводили моления о дожде и приносили в жертву животных (Мегрелидзе 1951: 288). Ахвахцы молебны о дожде с приношением жертвоприношений совершали на вершине горы (Turaari) *Тураари* (Лугуев 2008: 301). Лезгины Карчагской долины при проведении обрядов метеорологической магии обращались к мусульманским святыням (pir) («пир»), которые были представлены скалами, родниками, деревьями и надмогильными сооружениями. Один из таких (pir) «пиров» находится в окрестностях селения (Kartchag) Карчаг. Он расположен на вершине горы. (Pir) «Пир» представляет собой скалу, называемую местными жителями (Pud ayaldin dide) «Пуд аялдин диде» («Мать трех детей»). Вплоть до 70-х гг. XX в. из этой скалы вытекал целебный источник, который впоследствии иссяк. К нему приходили больные так называемым сглазом и другими недугами. Воду с произнесением молитв и пожеланий выздоровления пили и обмывали ею тело. В дальнейшем в дни мусульманских праздников и при различных болезнях, бедах и несчастьях сюда приходили паломники, чтобы произнести молитвы Всевышнему с просьбой об исцелении, благополучной и счастливой жизни. У скалы оставляли дары – продукты (Караханов 2010: 261).

Сакральностью обладали не только горные вершины, но и перевалы. Так, аварцы при переходе через опасные перевалы обращались в своих молитвах к мусульманскому святому (Нузуг-Пуас) *Хызыр-Ильясу*, полагаясь на его помощь и защиту (Чурсин 2004: 71). Видимо, этот мусульманский святой заменил прежнего патрона гор у аварцев.

Горные хребты рассматривались и как границы миров. Например, у табасаранцев злокозненные действия ведьмы (Kaftar hutch) *Кафтар хюч* можно было нейтрализовать, если удавалось схватить ее за волосы и прочесть заклинание: «Чтобы ты не переходила хребет горы (Karkul) *Кьаркьул* и гору (Djuhnap) *Джухнап!*». После произнесения этого заклинания, демон будто бы уже не мог пересечь магическую черту этих гор (Муртузалиев 2009: 96).

Таким образом, как это видно, у народов Дагестана горы, скалы, пещеры и перевалы были локусами обитания мифологических персонажей, местами религиозного культа, использовались в календарных обрядах, народной медицине и служили границами миров.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агларов, М.А. 1984, «Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане)», *Мифология народов Дагестана*. Махачкала.
- , 1988, «Из верований народов Западного Дагестана (божество ЦЮб)», *Проблемы мифологии и верований народов Дагестана*, Махачкала.
- Булатова, А. Г. (а), 2003, *Рутульцы в XIX – начале XX в.: Историко-этнографическое исследование*, М.
- / Исламмагомедов А.И./ Мазанаев Ш.А., 2008, *Агулы в XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование*, Махачкала.
- Вовк, О.В., 2005, *Знаки и символы в истории цивилизаций*. М.
- Караханов, С.С., 2010, *Хозяйство и материальная культура лезгин Корчагской долины в XIX – начале XX в.*, Махачкала.
- Котович, В.М., 1984, «Следы тотемических верований в древних изобразительных памятниках Дагестана», *Мифология народов Дагестана*, Махачкала.
- Купер, Дж., 1995, *Энциклопедия символов*, М.
- Лугуев, С.А., 2008, *Ахвахцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в.*, Махачкала.
- Мегрелидзе, И.В., 1951, «Археологические находки в Дидо», *Советская археология*, № 16.
- Муртузалиев, Ю.М., 2009, *Мифологическая проза табасаранцев*. Диссертация кандидата филологических наук, Махачкала.
- Мусаева, М.К., 1995, *Хваршины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование*, Махачкала.

- Сефербеков, М.Р., 2014, “Оролатрия в Дагестане: пещера «Дюрхъ»”, *Вестник Дагестанского государственного университета*, Махачкала, № 4.
- Сефербеков, Р.И., 2009, «Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев», *Этнографическое обозрение*, № 4.
- , 2013, «Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев», *Исламоведение*, Махачкала.
- , 2014, «Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума», *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики*, Тамбов, № 12 (50), ч. II.
- / Гаджиева, Ф.Г., 2011, “Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины”, *Дагестанский этнографический сборник*, Махачкала.
- / Шигабуудинов Д.М., 2006, *Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев*, М Махачкала.
- Топоров, В.Н., 1994, “Гора”, *Мифы народов мира: Энциклопедия*, С.А. Токарев (ред.), М., т. 1.
- Чурсин, Г.Ф., 2004, *Авары: Этнографический очерк. 1928 г.*, Р.И. Сефербеков (ред.), Махачкала.

“КРЕПОСТЬ, УКРЕПЛЕНИЕ” В ИРАНСКОЙ ТОПОНИМИИ

Гарник Асапрян

Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Институт автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона, Ереван

Abstract

The paper is devoted to the identification of a set of place-names in Iranian toponymy, created with the lexical elements derived from SWIran. **daidā-/didā-* “castle, fortress, a fortified walled residence” (vs. NWIran. **daizā-/dizā-* ‘id.’).

В статье впервые выявлен круг названий населенных мест в иранской топонимии, образованных лексическими элементами, восходящими к югозападноиранской праформе **daidā-/didā-*, обозначающей “крепость, укрепление, место, обнесенное стеной” (vs. северозападноиранской **daizā-/dizā-* ‘тж.’).

Keywords

Iranian Toponymy, Iranian Etymology

Иранская топонимия, иранская этимология

Мне всегда казалось странным, что др.-иран. лексема со значением “крепость, укрепление” в иранской топонимии сохранилась только в своей северозападной (“мидийской”) версии, т.е. **daizā-/dizā-*, а югозападное (“персидское”) ее соответствие, т.е. **daidā-/didā-*, бесследно исчезло.¹ И вправду, топонимов с *diz/diž* очень много по всему Ирану, в Центральной Азии и даже в Армении.² К тому же, во всех иранских диалектах - начиная со среднеиранского периода – именно “мидийская” форма, то есть *diz* (*diž*, *dēž*), выступает как главный сигнификат

¹ Разве что в сложном слове *dēvār* “стена” в персидском (ср. также пехл. *dēvār*, ман. ср.-перс. *dēwār*), из **daida-bāra-* или **daida-wāra-* (ср. семнани *dēzōr*, гази *dīzār* ‘id.’, из **daiza-bāra-/wāra-*). Оно отмечено и в древнеперсидских клинописных текстах как *didā-* “стена, замок”, так же как и в эламской передаче в композите **didā/akara-* “строитель, делающий каменную кладку” (см. Hinz, *Sprachgut*: 88).

² Ср., например, *Gardēz* – столица провинции Пактия в Афганистане, находящаяся в горах Гиндукуша, из **gari-daiza-* “горная крепость”; *Sanandaj* – центр провинции Кордестан в Иране, из **senā-diž* “крепость на склоне горы” (арабские географы называют местность *Sisar* < **sīy-sar* “(местность, имеющая) каменные вершины”); *Šāhīn-dež* – город в провинции Западный Азербайджан, к юго-востоку от озера Урмия (раньше назывался *šā’in-dež* или *šā’in-qal’a*; *saīn* “красивый” – монгольское слово); *Dezdelīm* (دزدلیم) – поселение в Сиахкале, в шахрестане Дейламан провинции Гилян, из **diz-Dēlim* “дейламская крепость”; *Dīzaj* – название населенных пунктов в провинциях Хамадан, Казвин и Западный Азербайджан, из **dēzak* (< **daizaka-*); *Dizak*-деревня в Рудбаре, в шахрестане Тафреш Центральной провинции Ирана, из **dēzak*; *Dizak* (также из **dēzak*) – название области в исторической армянской провинции Арцах (известная также как *Ktiš* (по-видимому, из *Katiš*) по имени крепости у ее центрального города *Toṭ*) и т.д.

понятия “крепость, замок, укрепленное место” (не считая, разумеется, арабского *qalʿa*).

Югозападная же форма данной древнеиранской лексемы не только не отмечена в живом употреблении, но и как будто полностью стерлась из топонимической системы Ирана, сохраняющей обычно весьма архаичные элементы, даже не оставившие следов в живых диалектах и в письменной традиции. Тут же мы имеем слово в древних текстах, в композитах, а вот в топонимии его почему-то нет, хотя, как важный технический термин, относящийся к строительному ландшафту, оно должно было как-то проявиться в той или иной форме.

Загадочное исчезновение рассматриваемого “персидского” термина, обозначающего фундаментальное культурное понятие, из топонимической парадигмы Ирана на фоне богатого представительства ее “мидийского” коррелята, долго занимало мои мысли, покуда обилие названий с элементами *dil-*, *dīl* и *dāl-*, не имеющих доселе объяснения, не привлекли мое внимание. Стало ясно при ближайшем рассмотрении, что это и есть искомое отражение древнеиранской праформы в ее югозападном фонетическом оформлении. А переход *-d-* в *-l-* в данном случае можно считать не вызывающим сомнения: такое развитие прослеживается во многих западноиранских диалектах, порою весьма отдаленных от восточноиранского ареала (ср. в фахлавиятах Фарса: *mol* “волос” < др. иран. **mauda-*, перс. *mūy*, *belas* = перс. *bidast* “пядь”, авест. *vitasti*; *jel-* перс. *judā* (< **yuta-*); курд. *lēb* “обман” < **dabya-*; лурское *lošāba* = перс. *dōšāb* “сироп”; тал. *laxma* “болота” = перс. *daxma* “подземелье”; также перс. *pil* “пята” < **pada-*, *pālīk* “вид обуви” < ср.-иран. **padīk*; *mul* “вино” < **mađu-* и т.д.).³

Причем, засвидетельствованы (в основном в разных комбинациях с прилагательными или апеллятивами и в суффиксальных образованиях) все три ступени огласовки корня: нулевая ступень *dil* (دل) < **didā-*, средняя ступень *dīl* (< **dēl*) (دیل) < **daiδā-* и продленная ступень *dāl* (دل) < **dāiδā-*.

Ниже приводится основной корпус топонимических свидетельств рефлекса югозападноиранского **daiδā-/*didā-*, отмеченных мною на территории Ирана при беглом обзоре имеющегося материала. Транскрипция топонимов дается

³ Впрочем, возможно и другое объяснение: **-δ-* в **da(i)δ-* переходит в *-h-*, и возникшее в результате **dih* во избежание омонимии с *dih* “деревня” получает универсальный субстантивирующий суффикс новоиранского периода *-l(a)-*. То же самое – по аналогии с другими дериватами от того же корня – **dē(h)-l* и **dā(h)-l*. Или *dīl* вообще можно было считать суффиксированным вариантом именно *dih* “деревня, край, область”, а не фонетическим развитием **diδ-*, но тогда его корреляты, т.е. *dīl* и, особенно *dāl*, остались бы без объяснения.

на основе произношения классического периода, исторически более релевантного по вокализму.

1. Имена, восходящие к **diδā-*

- **Dilča** (دلچه) – в округе Рашт провинции Гилян. Значение: “маленькая крепость”; диминутивный суффикс *-čā* < **čak*. Вряд ли сюда *Dilija* (دليجه) в провинции Горган (древняя Гиркания): это, скорее, от названия хищной птицы *delija*.



Деревня Maḥmūdīlāt (محمودلات)

- **Kandilāt** (کندلات) – в шахрестане Рудбар, Гилян. Значение: “(местность, изобилующая) разрушенными крепостями (замками)”; из **kanda-dil-āt*; араб. суффикс мн. числа *-āt*, как топоформант, соответствует распространенному иранскому топонимическому показателю *-ān*, указующему на ареал, пространство вокруг населенного пункта, обозначенного основным словом. Ср., например, *Fūman-āt* “район Фумана”, *Harzand-āt* “район Харзанда”, *Qā'en-āt* “район Каена (в южном Хорасане)” и т.д. Кстати, название известного города Герат (Herāt) в Афганистане обязано той же словообразовательной модели - с помощью указанного форманта. В Ахеменидское время область Герата была известна как

Haraiva- в древнеперсидском и *Harōiuua*- в Авесте, а в греческой передаче – “Αρειος – по названию главной реки региона *Harē-rūd* (< **harayu*- “скоротечная”, ср. скр. *sarayu*́-) (KEWA: III: 443). В Сасанидский период город и район назывались *Harēv*, что и стало основой топонима Герат (с помощью суффикса *-āt*) после арабского завоевания Ирана: **Havē(v)-āt* > *Har-āt* / *Her-āt* / *Hirāt*.

Впрочем, *Kandil*- может быть выведено и из **kuhan-did* “старая крепость”, точно так же, как *Kundiz*/ *Kandiz*/ *Kunduz* – название города в “Шахнамэ” и в Средней Азии, – обычно объясняют из **kuhan-diz* ‘тж.’.

- **Girdilāt** (گردلات) – Рудбар, провинция Гилян. Значение: “(район) каменной крепости” или “(район) каменной местности”; **ga/ir-dil-āt* (о сффиксе *-āt* см. предыд. пример) < **gari-diḍa*-, ср. *Gardēz* < **gari-daiza*- (см. выше, прим.2).

- **Maḥmūdilāt** (محمودلات) – Рудбар, провинция Гилян. Значение: “(деревня, район) крепости Махмуда”; **Maḥmūd-dil-āt* (о топоформанте *-āt* см. предыд. два примера).

- **Dilijān** (دليجان) – город в центральном Иране к югу от Кума, к северу от Исфахана, к западу от Кашана и к востоку от Арака (см. подробно Н. Şafarī, *Tārīx va farhang-e Delijān*, Tehran, 2003/1382). Такое же название носят три поселения в центральной части Хорасана, в шахрестане Рудбар провинции Гилян и в шахрестане Масал той же провинции. Так же называется и курортный центр в высокогорной области Армении (*Dilijān*). Значение: “(область, окружение) маленькой крепости”; **dilik-ān* – первая часть, с диминутивным суффиксом *-īk* (**diḍīk*) плюс топоформант *-ān* (суф. мн. числа), совпадающий по значению в топонимах с араб. *-āt* (см. выше). Население города Дилиджан произносит название своей местности *Deligān* или *Deligūn*. Сюда же, следует отнести, видимо, *Dilyān* (دليان) в провинции Луристан. Ср. также *Dālījān* (см. ниже, §3).

- **Dilaxānī** (دله خانی) – Фуман, Гилян. Также *Dilxān* (ошибычно написано دلخوان, явно подразумевая *vāv-e ma'dūle* в сочетании *xā*-, и читают *Dalxān*) – деревня в шахрестане Сепидан в Фарсе. Значение: “родник у крепости”; *-xān(ī)*, курд. *kānī*, тал. *hōnī*, *xōnī* “родник, источник” (< др. иран. **xā*-); < **dil(ak)-xānī(k)*. Такое же образование *Dilbulāyī* (دل بلاغی) в шахрестане Такаб провинции Западный Азербайджан, но с тюркским *bulağ* “родник”. Ср также *Dālaxānī* (см. ниже, §3).

- **Dilyand** (دل غند) – деревня в Сабзаваре, Хорасан. Значение: “деревня-крепость” или “деревня у крепости”; *yand* < **kanta*-, согд. *kanθ*, тюрк. (< иран.) *ke/andī*; ср. также *Dilkandī* (دلکندی) в шахрестане Хой провинции Западный Азербайджан.

- **Xwadilān** (خودلان) – Биджар, Кордестан. Значение: “(поселение на территории) собственной крепости”; **xwa-dil-ān* (?); курд. *xwa* “свой, собственный”.

- **Kihdilān** (كهديلان) – Сараб, Западный Азербайджан. Значение: “(район) маленькой крепости”; *kih* (перс. که) “маленький, меньший”. Иногда произносят *Kehdolān*.

- **Saxtdil** (سخت دل) – Чароймаг, Восточный Азербайджан. Значение: “сильная (хорошо укрепленная) крепость”; *saxt* “сильный”.

- **Taxmdil** (تخم دل) – Варзакан, Восточный Азербайджан; ошибочно читают *toxmdel*. Значение: “сильная, мощная крепость”; *taxm* = перс. *tahm* “сильный, мощный”, авест. *taxma-* “сильный, смелый, героический”; ср. *tahmtan* “сильный телом” – один из эпитетов Рустама в “Шахнамэ”.



Надпись урартского царя Сардури II у деревни Siyindil (سغندل)

- **Siyindil** (سغندل) – Варзакан, Восточный Азербайджан. Значение: “каменная крепость” < **siyēn-dil*; *siy* “камень” < др. иран. **sikā-* (об иранских топонимах с этим словом см. подробно Н. Kirakosian, “Les traces de l’iranien **sika-* “pierre” dans la toponymie iranienne”, *Iran and the Caucasus*, 13.3: 269-276). На близлежащих возвышенностях данной деревни обнаружены следы нескольких замков, в том числе урартской крепости, построенной, согласно найденной там же надписи, по приказу царя Урарту сына Аргишти Сардури Второго в 735-733 до н.э. Сюда же, конечно, *Siydil* (ошибочно пишут с *qāf* - سقندل) в Ардабиле, но без суффикса относительного прилагательного -*ēn*.

- **Şoma'a-dil** (صومعه دل) – там же. Значение: “монастырь-крепость”. В народе – *Sūmadel*.

• **Dilkūn** (دل کون) – в Кохгилуйе-Бойрахмади. Значение не поддается формулировке: *kūn* означает “зад”, часто выступающее как термин сравнения в диалектной речи в Иране (во всех регионах); например, *kūnbāfi* “локоть” в центральных диалектах дословно значит “зад предплечья”.

• **Dilābād** (دل آباد) – в Центральном Хорасане. Образование с очень распространенным топоформантом *-ābād* (< **ā-pāta-*), указывающим на населенное место. Значение: “поселение с крепостью”.

• **Dil(a)zī(h)** (دلزی) – Салмас, Западный Азербайджан. Значение не поддается формулировке: *zīh* (перс. زه), наверняка, – “источник, родник, текущая вода” (< др. иран. **uz-ahaka-*); возможно, – “(деревня у) источника близ крепости” (?).

• **Zūdīl** (زودل) – деревня в Фумане, Гилян. Произносится и как *Zyūdīl*. Первый компонент названия (*z(y)ū-*) может быть по разному интерпретирован на основе местного талышского диалекта: “сын, парень” или “сила, мощь”. Там же *Jīrzūdīl* (جیرزودل), т.е. “Нижняя Зудыл” – тал. *Jīr* “нижний, низ”, курд. *žēr*, перс. *zēr* < *haṣṣa-adari*.

• **Dilbarjēn** (دلبرجین) – разрушенный исторический город на севере Афганистана к северо-западу от города Балх. Значение: “крепость на возвышенности” или “высокая крепость”; *-barjēn* < **baržaina-* (с метатезой от **barzanya-* “возвышенность, вершина”). Ср. ниже *Dilvarzēn*.

• **Dilvarzēn** (دلورزین) – древнее поселение на юге Узбекистана, на территории Бактрии, также – *Dilvarzēn-tappa*, т.е. “холм Д-а” (в научной литературе называется *Dalverzin-teppe*). Такое же образование и с тем же значением, что и предыдущий топоним: *-varzēn* – диалектный вариант *-barjēn* в *Dilbarjēn* (см. предыд. пример).

2. Имена, восходящие к **daiḍa-*

Во всем корпусе иранских топонимов мне удалось найти лишь два примера с *dīl* (< **dēl*). Редкость подобных имен можно объяснить, наверное, расплывчатостью во многих случаях способов официальной фиксации топонимов и отсутствием строгого научного подхода к этой сфере.

Можно однозначно утверждать, что долгое *-ī-* в компоненте *dīl* в локальном произношении топонимов (разумеется, при их отсутствии в письменных источниках) могло восприниматься персоязычным регистратором, несомненно усматривавшем в нем *del* “сердце”, как краткое *-i-* (= перс. *-e-*). Следовательно, не исключено, что некоторые из рассмотренных выше топонимов (см. §1) на самом деле отражают *dīl*, а не *dil*.

• **Dīl** (دیل) – деревня в Кохгилуйе-Бойрахмади. Значение: “крепость” (< **daiḍa-*).

• **Tandīl** (تندیل) – Каенат, Южный Хорасан. Вряд ли *tan-* – “тело, корпус”, а, скорее, адаптированная форма некоей лексемы, имеющей релевантное для данного топонима значение. Возможно, это *tahm* “сильный, мощный”: **Tahmdīl* могло легко превратиться в *Tandīl*. Маловероятно также *Tand-īl*: суффикс *-īl*, насколько мне известно, в иранской топонимии не встречается.⁴

3. Имена, восходящие к **dāīda-*

• **Dālxānī** (دالخانیه) – поселение в Рамсаре, Мазандаран (иногда ошибочно пишут دالخوانیه – см. выше, §1, s.v. *Dilxānī*).

• **Dālistān** (دالستان) – Саве, Центральная провинция. Значение: “край (место) крепостей”. У деревни на холме, называемом *Tappe-ye Dālestān*, находятся руины древнего строения доисламского периода. Топоним с формантом *-stān*, образующим названия краев, стран.

• **Dālāvān** (دالاوآن) – Пираншахр, Западный Азербайджан. Значение: “крепостное поселение”; *-āvān* (< **ā-wahāna-*) – формант, указывающий на место, поселение, обиталище. Ср. арм. (< иран.) *avan* “деревня, поселение”.

• **Dalījān** (داليجان) – Фарудж, Северный Хорасан. Такое же образование с тем же значением, что и *Dilījān* (см. выше, §1).

• **Āldāl** (چال دال) – Дена, Кохгилуйе-Бойрахмади; *āl-* – “яма”, но, судя по всему, это должно быть контракцией формы *ĉahār* “четыре”: **ĉārdāl* > *Āldāl*. Таким образом, первоначальное значение слова могло быть “(место) четырех крепостей”.

• **Tangābdāl** (تنگ آب دال) – там же; *tangāb* – “мелководный водоем” (есть и деревня под таким названием в Изэ, провинция Хузестан). Значение: “крепость у (деревни) Тангаб” или “крепость с мелководным водоемом”.

• **Safiddālī** (سفید دالی) – Джаджром, Северный Хорасан. Значение: “(деревня) белой крепости”; *safid* “белый”.

• **Dālaq-tappa** (دالقی تپه) – Джирансу, Северный Хорасан. Значение: “холм (на котором находится) маленькая крепость”; *tappa* “холм”, *dālaq* < **dālak*. Место называется также *Dilaq(tappa)* (دلق تپه) < **dilak*.

• **Dālān** (دالان) – Дивандарре, Кордестан. Образование с топоформантом *-ān*. Значение: “(край, район) крепостей”. Вряд ли *dālān* “коридор”!

Таким образом, общее рассмотрение иранских топонимов с *dil/ dīl/ dāl* показало, что, представленные по всему Ирану, они сконцентрированы в основном в южно-каспийской полосе, в Хорасане, в Атурпатакане и в курдоязычном ареале.

⁴ Имена типа *Ardabīl*, *Andabīl* и т.д. – образования с *-bīl* (об этом подробно Г. Асатрян, *Этюды по этнолингвистике Южного Каспия*, в печати).

Причем, наличие параллельных вариантов – с *dil* и *dāl* – исключает иное происхождение обсуждаемой лексемы, кроме как предложенное мною. Далее, обзор предполагаемых значений изученных названий населенных пунктов приводит к мысли, что первичная семантика древнеиранской праформы (“крепость, укрепление”) приобрела в топонимической парадигме оттенки, сходные с понятиями “населенное место, обиталище” и “возвышенность; холм; каменистая местность”: во многих примерах, поэтому, значение “крепость” просматривается лишь с определенной натяжкой.

К ЭТИМОЛОГИИ НЕКОТОРЫХ ТОПОНИМОВ В ИРАНСКОМ БЕЛУДЖИСТАНЕ

Ваге Бояджян

Институт Археологии и этнографии НАН Армении
Институт автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона, Ереван

Abstract

The article is an attempt to trace the origin of some toponyms in Iranian Balochistan.

В статье приводятся этимологии некоторых топонимов в иранском Белуджистане.

Keywords

Balochistan, Sarhadd, Iranian Toponyms, Iranian Etymology
Белуджистан, Сархадд, иранские топонимы, иранская этимология

Названия географических явлений, в том числе топонимы, в иранском Белуджистане (особенно в Сархадде — приграничной с Пакистаном области), весьма интересны и важны с точки зрения выявления контактов местного населения с прикаспийским регионом. Большинство топонимов данного ареала имеют иранские корни, причём на довольно архаичной базе. Ниже приводятся некоторые из этих топонимов.

1. *Luhrāb / Lahrāb* — деревня на трассе из Сангана в Мирджаве (город на стыке границ Ирана и Пакистана — основной пропускной пункт, через который проходит железная дорога, ныне не функционирующая), вблизи Ладиза. Название деревни идентично названию реки, ныне высохшей в результате засухи последних лет. Первая часть этого сложного топонима, по всей вероятности, восходит к древнеиранской основе **rudra-* (**rudra-* >) со значением «красный» (ср. шуг. *rūrv*, с тем же значением) и, скорее, связана с пехлевийским именем *Luhrāsp* (отец Гуштаспа в Авесте), а не восходит к древнеиранскому **druvāspa-* (со значением «имеющий красных коней»), как считает Г. Ньюберг.¹ Следовательно, название данной реки объясняется как «красная река» или «чёрная река, чёрная вода». Понятия «красное» и «чёрное» допустимо считать эквивалентными, так как тёмнокрасный цвет тяготеет к чёрному. Употребление прилагательного «чёрный» для описания рек и текущих вод — явление весьма распространённое (ср. *Siyāhrūd*, *Šāhrūd*, тур. *qere su* или *qere çay* «чёрная река»). Развитие *luhr-* из **rudra-* с точки зрения исторической фонетики также не вызывает сомнения: переходы **-dr-* в *-hr-* и начального *r-* в *l-* — закономерное фонетическое явление.

Сходное название отмечено для другой деревни в том же районе городка Санган, которое звучит как *Lahromba*, что изначально наверняка было **Luhrāba* — с

¹ См. E. Herzfeld, "Mythos und Geschichte," *AMI (Archäologische Mitteilungen aus Iran)* 6, 1936, p 71.

уменьшительным суффиксом *-a* и с появлением интрузивного *-m-* перед *-b-*, которое также является результатом регулярного фонетического развития.

2. *Garāya* — деревня в 70-и километрах к северо-западу от столицы провинции - Захедана. Это - сложное слово, состоящее, по-видимому, из *gar* и *āya* со значением «земляная гора», т.е. «холм». Первый компонент восходит к древнеиранскому **gari-* «гора», а второй – к древнеиранскому **āha-ka-*, со значением «земля». Слово *gar* встречается и в топониме *Boz-gargī* (также в области между Захеданом и Носратабадом), обозначающем пещеру для четвероногих, особенно козлов (*gargī* < **gar-ak-īk*).

Из числа топонимов *gar-* со значениями «горка», «холм», или же «пещера» (со вторичным развитием значения), можно упомянуть названия ряда маленьких деревень, гор и речек в том же ареале: *Garok* (деревушка у северо-западного подножья горы Тафтан, а также название горки вблизи городка Гошт на юге Сархадда), *Hosseynābād-e Gar* (деревня вблизи города Хаш, неформального центра Сархадда), *Garī* (название речки вблизи города Ноукабад, которая течёт между горами).

3. *Velān* — деревня у юго-западного подножья горы Тафтан. Восходит к древнеиранскому **wīrdanam-* (форма винительного падежа от **wardana-*) с закономерным переходом *-rd-/-l-* и со значением «место проживания», которое отслеживается и в персидском *barzan*. Еще один вариант этого топонима, но с другим фонетическим развитием, — это *Galān*, выступающее первым компонентом сложного топонима *Galāngūr*, в котором *gūr* — «кладбище». Первоначальное значение этого топонима было «кладбище», «место (захоронения) мертвых».

4. *Lādīz* — поселение вдоль берега одноимённой реки, в 15-и км к юго-востоку от Мирджаве. Термин состоит из двух частей: *lā-*, восходящее, видимо, к этническому названию *lāh* из южной полосы Каспийского моря, и *dīz* «крепость», из **daiza-*. Топоним, таким образом, означает «крепость лахов». Наличие руин древней крепости вблизи поселения подтверждает данную этимологию. Слово *dīz* фигурирует и в названии деревни *Dīzok* (в 10-и км к западу от Ладиза), т.е. «маленькая крепость».

5. *Pīlkūškān* — село в 45-и км к северо-востоку от города Хаш. Происхождение названия весьма прозрачно: оно состоит из дейламитского слова *pīl* со значением «большой» (ср. *Pīlsavār* или *Bīlasuvār*). Значение, следовательно, трактуется как «(местность) больших домов» (*kūšk* – «временное поселение, дачный дом»).

ТОЛКОВЫЙ ПЕРСИДСКО-АРАБСКО-ТЮРКСКИЙ СЛОВАРЬ ДИБИР-КАДИ АЛ-ХУНЗАХИ АД-ДАГИСТАНИ (XVIII в.)

Папимат Алибекова

Институт языка, литературы и искусства ДНЦ РАН, Махачкала

Abstract

The article is dedicated to the unique written monument of the XVIII century – the explanatory Persian-Arabic-Turkic dictionary “Jāmi‘ al-lugatein li ta‘lim al-akhawein” compiled by Dabir-qādi al-Khūnzākhi. The dictionary is also known as “Qāmus fārsi ‘arabi turki” – “Persian-Arabic-Turkic Dictionary”

Статья посвящена уникальному письменному памятнику XVIII века – толковому персидско-арабско-тюркскому словарю под названием Дабир-Кади ал-Хунзахи ад-Дагистани «Jāmi‘ al-lugatein li ta‘lim al-akhawein» – «Собрание двух языков для обучения двух братьев». Словарь имеет и второе название «Qāmus fārsi ‘arabi turki» – «Персидско-арабско-тюркский словарь».

Keywords

Lexicography in Dagestan, Dabir-qādi al-Khūnzākhi

Лексикография в Дагестане, Дабир-Кади ал-Хунзахи

Исторически Дагестан имел глубокие и тесные связи с великими центрами мировой цивилизации, каковыми являлись Древний Иран и средневековая Персия, страны Среднего и Ближнего Востока, представлявшие арабо-мусульманскую культуру. Подтверждают данный тезис многочисленные письменные памятники на арабском, персидском и тюркском языках, обнаруженные в различных регионах Дагестана. Письменные источники свидетельствуют о востребованности этих языков, распространенности их среди дагестанских народов.

Неоценимое значение для изучения истории письменности и истории развития языков имеют разного рода словари. Из лексикографических трудов дагестанских ученых до наших дней сохранились словари персидского, арабского и тюркского языков, составленные Дибир-кади ал-Хунзахи (1742–1817) – известным ученым, кадием и поэтом, секретарем правителя Умма-хана ал-Авари. Дибир-кади ал-Хунзахи – крупный дагестанский ученый XVIII – нач. XIX в. Он автор поэтических произведений на арабском, персидском и аварском языках, составитель многоязычных словарей, переводчик с арабского и персидского языков художественных сочинений, религиозных и научных трактатов.

Работа Дибир-кади в области составления двуязычных и трехязычных словарей положила начало развитию лексикографии в Дагестане как науки. Уникальным письменным памятником названных языков является составленный им толковый словарь под названием «جامع اللغتين لتعليم الاخوين» «Jāmi‘ al-lugatein li ta‘lim

al-akhawein» – «Собрание двух языков для обучения двух братьев». ¹ Словарь имеет и второе название «قاموس فارسی عربی ترکی» «Qāmus fārsi ‘arabi turki» – «Персидско-арабско-тюркский словарь». Этот словарь был составлен в учебных целях по указанию Умма-хана ал-Авари, т.к. была необходимость подготовки переводчиков для ханской канцелярии со знанием персидского и тюркского языков. Дибир-кади выбрал двух учеников из сыновей приближенных ему людей, чтобы обучить их этим языкам. Задуман словарь был как персидско-тюркский, но т.к. лексика арабского языка нашла в нем такое же отражение, что и лексика вышеназванных языков, то фактически получился трехязычный словарь. Как отмечает Дибир-кади в своем предисловии к словарю, им может воспользоваться и тот, кто хочет обучиться арабскому языку.² Этим объясняются два названия, данные Дибир-кади своему труду. Имеющийся в нашем распоряжении словарь, хранящийся в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук (ИНАЕ DSC RAS), является автографом Дибир-кади.

Толковый персидско-арабско-тюркский словарь Дибир-кади из Хунзаха содержит 3790 словарных статей, структурно объединенных в главы (*бaб bāb*) и разделы (*фaсл fasl*). Общее количество персидской лексики, представленной в словаре в несколько раз больше. Принцип расположения вокабул алфавитный: по первой букве толкуемых слов построены разделы и по последней букве толкуемых слов построены главы.

Лексический материал словаря разбит на 20 глав. Первая глава названа «باب الماصادر» (С. 34–136), в ней даны инфинитивные формы персидских глаголов и их производные. Далее следуют разделы, в которых изложен грамматический материал, а именно, рассмотрены образование глаголов прошедшего, настоящего-будущего и будущего категорического времен, формы повелительного и сослагательного наклонений, запретительных и отрицательных форм, причастий настоящего и прошедшего времен, глагольная форма страдательного залога, прилагательные сравнительной степени, имена существительные множественного числа, имена уменьшительно-ласкательные, формы прилагательных в положительной, сравнительной и превосходной степени, словообразовательные суффиксы, отглагольные имена существительные, рассмотрены способы словообразования. Далее, в 19 главах расположен лексический материал (имена существительные, прилагательные, числительные, частицы и союзы) персидского, арабского и тюркского языков. В этой части словаря представлен общий круг персидской лексики, дается толкование словам, обозначающим предметы домашнего обихода, термины родства, предметы одежды и украшения, названия

¹ Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. (Под редакцией М.-С. Саидова), вып. 1, Москва, 1977: 37–41.

² Дибир-кади ал-Хунзахи, *“Jāmi’ al-lugatein li ta’lim al-akhawein”*: 11 (Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Фонд № 14, инвентарный номер №535).

месяцев, мер веса, части тела, абстрактные понятия, имена литературных персонажей и многое другое.

Построение словарной статьи следующее: в начале приводится толкуемое персидское слово, выписанное крупным почерком, красными чернилами, далее (в подавляющем большинстве случаев) дается описательное обозначение произношения толкуемого слова, которое приведено с соответствующими огласовками. Рабочим языком является арабский язык, все пояснения и комментарии даны на арабском языке. В некоторых случаях в качестве примера для произношения толкуемого слова приводится созвучное ему слово, с тем же набором гласных. В словарной статье показана графическая и фонетическая вариантность толкуемого слова, дано его основное, первичное значение и варианты значений, в том числе, и иносказательное, метафорическое значение, показана сфера употребления этого слова. Кроме того, приводятся синонимы, антонимы, омонимы, примеры аллитерации, диалектные варианты толкуемого слова и случаи употребления этого слова в языках разных народов. Автором приведены производные толкуемого слова, показана этимология слова, процитированы средневековые толковые словари и множество разного рода сочинений для подтверждения своих комментариев.

Помимо этого, словарная статья содержит иллюстративный материал в виде высказываний отдельных ученых, философов и мудрецов. В статье приведены пословицы, поговорки, притчи, стихотворные шарады, четверостишия, которые Дибир-кади дает с определением их жанровой принадлежности – معما، قطعه، تمثيل رباعي – mo‘ammā, qit‘a, tamsil, rubā‘i. Почти все словарные статьи снабжены подтвердительными стихотворными цитатами.

Лексические единицы тюркского языка даны автором в качестве эквивалентов персидских толкуемых слов. Они выписаны зелеными чернилами. Весь или почти весь лексический материал, т.е. не только эквиваленты основных толкуемых слов, но и производные от них, грамматические формы, приблизительно весь материал, относящийся к персидским вокабулам, отражен в арабском и тюркском языках. Исключение составляет стихотворная цитация. На арабском языке в тексте мы стихов почти не встречаем. На тюркском языке даны стихотворные строки к толкуемым словам и зачастую они вынесены за рамки словарной статьи, помещены на полях рукописи и снабжены пояснительными значками. Под тюркским языком имеется в виду азербайджанский язык.

В ряде случаев Дибир-кади приводит свои аргументированные теоретические заключения относительно трактовки толкуемого слова, идущие в разрез с мнением авторов цитируемых работ. Характерной чертой словаря «جامع اللغتين لتعليم» «الاخوين» «Jāmi‘ al-lugatein li ta‘lim al-akhawein» соединение двух начал – филологического и энциклопедического. Характер построения словарной статьи зависит от семантической насыщенности слова, от его смыслового объема. Рядом с краткими толкованиями часто даются подробные объяснительные статьи в энциклопедическом стиле, занимающие иногда целые страницы.

В работе над словарем Дибир-кади использовал большое количество самых разнообразных источников на арабском, персидском и тюркском языках. К ним относятся лексикографические, грамматические, исторические, поэтические, богословские сочинения (Коран Qurān, комментарии к Корану Qurān, хадисы), сочинения по медицине, этике и суфизму.

Об использованных источниках при составлении данного словаря Дибир-кади в своем предисловии говорит следующее: «Персидские слова в нем (словаре) я привожу так, как они даны в «الصحاح» “al-Sihāh”, в том же порядке, что и в «الصحاح» “al-Sihāh”, объясняю их сначала на арабском языке, затем толкую их на тюркском языке... В толковании слов для аргументации я указываю некоторые источники. Я цитирую комментарии на «گلستان» “Golestān” Сурури и Йа‘куба б. Саййид Али, использую трактат аш-Шāхиди и «نصاب الصبيان» Nisāb al-sibyān и то, что имеется в персидских тафсирах и «الدويان» “al-Diwān”. Я привожу некоторые стихи из дивана шейха Хафиза аш-Ширази dīwān of sheikh Hāfez al-Shirāzi, который является самым красноречивым персидским поэтом, немного из сказанного шейхом Саади sheikh Sa‘adī, который обладает совершенством и красноречием для того, чтобы они (стихи) указывали на то из значений персидских слов, которые я называю. При объяснении непонятных арабских слов я обращаюсь к страницам словарей «الصحاح» “al-Sihāh” ал-Джавхари, «القاموس» “al-Qāmūs” и «العباب» “al-‘Ubāb”. В книге содержатся остроумные выражения, поговорки и тонкие анекдоты для запоминания толкуемых слов в словосочетаниях и для передачи многообразия значений слов».³

Не только в предисловии, но и в словарных статьях Дибир-кади Dibir-qādi дает частичные ссылки на использованные им источники. Ниже приведем расшифровку многих из них.

Персидские словари: «تفاسير في اللغة الفرس» “Tafāsir fi al-lugat al-furs” Катрана Абу Мансур Урмави (ум. в 465/1072–73) – персидский толковый словарь; «بحر الغرائب» “Bahr al-garāib” Кади Лутфаллах б. Юсуф ал-Халими (ум. ок. 922/1516) – персидский словарь в стихах и прозе; «صحاح الفرس» “Sihāh al-furs” Шамсаддина Мухаммад б. Фахраддин Хиндушах Нахчивани – персидский словарь, составлен в 728/1327–28г.; «مجمع الفرس» “Majma‘ al-furs” Мухаммада Касим б. Хадж Мухаммад Сурури Кашани – персидский словарь, составлен в 1008/1599–1600г.

Персидско-тюркские словари: «صحاح العجم» “Sihāh al-‘ajam” Фахраддина Хиндушах б. Санджар Нахчивани – персидско-тюркский словарь, составлен в 677/1278 г.; «تحفة في اللغة الفارسيّة» “Tuhfat fi al-lugat al-fārsiyya” Ибрахима б. Худаи Дада аш- (875/1470–957/1550–51) – персидско-тюркский словарь в поэтической форме, составлен в 921/1515–16г., известен как «تحفه شاهدى» “Tohfe-ye Shāhedī”.

Арабско-персидские словари: «نصاب الصبيان» “Nisāb al-sibyān” Абу Насра Фарахи (XIII в.) – учебный арабско-персидский словарь, составлен в 617/1220г.;

³ Дибир-кади ал-Хунзахи, “Jāmi‘ al-lugatein ...”: 11.

«كتاب السامي في الاسامي» “Kitāb al-sāmi fi al-asāmi” Абу-л-Фадла Ахмад б. Мухаммад ал-Майдани, составлен в 497/1103г.; «مذهب الاسماء» “Muzhab al-āsmā” Махмуда б. Мансур-кади Занджи.

Арабские словари: «تاج اللغة و صحاح العربية» “Tāj al-lugat wa sihāh al-‘arabiyya” Абу Насра Исма‘ил б. Хаммад ал-Джавхари (ум. после 1002), известен под кратким названием «الصحاح» “al-Sihāh”; «القاموس المحيط» “al-Qāmūs al-muhit” Мадждаддина Мухаммад б. Йа‘куб ал-Фирузабади (729/1328–817/1414); «العباب» “al-‘Ubāb” Радиаддина ал-Хасан б. Мухаммад ас- (577/1181–650/1252) (полное название словаря «العباب الظاهر واللباب الفاخر» “al-‘Ubāb al-zāhir wa al-lubāb al-fākhir”); «اصلاح المنطق» “Islāh al-mantiq” Ибн Сиккита (ум. в 216/1831) – общетематический словарь; «الغريبن» “al-Garibein” Абу ‘Убайда Ахмад б. Мухаммад б. Мухаммад ал-Харави (ум. в 1010) – толковый словарь арабского языка по лексике Корана и хадисов (полное название сочинения «كتاب الغريبن في القرآن والحديث» “Kitāb al-garibein fi al-Qurān wa al-hadis”); «مختار الصحاح» “Mukhtār al-Sihāh” Мухаммада б. Аби Бакр ‘Абдалкадир ар-Рāзи (ум. в 650/1252) – глоссарий необычной лексики в Коране; «حيات الحيوانى الكبرى» Kamāladdin al-Damiri (ум. в 808/1405–06) – глоссарий о животных, арабский зоологический словарь.

Дибир-кади для работы над словарем привлек сочинения по грамматике арабского языка, комментарии и супракомментарии на них.

«الانموذج في النحو» “al-Unmūzaj fi al-nahw” – сочинение по синтаксису арабского языка Махмуда б. Умар аз-Замахшари (ум. в 538/1144); «شرح الانموذج» “Sharh al-Unmūzaj” – комментарий на «الانموذج في النحو» “al-Unmūzaj fi al-nahw” аз-Замахшари; «مائة عامل Miāt ‘āmil» – трактат по арабской грамматике Абу Бакра Абдалкахир ал-Джурджани (ум. в 471/1078), составленный по управляющим словам; «شرح على الشافية» “Sharh ‘āla al-Shāfiya” – комментарий на сочинение по морфологии арабского языка «الشافية في التصريف» “al-Shāfiya fi al-tasrif” Ибн ал-Хаджиба (579/1174–646/1249); «حاشية في علم الصرف» “Hāshiya al-Dāwudiyya fi ‘ilm al-sarf” – супракомментарий известного дагестанского ученого Давуда ал-Усиши (ум. в 1757) на комментарий к сочинению по арабской грамматике Ахмада б. ‘Али б. Мас‘уд (начало XIV в.) «مراح الارواح» “Marāh al-arwāh”.

Трактат по медицине: «شفاء الاسقام و دواء الالم» Shifā’ al-asqām wa dawā’ al-‘alam” Хизра б. ‘Али б. ал-Хаттāб (ум. в 800/1397–98).

Художественная проза: на персидском языке – «گلستان» “Golestān” Саади Ширази (ум. в 1292), на арабском языке – «مقامات الحريرى» “Maqāmāt al-Hariri” Абу Мухаммада ал-Касима ал-Харири (1054–1122).

Поэзия: стихи из «شاهنامه» “Shāh-nāme” Фирдоуси (X–XI вв.), Анвари Anvāri (XII в.), стихи из дивана газелей Саади Ширази и его сочинения «بوستان» “Bustān”, из поэмы «خسرو و شيرين» “Khosrov va Shirin” Низами Гянджеви (XII–XIII вв.),

Джалаладдина Руми (XIII в.), Фахриддина Ираки (XIII–XIV вв.), Салмана Саваджи (XIV в.), Хафиза Ширази (XIV в.), Абдуррахмана Джами (XV в.), Физули (XVI в.), Орфи Ширази (XVI в.), из элегии, посвященной Кербеле, Мухташама Кашани (XVI в.), Саиба Тебризи (XVII в.), Шауката Бухари (XVII в.), Арефа (XVII в.), Муллы Рахима, стихи на тюркском языке Ага Хусейна ал-Ариф ал-Карабаги из поэмы «*لیلی و لیلا*» *Leilā va Majnūn*”.

В словаре Дибир-кади использовано множество персидских поэтических произведений, которые автор привлек для документированного подтверждения значений толкуемых слов. Иногда стихотворные цитаты вводятся предложениями типа: *قال بعض الشعراء* – «некоторые поэты сказали»;

سمعت ذلك عن افواه فصحاء بعض الفارسيين; «в словах влюбленных и поэтов» – «в словах влюбленных и поэтов»; *سمعت ذلك عن افواه فصحاء بعض الفارسيين*; «слышал это из уст некоторых красноречивых персов» и т.д.

Комментарии: *Sharh ‘ala al-Hamziyya* – комментарий Ибн ал-Хаджара ал-Хайтами (ум. в 973/1565) к касыде египетского поэта XIII в. Мухаммада б. Саида ал-Бусири (1212–1296) «*القصيدة الهمزية*» “*al-Qasidat al-hamziyya*”, посвященной восхвалению достоинств пророка Мухаммада; комментарии на «*گلستان*» “*Golestān*” Саади: «*شرح گلستان*» “*Sharh-e Golestān*” Йа’куба б. Саййид Али (ум. в 931/1524–25); «*شرح گلستان*» “*Sharh-e Golestān*” Мостафы б. Шабан Сурури (ум. в 962–969/1554–1561).

Из сочинений по суфизму «*نفحات الانس من حضرات القدس*» “*Nafāhat al-uns min hazarāt al-quds*” Абдаррахмана Джами.

Из исторических сочинений, привлеченных в работе над словарем, Дибир-кади называет «*تاریخ چینگیزخان*» “*Tārikh-e Chingizkhān*” и «*نادر نامه*» “*Nāder-nāme*”, т.е. «*بیان واقع*» “*Bayān-e vaqāe*” Хвадже Абд ал-Карим б. Хвадже Булаки Кашмири. В работе имеются и такие ссылки *كما رأيت في تواریخ ذی القرنین* – «как я видел в «историях» (сочинениях) об Искандаре Зу-л-карнейне (Александре Македонском)»; или *رأيت في بعض تواریخ سلاطین العجم* – «как я видел в некоторых «историях» об иранских (неарабских) правителях; *رأيت في تواریخ* – «видел в исторических сочинениях».

В работе над словарем Дибир-кади использовал устную информацию – консультации, беседы с представителями различной языковой среды. Ссылки на них даются следующим образом: «как мы слышали это из уст поэтов, писателей из стран Рума и кызылбашей *Qizilbashes*»; «как нам разъяснили некоторые карабахские шейхи»; «как говорят жители Хиджаза»; «я слышал это из уст некоторых красноречивых персов». Дибир-кади часто консультировался по вопросам персидской лексикографии у Мирзы Джамала Джаваншира (1773-74–1853), политического деятеля, историка, автора исторического сочинения «Карабах-наме» “*Karabakh-nāme*”. Ссылки на него даны словами «как я это слышал из уст моего брата (по вере) Джамала».

Здесь нужно отметить то, что многие из названных сочинений содержат владельческие записи Дибир-кади, переписаны им, на полях сочинений имеются его комментарии. В этом мы убедились, ознакомившись с библиотекой Дибир-кади

в Хунзахе, которая хранится у его потомков. К примеру, словарь ал-Джавхари был широко распространен в Дагестане. В РФ ИИАЭ хранятся старейшие списки «ас-Сихах», переписанные в 510/1117 и 519/1125 годах⁴. Некоторые экземпляры этого известного словаря переписаны в Дагестане. Примечательно то, что части III и IV словаря «ас-Сихах», переписанные в Багдаде в 510/1117 г., привезены из Хунзаха. Словари «ас-Сихах» и «ал-Камус» по частотности цитирования среди арабских источников «Jāmi' al-lugateyn ...» занимают одно из первых мест.

Названные выше грамматические сочинения по арабскому языку имели широкое распространение в Дагестане, «ходили» в многочисленных списках и копиях в качестве учебных пособий. Дагестанские ученые переписывали эти сочинения, составляли на них комментарии и супракомментарии.⁵

В поисках иллюстративного материала к словарным статьям Дибир-кади наиболее часто обращался к поэзии Хафиза Ширази. И это не случайно. Знаменитого персидского поэта, поэзия которого насыщена суфийским смыслом, хорошо знали и почитали в Дагестане. Об этом свидетельствуют рукописные и литографированные диваны Хафиза, хранящиеся в книжных собраниях Дагестана – как при мечетях, так и частных.

Большой популярностью пользовались в Дагестане произведения классиков персидской литературы. Редкая книжная коллекция не включала в себя великолепные образцы изящной словесности, как-то: стихи Омара Хайяма, Хафиза, Саади, Низами, Джами, Камала Ходжанди и др. Персидские стихи ценились, их знали, переводили на дагестанские языки, составлялись циклы стихов по мотивам классической персидской поэзии.

Мы можем сказать, что многие источники, непосредственно использованные Дибир-кади в своей работе, сохранились до наших дней. Эти ценнейшие сочинения, среди которых немало древних экземпляров, принадлежали Дибир-кади.

При составлении толкового словаря Дибир-кади привлек множество редких сочинений самых разных жанров на арабском, персидском и тюркском языках. Эти факты подтверждают наличие в средневековом Хунзахе богатейшей библиотеки восточных рукописей, уникальной по своему составу.

Фундаментальный труд Дибир-кади является, как и все его многоязычные словари, уникальным памятником письменной культуры, отразившим литературные традиции трех восточных языков. Лексикографические работы Дибир-кади являются своеобразным, ярким и точным отражением уровня научных знаний, представлений и интересов дагестанского общества XVIII века.

⁴ *Каталог арабских рукописей*: 41–48.

⁵ См. там же; А.Р. Шихсаидов, Н.А. Тагирова, Д.Х. Гаджиева, *Арабская рукописная книга в Дагестане*. Махачкала, 2001; *Каталог арабских рукописей Научной библиотеки Дагестанского государственного университета*. Составители: А.Р. Шихсаидов, Х.А. Омаров, Д.Х. Гаджиева, П.М. Алибекова, т. 1. Каталог; т. 2. Указатели, Махачкала, 2004.

Словари Дибир-кади из Хунзаха содержат ценный материал по истории лексикологии персидского, арабского, тюркского и аварского языков, по истории персидской средневековой литературы, истории письменной культуры как стран Ближнего и Среднего Востока, так и Дагестана.

О ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКЕ В ДАГЕСТАНЕ В 20-е гг. XX в.

Камил Мустафаев

Дагестанский государственный университет, Махачкала

Abstract

The article discusses the language policy in Dagestan in the 20s of the XX century.

Данная статья посвящена событиям 20-х гг. XX в. в Дагестане, когда ряд политических деятелей ДАССР предприняли попытку замены языка межнационального общения в регионе. До 1928 г. языком межнационального общения в Дагестане служил тюркский язык. С 1928 г. по сей день является русский язык. Главную роль в разработке и реализации языкового проекта в Дагестане мы уделяем политическому деятелю Д. Коркмасову.

Keywords

Dagestan, language policy, language of interethnic communication

Дагестан, языковая политика, язык межэтнического общения

В настоящее время, когда единство всех дагестанских народов подвергаются серьезному испытанию на политическую зрелость и приспособленность, вопросы истории становления и развития языковой политики в Дагестане становятся предметом особого внимания ученых, политиков и широких кругов общественности республики. Поэтому исключительную актуальность приобретает исследование истории становления и развития национальной государственности республики, где Конституции Дагестана рассматриваются как один из важнейших аспектов языкового устройства республики.

Основные положения Конституции Дагестана 1921 г. были разработаны на основе Конституции РСФСР 1918 г. и документов ВЦИК об образовании Дагестанской АССР. Наряду с правами в ней были определены и основные обязанности граждан. Конституция ДАССР 1921 г. закрепила конкретные полномочия, обеспечивающие автономное существование Дагестанской Республики, установила систему органов государственной власти и управления республики, законодательно закрепила и основные принципы избирательной системы, закрепила за республикой определенный круг полномочий. Конституция РСФСР 1925 г. имела некоторые особенности в вопросах национально-государственного строительства, отличные от Конституции РСФСР 1918 г. Если первая Конституция РСФСР содержала только одну статью, предусматривающую право областей, отличающихся особым бытом и национальным составом объединяться в автономные областные союзы и входить на началах федерации в Российскую Социалистическую Федеративную Республику, то вторая содержала целую отдельную главу об автономных республиках и областях.

В отличие от Конституции ДАССР 1921 г. Конституция ДАССР 1927 г. содержала такое новшество, что ДАССР является государством рабочих и крестьян,

которое входит на основе федерации в РСФСР, а посредством нее и в СССР. Таким образом, Конституция ДАССР 1927г. впервые в законодательном порядке характеризовала государственную природу национальной автономии Дагестана. Автономные права ДАССР ограничивались в пределах, указанных в конституциях СССР и РСФСР, и по предметам, отнесенным к компетенции СССР и РСФСР. Необходимо отметить, что Конституции 1921 г. и 1927 г. рассматривались как шаги на переходный период от капитализма к социализму.

В 20-е гг. XX в. вопрос, касательно языка и алфавите являлся одним из основных вопросов советского культурного строительства в многонациональных республиках СССР. Довольно много времени было уделено проблемам языка и языковой политики в Дагестане. Были предложены несколько путей решения данной проблемы, посвящены пленумы Дагестанского Обкома ВКП (б) от 1923 г., октября 1927 г., февраля 1928 г. Необходимость и сложность проблемы для новой власти была обозначена председателем СНК ДАССР Д. Коркмасовым на октябрьском пленуме 1927 г., где выступая с докладом «О языке и алфавите», отметил: «Вопрос, к которому мы приступаем сейчас, вопрос о языке и алфавите - это один из основных вопросов нашего строительства. Разрешить проблему у нас соответствующим потребностям нашей многогранной страны таким образом - это значит выдержать один из самых экзаменов нашей коммунистической учебы» [ЦГА РФ:Ф.1-п. Оп.1, Д.994.Л.96].

Постановление пленума 1923 г. установил новый курс государственного языка – тюркского. Коркмасов выступая в 1928г. писал: «Едва ли можно найти еще такую страну, где бы множество языков заставило организации так ломать голову в поисках решения вопроса о языке.... Если мы будем искать причину этого явления, то найдем ее не только в сложности и трудности самой проблемы, но и в том, что прежнее наше постановление 1923 года усложнило обстановку, в которой нам сегодня приходится обсуждать этот вопрос. Это постановление уделяло недостаточное место родным языкам» [ЦГА РФ:Ф.1-п. Оп.1, Д.994.Л.96].

В 1923 г. к вопросу языкового строительства отнеслись недостаточно серьезно, где и приняли постановление о введении тюркского языка официально в школах. Но воплощение в жизнь данного решения, оказалось одной из сложных задач правительства. Говоря о причинах неудач и ошибочности постановления Коркмасов, прежде всего, говорит, что страна на тот период была отсталой в экономическом положении, общество еще не успело встать на ноги и осмотреться. В свое время элементы культуры шли в дагестанские народные массы через окружающие их тюркские народы.

Как язык межплеменных сношений, тюркский язык выступал еще в эпоху, предшествующую русскому завоеванию несколько веков назад. Когда обмен и рост экономических связей сделали наличие языка межплеменных сношений необходимыми, тюркский язык начал выступать в этой роли главенствующим. Таким образом, власти признали в 1928 г. ошибочной свою установку по языковому

вопросу, принятую в 1923 г., а также объяснили причины, явившиеся основанием для принятия такого решения.

Они отмечали, что допустили ошибку, в первую очередь, в силу того, что сами тогда представляли собой «продукт экономически отсталой страны, потому что прошли только первый класс школы капитализма...», во-вторых, что «только освободились из-под гнета самой злостной русификации и не успели еще выпрямиться и осмотреться» и, в-третьих, еще и потому, что над ними «грозно висел старый молот арабизма и выдвигая тюркский язык на эту ему не свойственную роль», власти «имели в виду направить его против арабского языка, а не против русского ...» [Рамазанова Д.Ш. Из личного архива. Копии документов ЦГА РД: Ф.1-п. Оп.1.Д. 994. Л. 96; Д. 3885. Л.Л.11-13; Д. 3870. Л.5. Письмо Секретаря Дагобкома ВКП(б) Н. Самурского в ЦК ВКП(б) т. Андрееву от 17 сентября 1937 г.:].

По данным переписи 1926 г. около 20000 человек владели разговорным тюркским языком из постоянно живущих в Дагестане не тюркских народов, а пользовались им для межплеменных сношений 75 000 человек. Однако, не смотря на это, роль тюркского языка, как письменного межплеменного языка, была незначительна. Из 5,29 % населения 3 % были грамотными только на родном, и только 1 % населения было грамотно на тюркском языке. Тюркский язык на данной ступени развития являлся для нетюркских горских народов вспомогательным в их сношениях с низменностью, отношениях обиденных в пределах их отсталой экономики, и главным образом, в разговорной форме. Огромное значение он имел для отходников и рабочих, особенно южан, получавших работу в Азербайджане и Средней Азии. Пользовались им горцы и в межплеменных отношениях. Все вышеперечисленное определяло, по мнению властей, озвученном на пленуме в октябре 1927 г., место тюркского языка в жизни и школе.

В процессе проведения земельной реформы Д. Коркмасов подчеркнул важную роль тюркского языка, когда горцы, переселившись на плоскость, вынуждены были с местным населением общаться на этом языке. Он отметил, что «тюркский язык для не тюркских народов не разрешает и не может разрешить проблемы культурной революции и задач массового социалистического строительства», но «экономика и география остались и останутся, потребность межплеменного общения для широких масс населения осталась. Следовательно, и тюркский язык, как межплеменный язык остается и «отменить» его как это предлагают некоторые, мы не можем». Таковой была обозначена роль тюркского языка, который не мог претендовать « ... на роль большую, на роль господствующего языка, мы в нашей сегодняшней обстановке не находим...» [Рамазанова Д.Ш. Из личного архива. Копии документов ЦГА РД: Ф.1-п. Оп.1.Д. 994. Л. 96; Д. 3885. Л.Л.11-13; Д. 3870. Л.5].

По отношению к родным языкам власти признали то пренебрежение, которое допущено было в постановлении от 1923г. Необходимо было поставить в преимущественное положение родные языки по отношению к тюркскому и

русскому языкам, уделять должное внимание этому вопросу и делать ставку на родные языки [ЦГА РФ:Ф.1-п. Оп.1.Д.994.Л.98].

На пленуме были определены роль и место русского языка. Дискуссии по языковой проблеме на октябрьском пленуме Дагобкома ВКП (б) от 1927 г. были длительными и эмоциональными.

Первоначальный проект резолюции пленума по вопросу «О языке и алфавите», состоявший из 17 пунктов, не был утвержден. Пленум, посчитав, что вопрос о языке ещё недостаточно подготовлен для его окончательного разрешения, предложил Бюро Дагобкома ВКП(б) принять тезисы и проект резолюции как материалы за основу и «передать местам со всеми со всеми имеющимися материалами для его разработки и выявления стремлений, как партийной, так и беспартийной массы ...», и постановил после детальной разработки перенести вопрос на разрешение следующего очередного пленума ДК ВКП(б) [ЦГА РФ:Ф.1-п.Оп.1.Д.994.Л.100].

В феврале 1928г. была принята резолюция по докладу Д. Коркмасова о языке и алфавите. Она определила важное значение всех трех групп языков в Дагестане, каждый из которых выполнял нужную работу в своей области и не противопоставляли друг другу: родные языки, как языки широких трудящихся масс и необходимыми при строительстве социализма; тюркский, как язык межплеменных отношений в республике; русский, как язык связи трудящихся масс ДАССР с трудящимися и рабочими других союзных республик СССР.

Таким образом, говоря о языковой политике в Дагестане в 20-е гг. XXв. можем сказать, что этот вопрос был дискуссионным и требовало пристального внимания руководящих органов республики. Благодаря упорному труду этих людей проблема была решена окончательно уже в 30-е гг. XX в.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЦГА РФ – Центральный государственный архив Российской Федерации.

ЦГА РД – Центральный государственный архив Республики Дагестан.

БУДДИЙСКИЙ СЛЕД В ТОПОНИМИИ АРАСБАРАНА

Мохаммад-Али Мадади

Кавказский Центр Иранистики, Ереван

Университет Мияны, Иран

Abstract

The article focuses on the analysis of a toponym in Aturpatakan, pointing to the once existed Buddhist community in the region.

Распространение зороастризма, христианства, маздакизма в Атурпатакане не вызывает у исследователей сомнений. Данная статья, однако, привносит принципиально новый элемент в древнюю религиозную мозаику региона. В работе приводится анализ топонима, однозначно указывающий на некогда существовавшее в регионе буддийские поселение.

Keywords

Aturpatakan, Buddhism, toponym, Farḡarān

Атурпатакан, буддизм, топоним, Фархаран

Арасбаран - область к югу от Аракса, на территории Ирана, в провинции Восточный Азербайджан. Топоним буквально означает “Приараксье”.

Данная область отличается особой архаичностью топонимов, ландшафтных обозначений и гидронимов. Наряду с поздними тюркскими названиями местности или типовыми образованиями с топоформантом –ābād, которые распространены во всем Иране, Арасбаран отличается довольно большим количеством гидротопонимов, имеющих отчетливо иранское происхождение, причем довольно раннего периода.

Топонимия, как известно, является, помимо прочего, важным историческим источником, что наглядно видно и на материале Арасбарана. Вместе с тем, однако, в редких случаях топонимы являют собой указание и на религиозно-культурную аффилиацию населения конкретного региона, что мы и наблюдаем в Арасбаране.

Атурпатакан всегда считался очагом иранского зороастризма; не случайно, что один из трех главных священных огней (Atur) древнего Ирана находился именно в этом крае, в Шизе, ныне называемом Тахт-е Солейман. Это - *ādur Vishnāsp*.

Атурпатакан был и центром христианства, в частности ареной активной деятельности ранних христиан. Непосредственно перед арабским нашествием и последующим падением Сасанидского царства в Атурпатакане насчитывалось несколько крупных христианских общин, имевших свои церковные управления. Именно из Атурпатакана христианство проникло в Армению. Христианская традиция гласит, что апостолы Фаддей и Варфоломей проповедовали именно в этом крае. Армянская церковь Святого Фаддея в Атурпатакане, один из древнейших христианских памятников региона, - яркое тому доказательство.

По сути, Атурпатакан на протяжении веков являлся сценой не только активных политических развитий, но и центром религиозных исканий. Но если о зороастризме, христианстве, маздакизме, о движении хуррамитов на территории

Атурпатакана имеется множество свидетельств и большое количество источников на разных языках, то о наличии буддийских общин на этой территории сведений до сих пор не было. Наше исследование, судя по всему, впервые привносит новый элемент в религиозную картину региона.

При исследовании топонимии Арасбарана нами обнаружено название деревни, однозначно указывающей на то, что в ней некогда жили последователи Будды.

Буддизм, как религиозное течение, не было чуждо иранцам, особенно восточным.¹ На это указывают многие тексты на среднеиранских языках – согдийском, хотано-саксом, а также данные средневековой арабо-мусульманской историографии. Сама Бухара, один из главных городов Восточного Ирана, был некогда важным очагом Буддизма, не говоря уже об Афганистане и территориях к востоку от него.

Но в западном Иране, то есть в пределах нынешнего Ирана, буддизм не имел корней, хотя в последнее время отдельные следы этого религиозного течения местами обнаруживаются.²

В шахристане Варзакан провинции Восточный Азербайджан засвидетельствовано название деревни, которое звучит как *Farxarān*. Вычленив из этого названия распространенный топоформант *-ān*, мы получаем *Farxar*, что, вероятнее всего, является отражением буддийского термина *vihāra* в санскрите. При этом развитие древнеиндийской формы в *farxār* отмечается только в согдийском (см. согд. *βry'()r /farxār/*). Урбоним Бухара, кстати, - также является согдийским рефлексом указанной формы. В персидском же, санскр. *vihāra* получает форму *Bahār* (например, область в Хамадане близ Нихаванда).

Таким образом, название указанной нами деревни - фактически чисто согдийское. На что это указывает? Прежде всего на то, что население, вероятно, состояло из переселенцев с востока.

В итоге, если наша догадка верна, то на территории Атурпатакана существовали и буддийские общины, причем представленные переселенцами из Восточного Ирана, носителями согдийских диалектов.

Наша интерпретация топонима *Farxarān*, тем не менее, имеет уязвимое место: это – краткость *-a-* во втором слоге в основе перед окончанием *-ān*, что, впрочем, легко объяснимо. Долгое *-ā-* в этой позиции подверглось диссимиляции под влиянием конечного долгого *-ā-* в суффиксе, то есть **Farxārān* закономерно превратилось в *Farxarān*.

¹ О буддизме в Иран, см. подробно, R. E. Emmerick, *The Cambridge History of Iran: Buddhism among Iranian peoples*, Volume 3, The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods, 1983; M. N. Walter, *Sogdians and Buddhism*, Philadelphia, 2006.

² См. M. Vaziri, *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences*, Palgrave, 2012. Однако данные, приведенные этим автором, как и его заключения во многом нуждаются в проверке.

ЯДЕРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ТУРЦИИ И РЕГИОН

Ара Марджанян

Общественная организация "E-cube", Ереван

*Памяти Алексея Михайловича Козлова**(21.12.1934 - 02.11.2015)*

Abstract

The article aims at evaluation of Turkey's nuclear potential, analysis of security issue and relevant threats the region is facing in this regard, as well as at actualization of the issue of mechanisms supposed to balance the nuclear potential of the expansionistic state in the region.

В статье дается оценка ядерному потенциалу Турции, анализируются связанные с данной проблемой вопросы безопасности и релевантные угрозы в регионе, а также ставится вопрос необходимости механизмов, призванных сбалансировать ядерный потенциал экспансионистского государства в регионе.

Keywords

Turkey, Nuclear Potential, NATO, Security and Balance Mechanisms

Турция, ядерный потенциал, НАТО, вопросы безопасности и механизмы баланса сил

В конце 2011-начале 2012гг. нам довелось озвучить основные выводы наших исследований по вопросу о военном ядерном потенциале Турции (Марджанян 2011; idem 2012-а; idem 2012-б). Они таковы:

- Определенные тенденции, действующие на национальном, региональном и глобальном уровнях, резко повышают склонность Турции к созданию *собственного военного ядерного потенциала*.
- Вследствие того, что эти тенденции действуют *одновременно* и взаимно *усиливаются* приводя к *синергетическому* эффекту, сложившуюся к 2012г ситуацию в Турции следует считать беспрецедентной в многолетней истории ее ядерных амбиций.
- Представляется вероятным, что не позднее 2012г в Турции было принято политическое решение встретить 100 летний юбилей основания республики *в 2023г с собственным военным ядерным потенциалом*.
- В отличие от Израиля и Ирана, Турция является *геноцидоденной страной*, к тому же последовательно отрицающей свое прошлое. Более того, Турция – страна с отчетливыми *экспансионистскими* амбициями на региональном и даже на глобальном уровне (Арутюнян 2012).
- Все это является *серьезной и прямой угрозой для соседей Турции по региону* и, в первую очередь, для Армении и РФ.

Аргументы, обосновывающие эти выводы, можно найти в наших ранних публикациях по этой теме (Марджанян 2012-а, 2012-б, 2013-а). В свое время эти выводы были встречены с изрядной долей скепсиса, как определенной частью экспертного сообщества Армении, так и за ее пределами. По этому, целесообразно привести новые данные по этой теме, появившиеся в последние 2-3 года, а также остановится на развитии ситуации по этому вопросу.

22 сентября 2014г. в ряде влиятельных международных изданий бывшим главой департамента планирования Минобороны ФРГ Х. фон Рюле была опубликована статья, приводящее данные Федеральной разведслужбы Германии (BND), полностью подтверждающие наши выводы сделанные в 2011-12гг. Так, согласно Рюле, «разведывательное сообщество Германии и ряда других стран считают, что Турция работает над своей военной ядерной программой» (Rühle 2014). Более того, продолжает автор, «согласно хорошо информированным источникам и разведсообщениям BND, в мае 2010г. премьер-министр Турции Р.Т.Эрдоган отдал секретное распоряжение о начале работ по обогащению урана» (там же). Заметим, что это полностью совпадает с нашей оценкой времени принятия решения о создании собственного военного ядерного потенциала в Турции (см. выше). Помимо этого, со ссылкой на данные BND, в статье утверждается, что Турция уже обладает «небольшим количеством обогащенного урана из бывшего СССР, доставленного мафией контрабандным путем через Косово и Боснию-Герцоговину». В статье отмечается также, что в Турции накоплен опыт по производству «желтого пирога» (“yellowcake”), по его дальнейшей газификации и обогащению в центрифугах.¹ Более того, в статье впервые утверждается, что именно Турция являлась тем самым таинственным «4-ым адресатом» (над выявлением которого безуспешно трудилась МАГАТЕ все последнее десятилетие), где в середине 2003г. осела часть центрифуг из общей партии в более чем 10 тысяч единиц, заказанных Абдул Ханом (Abdul Qadeer Khan) для Ливии. Причем, электронная «начинка» всех этих центрифуг производилась и собиралась именно в Турции (Rühle 2014).

Наконец, Рюле подчеркивает важность того тревожного обстоятельства, что в Турции полным ходом идут работы по разработке и испытанию средств доставки ядерных зарядов. Так, в 2012 в Турции произведены испытания баллистической ракеты средней дальности (1500 км) а к 2015 ожидалось, что к летным испытаниям будет готова баллистическая ракета с радиусом действия 2500 км. (там же). Таким образом, в зоне поражения турецких ракет и их боеголовок оказываются не только все сопредельные страны (включая весь Иран и Египет), но и Ормузский и Баб-эль-Мандебский проливы, значительная часть Западной Европы и России, включая Париж, Берлин, Москву, Санкт-Петербург и Екатеринбург.

¹ Более подробно об этом опыте, накопленном в директорате горнорудной промышленности Турции (*MTA Technology Lab's*) в 2000-2009гг., мы говорили в наших ранних работах (Марджанян 2012-б, 2013-а).

24 сентября 2014г. в российской прессе было озвучено мнение академика Академии геополитических проблем РФ, генерал-полковника Леонид Ивашова: «Видимо, США делают на Турцию определенную ставку, и, скорее всего, пытаются возложить на нее ответственность за весь прилегающий большой регион, включая Ближний Восток ... Этот проект [турецкая ядерная бомба] наверняка совместный - его либо инициировали американцы, либо турки уговорили американцев» («Ядерная дубина Анкары», 2014).² В тот же день было озвучено мнение президента Института Ближнего Востока Евгения Сатановского: «Турция будет пытаться разработать ядерную бомбу самостоятельно, а Саудовская Аравия, скорее всего, получит все необходимое из Пакистана». По мнению же военного эксперта Анатолия Эль-Мюрида, «появление ядерной бомбы у Анкары нужно ожидать не ранее 2020 года», что, напомним, полностью совпадает с нашей оценкой - 2023г. (см. выше). Наконец, 30 октября 2015г. И.Мурадян сообщил, что «Турция признана в мире как «пороговая» страна и способна приступить к созданию своего ядерного оружия» (Мурадян 2015). Сообщение, надо признать, несколько запоздалое.

Действительно, еще 20 января 2010г. в Вашингтоне состоялись консультации в рамках 3-го «Стратегического Диалога США-Франция». В каблограмме Государственного департамента США за подписью госсекретаря Х. Клинтон, датированной 17-ым февраля 2010г., приводится выжимка этих консультаций. В ней отмечается, в частности, что один из участников консультаций, директор стратегических программ минобороны Франции Мишель Мирайле (M. Miraillet), «ранее сообщавший о военном сотрудничестве между Турцией и Пакистаном», считает: «Турция стала пороговой ядерной страной ..., и Франции не известно, существует ли ядерное сотрудничество между Пакистаном и Турцией». Более того, по мнению Мирайле «Турция становится глобальным, однако далеко не всегда позитивным, актором международной системы». Эта каблограмма была опубликована 29 ноября 2010г. сайтом *Wikileaks* (10 STATE 13750. 29/11/2010)³ и приводит-

² Это утверждение полностью подтверждает наши выводы, сделанные в 2010 г. при анализе исследования корпорации RAND, посвященного турецко-американскому стратегическому сотрудничеству (Марджанян 2010).

³ Кстати, 10STATE13750 - одна из немногих (227 шт.) среди более чем 9 тыс. дипломатических депеш «корпуса А», опубликованных *Wikileaks*, имеющая высшую категорию секретности/конфиденциальности (Secret/NOFORN, «секретно, не для иностранных граждан»), которая была опубликована в год своего составления (составлена 17/02/2010, опубликована 29/11/2010). Обстоятельство, еще раз подтверждающее уже неоднократно высказанное мнение, что подбор и публикация дипломатических депеш США, предоставленных Дж.Ассанжем ряду международных изданий, имели, в первую очередь, антитурецкую направленность. Характерно, что наибольшее число опубликованных депеш посольств США в разных странах мира (более 250 тыс.) приходится на посольство США в Анкаре (7918 шт.), что лишь немногим уступает числу депеш самого Госдепа США (8017 шт.). Общее же число турецких депеш, включая депеш диппредставительств США в Стамбуле, Адане и Измире вообще рекордное - 9562 шт. (более подробно о «корпусе А» дипломатических депеш, опубликованных *Wikileaks*, см. Марджанян 2013-б, Приложение 1).

лась нами на I-ой Всеармянской конференции по региональным проблемам, проходившей в октябре 2012г. в Ереване (Марджанян 2012-б). Помимо этого, следует подчеркнуть, что в упомянутых выше публикациях Рюле утверждалось, что, «согласно некоторым источникам, 15 марта 2010г. премьер-министр Израиля Б. Нетаняху в беседе со своим греческим коллегой А. Папандреу сообщил, что Турция может стать ядерной страной в любой момент времени, в который пожелает» (Rühle 2014).

А теперь обратимся к старой проблеме: к ситуации неопределенности в вопросе о ядерном военном потенциале Турции. Ситуации намеренно созданной, приводящей к неадекватным комментариям и чреватой тяжелыми последствиями. Именно из-за подобной ситуации и поныне плохо осознается тот факт, что с конца 50-х годов XX века Турция фактически *является* ядерной военной державой. К середине 80-х годов в Турции находились около 500 атомных и термоядерных зарядов, из них не менее 300 являлись термоядерными бомбами семейства В61 (Arkin 1985).⁴ После вывода баллистических ракет средней дальности (1963-64гг) и морских крылатых ракет (в конце 70-х), сегодня военный ядерный арсенал Турции представлен американскими гравитационными (свободно падающими) термоядерными тактическими бомбами с переменным⁵ устанавливаемым зарядом семейства В61 (см. Рис. 1). Ни в 80-х, ни в 90-х, ни сегодня официально не были известны ни точное число, ни тип (или типы) термоядерных бомб семейства В61, находящихся в Европе и Турции. Так, согласно открытым специализированным источникам, в Европе, включая Турцию, сегодня находится то ли 180 единиц (Kristensen 2014-а), то ли 184 единицы (Kristensen 2014-б), то ли вообще 200 единиц (Dodge 2014) бомб В61 различных модификаций. На сегодняшний день лучшая оценка количества термоядерных бомб в Турции, приводимая в открытых профессиональных источниках, звучит как «несколько десятков» единиц.

⁴ Остальные 200 единиц являлись боеголовками для тактических ракет армии США “Honest John” и атомными снарядами для 8-дюймовых гаубиц (32 единицы), проданных для усиления 1-ой и 3-ей армии ВС Турции. Причем, специальная инфраструктура и отряды хранения (*custodian detachments*) были созданы в Чакмали (*Çakmaklı*), Ортакойе (*Ortaköy*), Чорлу (*Çorlu*), Измите (*Izmit*) и Эрзурме (*Erzurum*). К концу 80-х все эти боеголовки и снаряды были выведены из Турции.

⁵ Т.н. система “dial-a-yield”, позволяющая заранее устанавливать мощность взрыва путем набора команд на панели управления. Для тактических бомб семейства В61 mod 3, mod 4 и mod 10 предусмотрены 4 режима взрыва мощностью в 0,3, 1,5, 60, 170 кт, в 0,3, 1,5, 10, 50 кт, и в 0,3, 5, 10, 80 кт соответственно. Для стратегических бомб семейства В61 mod 7 предусмотрены мощности в 10 и 360 кт, а для «проникающей» бомбы mod 11 предусмотрена мощность в 400 кт (Kristensen 2014-а).

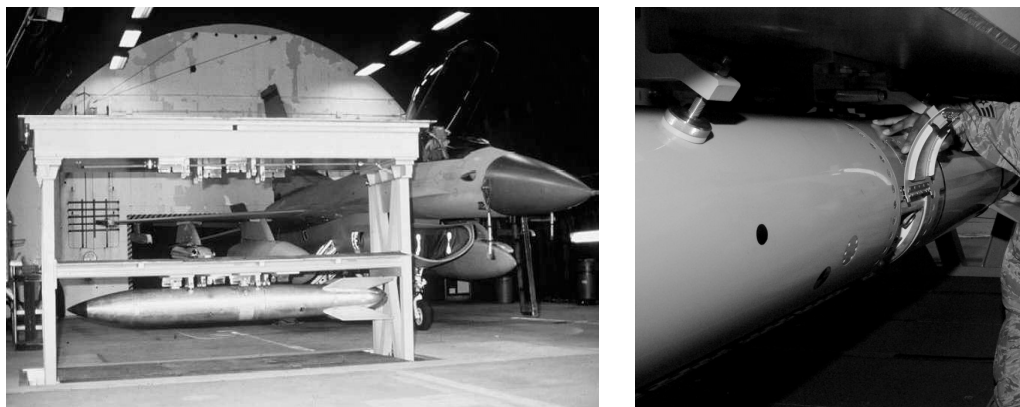


Рис. 1. Утапливаемый стеллаж на 4 бомбы B61 (показан в приподнятом состоянии) в АЗС WS3. На заднем плане - носитель этих бомб, истребитель-бомбардировщик F-16 (справа). Панель установки мощности термоядерного заряда “dial-a-yield” на корпусе бомбы B61 (слева).

Хотя, думается, выражение «несколько десятков» вряд ли можно считать релевантным в разговоре о количестве термоядерных бомб. Что касается Турции, то, по состоянию на конец 2005г. Х. Кристенсен (Hans M. Kristensen) из Федерации ученых-атомщиков США (FAS) оценивал количество B61 в этой стране в 90 единиц (Kristensen 2005). Мустафа Кибароглу из Турции и тот же Кристенсен в мае 2014г. говорили о 40 и 50 единицах (Kibaroglu 2010; Kristensen 2014-a). Звучали и оценки в 20 единиц, и ни слова - о типе (или типах) этих бомб. Официальная информация отсутствует и в США, и в Турции, и в НАТО. И это еще пол-беда. До середины 90-х годов термоядерные тактические бомбы находились на пяти авиабазах Турции: в Акинчи (Муртед), в Балыкесире, в Эскишехире, в Эрхаче и Инджирлике (Kibaroglu 2010). В середине 90-х для их хранения и использования были построены специальные арочные защищенные стоянки (АЗС), где были установлены утапливаемые ядерные стеллажи на 4 термоядерные бомбы (WS3, см. Рис. 1 и 2). В тех же стоянках-ангарах размещались истребители-бомбардировщики, предназначенные для их доставки и применения. Те же источники - Кристенсен и Кибароглу - сообщали, что к середине 90-х с авиабаз Акинчи и Балыкесир по 20 бомб семейства B61 были перевезены в Инджирлик и сегодня на территории Турции бомбы находятся только там.

Сколько? То ли 20, то ли 90 единиц. А что стало со специальной ядерной инфраструктурой, созданной на остальных четырех авиабазах? «Деактивированы в Эскишехире и Эрхаче, законсервированы в Акинчи и Балыкесире». Откуда это известно? И вообще, что означает «деактивированы», если на спутниковых снимках авиабаз Эскишехира и Эрхача отчетливо заметны АЗС типа WS3? Но и это еще не все.



Рис. 2. Истребитель-бомбардировщик F-16 Турецких ВВС перед АЗС, база Балыкесир, 1995г. (справа); F-16 Турецких ВВС перед модернизированной АЗС, база Акинчи (в центре); Учение 39-го эскадрона сил безопасности по «отвоеванию и восстановлению ядерного оружия». На заднем плане - АЗС типа WS3, база Инджирлик, апрель 2003г (слева). Источник: Kristensen 2005.

Самое опасное - то, что после всего этого вам могут сказать (собственно, и говорят в сотнях непрофессиональных публикаций) примерно следующее: «Ладно, все это так. Но ведь это же американское оружие, и размещено оно в Турции, поскольку последняя - член НАТО. Весь контроль, хранение, планирование и применение этого оружия находится в руках американцев». Здесь уместно еще раз задать вопрос - а собственно откуда это известно? Тем более что и Кристенсен, и Кибароглы, а главное - официальные документы соглашений по «Разделению ядерной ответственности» (*Nuclear Sharing Argeements*)⁶ НАТО говорят прямо противоположное. Так еще с середины 60-х турецкие вооруженные силы активно принимали участие в выработке военной ядерной политики НАТО, в ядерном планировании по размещению, хранению, обслуживанию и главное - по применению ядерного оружия. А турецкие ВВС принимали самое активное участие в совместных учебно-боевых ядерных миссиях НАТО по транспортировке, доставке и *применению* термоядерных бомб.⁷ Причем, в миссиях - как на территории Турции (в 1992 и 1994гг. в Конье), так и за ее пределами (например, в 1994г. в Бен

⁶ Перевод «соглашение по совместному использованию ядерного оружия», ныне широко использующийся в русскоязычных аналитических публикациях и даже зачастую в некоторых официальных текстах, следует признать крайне неудачным, искажающим смысл и потенциальные угрозы этих соглашений НАТО.

⁷ При бомбардировках использовались массо-габаритные «болванки» бомбы В61.

Хилуфе (Ben Ghilouf), Тунис). Причем, до сих пор не известно, знали ли тунисские власти о том, что их территория используется для учений по ядерным бомбардировкам (Kristensen 2005).⁸

«Но ведь это было давно!» - возможно, скажет некий комментатор? «Ничего подобного,» - отвечает Кристенсен в отчете Федерации за 2009г.: «По состоянию на 2009г., из 90 единиц термоядерных бомб В61, размещенных в Турции на базе Инджирлик, 40 единиц находятся в ведении турецких ВВС и предназначались к использованию для турецких истребителей-бомбардировщиков F-16C/D, размещенных отдельно, на турецких авиабазах Балыкесир и Акинчи» (Kristensen 2014-б). Правда, Кибароглу сообщил в 2010г., что с середины 90-х турецкие ВВС более не участвуют в совместных учебно-боевых ядерных миссиях НАТО (Kibaroglu 2010). Но откуда это известно уважаемому профессору? Оказывается, из частного сообщения некоего генерала ВВС Турции, не пожелавшего назвать свое имя (Kibaroglu 2010, примечания 13 и 16). Столь эфемерное свидетельство, видимо, и заставило осторожного Кристенсена в своем отчете по тактическому ядерному оружию РФ и США за 2014 год добавить знак вопроса к утверждающей галочке в графе «Участие в совместных ядерных миссиях НАТО» для Турции (см. врезку, Kristensen 2014-б). Таким образом, по состоянию на 2014г., Турция, наряду со всеми 28 странами-членами НАТО, участвует в выработке военной ядерной политики НАТО, наряду со 27 странами - участвует в ядерном планировании (не участвует лишь Франция), наряду с 9 странами, участвует в ядерных военных операциях своими обычными вооруженными силами (т.н. миссия Snowcat) и, наряду всего лишь с 5 странами, участвует в ядерных совместных миссиях НАТО со *своими* и именно *ядерными* силами.

Необходимо подчеркнуть особо, что США, размещая тактическое ядерное оружие на территории государства-члена НАТО, не являющегося официальной ядерной державой, грубо нарушают статью I основополагающего *Договора о нераспространении ядерного оружия* (ДНЯО): «Каждое из государств-участников настоящего Договора, обладающих ядерным оружием, обязуется не передавать кому бы то ни было ядерное оружие или другие ядерные взрывные устройства, а также контроль над таким оружием или взрывными устройствами ни прямо, ни

⁸ В 1996г, спустя два года после этих учений, был подписан договор о «Безъядерной Африке», т.н. Пелиндабский договор (*Treaty of Pelindaba*). Статьи этого договора запрещают использование, испытание и хранение ядерных зарядов, однако формально не запрещают проведения ядерных учений по бомбометанию с использованием «болванок»-имитаторов В61. Тунис подписал договор в 1996г., но ратифицировал его только в октябре 2009г (договор вступил в силу 15 июля 2009г. после его ратификации 28 странами). ЮАР не подписала договор о «Безъядерной Африке». Россия ратифицировала протоколы 1 и 2 договора 11 марта 2011г. однако с оговоркой о его нераспространении на те африканские государства, которые находятся в юридически обязывающих договорах с другими ядерными державами, готовыми использовать ядерное оружие против РФ, а также с условием нераспространения его действия на остров Диего Гарсия (арх. Чагос, Индийски океан). 2 мая 2011г. президент США Обама представил договор к ратификации, однако он и по сей день остется не ратифицированным со стороны США.

косвенно...». А Турция, как впрочем и другие неядерные страны НАТО, нарушают и статью II этого основополагающего документа современной системы международного права: «Каждое из государств-участников настоящего Договора, не обладающих ядерным оружием, обязуется не принимать от кого бы то ни было ядерного оружия или других ядерных взрывных устройств, а также контроля над таким оружием...».

Более того, Турция, совместно с партнерами по НАТО, фактически препятствует принятию Договора о создании безъядерной зоны на всем Ближнем Востоке (ЗСЯОБВ). Ведь хорошо известно, что Договор ЗСЯОБВ был инициирован Египтом и Ираном на Генеральной Ассамблее ООН в 1974 году в попытке сбалансировать военный ядерный потенциал Израиля. В 1989г. в зону действия договора были включены Пакистан и Турция. Начиная с 1974г., ГА ООН приняла целый ряд резолюций, высказывающихся в пользу окончательного подписания и ратификации Договора. Правда, без особого успеха, главным образом из-за оппозиции со стороны Израиля⁹ и США. Так, 23 ноября 2012г. США и Великобритания торпедировали конференцию, призванную окончательно согласовать Договор ЗСЯОБВ. А в мае 2015г. США, Великобритания и Канада заблокировали принятие согласованного текста Договора, призывающего к тому же созыв ГА ООН по этому вопросу 1 марта 2016г. И за всем этим стоит практика «совместного использования ядерного оружия» НАТО. Причем, одним из характерных и весьма настораживающих особенностей современного состояния дел в этой сфере является привлечение к этой практике все новых государств, например, Польши и Эстонии.

Тут самое время вспомнить регулярно проводимые учения ядерных сил НАТО “Steadfast Noon”. Последнее такое учение проходило в прошлом году, на авиабазе Геди Торе в северной Италии. И турецкие ВВС таки принимали в ней участие! На рис. 3 показаны F-16С и F-16D турецких ВВС 191-ой эскадрильи 9-го авиакрыла авиабазы Балыкесир на ядерных учениях “Steadfast Noon-2014”. Правда, они летели без вооружения и имитатора бомбы В61, так что Кристинсен имел основания как утверждать, что Турция продолжает участвовать в совместных ядерных учениях НАТО, так и ставить рядом знак вопроса.

Отличительной чертой этих учений стало участие в них польских ВВС, представленных F-16С блок 52CF с авиабазы Ласк (западная Польша), причем летели они с вооружением, но без имитатора бомбы В61 (Рис. 3). Участие польских ВВС в ядерных учениях “Steadfast Noon 2014”, наряду с мероприятиями по размещению элементов ПРО в Польше, указывают на ее возрастающую роль в НАТО. И не удивительно, что в том же 2014 году коллеги из турецкого «мозгового центра» ТАСАМ провели первый круглый стол «Стратегическое видение новых отношений Турция-Польша», что символизирует начало польско-турецких военно-стратегических взаимоотношений в рамках НАТО. Заметим, что пока в Польше нет

⁹ Официально не признающей и не опровергающей наличие собственного ядерного оружия в рамках политики «намеренной неопределенности» - “amimut”.

тактического ядерного оружия (если не считать боеголовки противоракет), но будут элементы ПРО. А в Турции такое оружие есть и, возможно, будут развернуты элементы ПРО.

Завершая рассмотрение этого аспекта, кратко скажем о своеобразном «ядерном капкане», в который попали США в 2009г., когда президент Обама в Праге объявил о своем видении безъядерного мира. Это заявление вызвало нервозность у некоторых стран-членов НАТО и особенно у Турции. Дело в том, что она уже привыкла считать себя военной ядерной державой и начала всерьез воспринимать себя в качестве доминантной страны всего региона Большого Ближнего Востока. Перспектива вывоза термоядерных бомб с ее территории явно обеспокоило ее правящую элиту, исповедующую неоосманизм, и заставило задуматься об альтернативах. А население страны, под воздействием все усиливающейся националистической и исламистской пропаганды, отнюдь не склонно терять недавно обретенные амбиции. Опросы общественного мнения, проведенные в марте 2012г., дали сенсационные результаты: 54% опрошенных граждан Турции считали, что их родина *должна* обладать своим ядерным оружием, и только 8% полагали, что «ядерного зонтика» НАТО достаточно. Подчеркнем, что в 2004г. картина была прямо противоположной. Кибароглы обозначил эту ситуацию как «ядерная дилемма Турции». И, действительно, ситуация парадоксальна и крайне опасна.

Наличие тактического ядерного оружия у современной Турции, безусловно, *угроза* нашему региону (особенно после уверенной победы Эрдогана, одержанной на днях). Однако, его наличие - это до некоторой степени и *сдерживающий фактор* к созданию Турцией полностью собственных военных ядерных возможностей. С другой стороны, наличие ядерных возможностей десятилетиями питали крепнущую самоуверенность Турции, ее гегемонистские устремления. И теперь уже турецкий народ требует своей бомбы. Как отметил один турецкий аналитик, «Это уже не вопрос, который должен решаться Анкарой. И вопрос вовсе не в том, станет ли Турция военной ядерной державой, а в том, когда именно и каким образом она станет таковой».

В такой ситуации США даже боязно заикаться о вывозе из Турции 20 (или 90 - кому как нравится) единиц термоядерных бомб, тем более что 40 из них находятся в ведении турецких ВВС. Нам же остается только гадать, насколько хорошо видны с авиабазы Оффут (штат Небраска, США) расположенные на другом полушарии турецкие авиабазы с термоядерными бомбами. И, вообще, насколько уверенно военные и политики США «контролируют процесс».

На самом деле это дилемма не только Турции и нашего региона, но и США, и всего мира. Потому что во первых - подобная ситуация сложилась не только в Турции, но и, например, в Южной Корее, где опрос, проведенный в 2013г. показал следующее: 66% опрошенных граждан считают, что Южная Корея должна обладать своим ядерным оружием, и только 8% считают, что «ядерного зонтика» США достаточно. Во-вторых, военные подкорректировали президента США и в 2010г. с трибуны Лиссабонского саммита заявили: «НАТО останется ядерной, коль скоро в

мире существует ядерное оружие». Означает это, что и Турция, по всей вероятности, останется военной ядерной державой, правда с несколько расплывчатым статусом. Наконец, в- третьих, рассматривая военный ядерный потенциал Турции, мы должны иметь в виду логику и перспективы модернизации тактического ядерного оружия США - с одной стороны, планы турецких вооруженных сил по модернизации средств, их доставки и разработки высокоточных видов вооружений - с другой.

Что и приводит нас к рассмотрению третьего аспекта проблемы - модернизационным программам. Еще в 2012г. мы отмечали, что принятая Вашингтоном программа Life Extension Program (LEP) по модернизации тактического термоядерного оружия семейства B61 чревата для нас новыми угрозами. Тем более, что, по крайне неприятному для нас совпадению, программа эта должна быть полностью выполнена к юбилейному для Турции 2023 году. И вот, в начале июля 2015г. появились сообщения о первом успешном летном (бросковом) испытании новой бомбы B61 mod 12. Главное, что мы должны себе уяснить: вопреки официальным заявлениям, новая бомба имеет принципиально новые качества. Во-первых, она универсальна, может быть применена с целого спектра носителей и призвана заменить собой все семейство термоядерных бомб B61. Во-вторых, в отличие от всех ранних модификаций (возможно за исключением B61 mod 11), она управляема, менее мощная, но зато гораздо более точная и способна поражать заглубленные и хорошо защищенные цели. В октябре 2015г. появились сообщения о намерениях разместить к 2018 году эти модифицированные бомбы в Германии и Турции.

Кроме очевидных причин, эти планы для нас имеют и дополнительную угрозу еще и вот почему. Дело в том, что повышение точности и поражающей способности этого класса оружия при уменьшении ее мощности, понижают и порог допустимости ее применения, а следовательно, повышают риск развязывания ядерного конфликта у нас под боком. Вот как это иллюстрирует тот же Кристенсен в своем докладе, сделанном в ООН в мае прошлого года (Рис. 4). При нанесении ядерного удара по иранскому подземному атомному центру в Фордо неуправляемой бомбой B61-7 мощностью в 360 кт (стратегическая бомба семейства B61) существенному заражению подвергнется столица Ирана Тегеран. Однако, если по этому хорошо защищенному объекту будет применена в 36 раз менее мощная, но зато гораздо более точная и проникающая бомба B61-12, то объект будет гарантированно уничтожен, а радиус активного выпадения осадков не достигнет Тегерана.

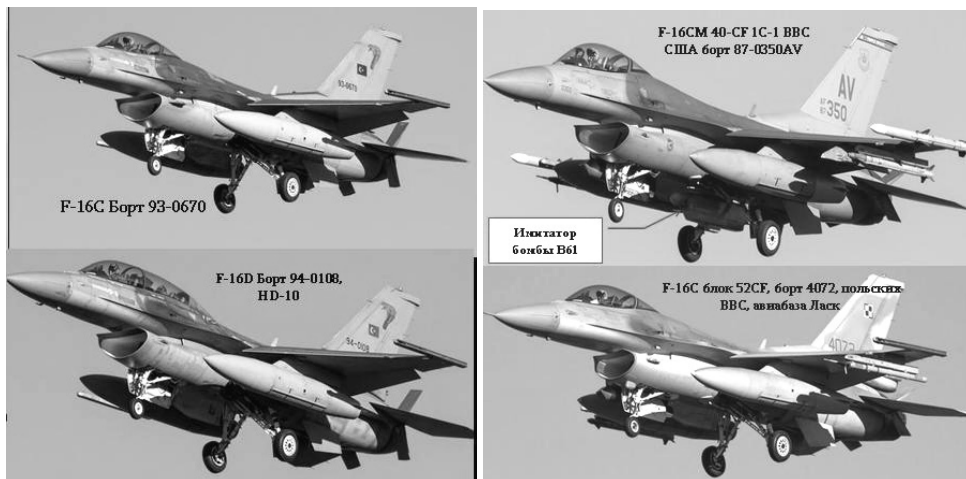


Рис. 3. Учения ядерных сил НАТО "Steadfast Noon-2014". F-16C и F-16D турецких ВВС (слева). Справа показаны F-16CM 40-CF ВВС США с полным вооружением (вверху) и F-16C блок 52CF польских ВВС, авиабаза Ласк (внизу).

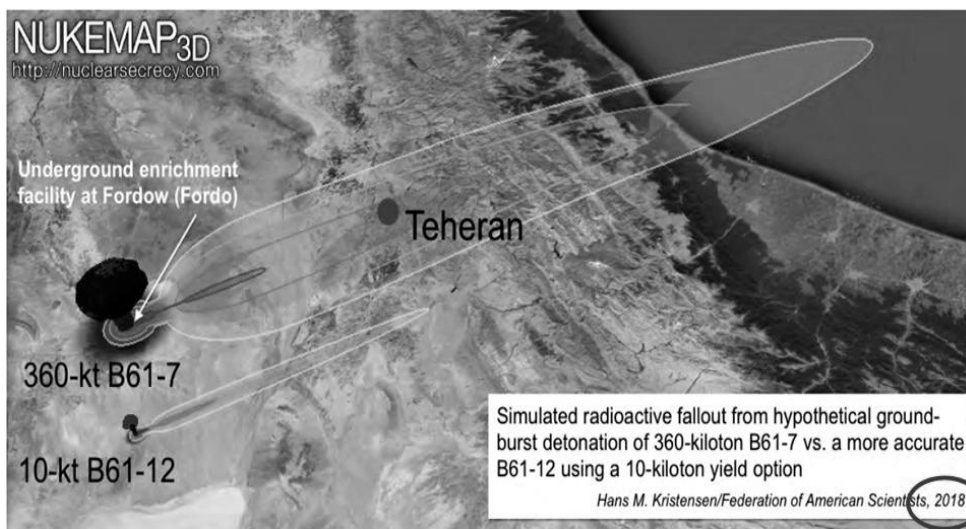


Рис. 4. Ядерный удар по иранскому подземному атомному центру в Фордо неуправляемой термоядерной бомбой B61-7 мощностью в 360 кт. Для сравнения показана и зона поражения при использовании новейшей бомбы B61-12. (Kristensen, H., May 2014)

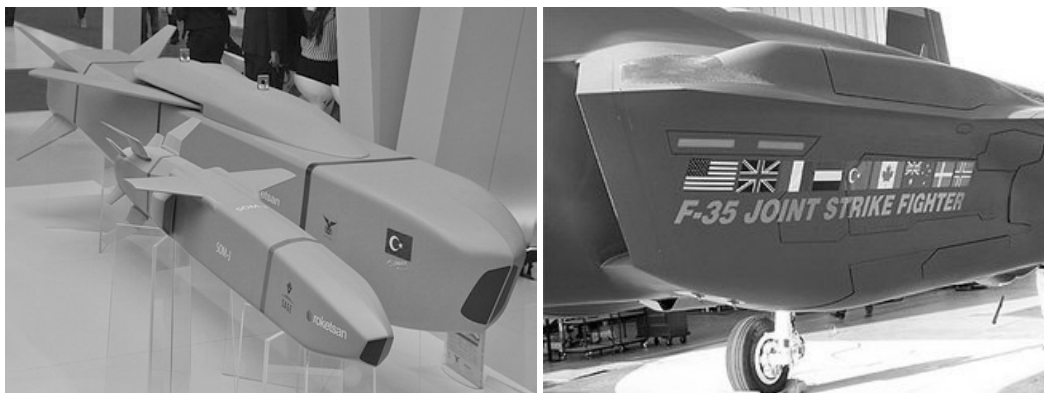


Рис. 5. КР SOM и SOM-J (слева). Демонстрационный экземпляр F-35 с флагами государств-участников программы (справа).

Нам остается лишь добавить, что, помимо всего прочего, в 2018 планируются первые поставки истребителя-бомбардировщика 5-го поколения F-35 турецким ВВС для замены устаревших «фантомов» (F-4) и устаревающих F-16. В мае 2014 правительство Турции заказало первые 2 единицы F-35 из планируемой партии в 100 единиц (см. Рис. 5). Основной ударной способностью F-35 является именно применение новейшей термоядерной управляемой бомбы B61-12, причем, в отличие от F-15 и F-16, из внутреннего отсека. Наконец, следует подчеркнуть, что в 2018 турецкая компания Roketsan планирует запустить свою первую крылатую ракету (КР) SOM-J. Она является уменьшенным вариантом КР SOM, однако с повышенной точностью и улучшенными ТТП. Сегодня КР SOM полностью интегрирована с истребителями F-16 Block 40 и F-4E турецких ВВС. После принятия на вооружение F-35, платформа F-35/SOM-J станет основой ударного потенциала турецких ВВС. Не требует особых разъяснений то обстоятельство, что применение турецкого высокоточного оружия с обычным зарядом по ядерным целям сопредельных стран по результату эквивалентно применению ядерного оружия массового поражения.

Все это достаточно тревожно само по себе. Но есть еще одно обстоятельство, делающее это еще более опасным для нас - Армении и Арцаха. Обычно крайне аккуратный Кристенсен здесь допустил одну неточность - умышленно или случайно, судить не берусь, датировав этот слайд не 2014 годом, когда собственно и был сделан доклад, но 2018. А ведь это не только год планируемого замещения тактического ядерного арсенала в Турции и Германии, но и год возобновления боевых действий в Арцахе и на границе Азербайджана с Ираном в рамках сценария командно-штабной игры «ГААТ» армии США (см. Рис. 6).

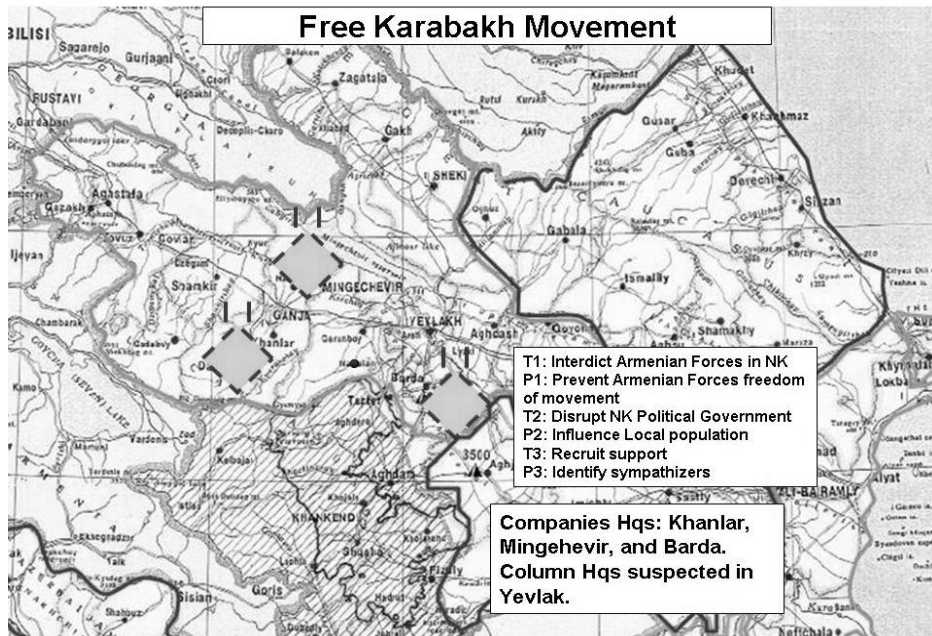


Рис. 6. Карта #7 сценария ГААТ. Действия “Свободной армии Карабаха” в 2018 г. (Справочник командно-штабного сценария “ГААТ”, кн.1, ч.4, 2012-13 учебный год. Форт Ливенворт, армия США).

Нам уже доводилось писать об этом сценарии (Марджанян 2013-в, г), поэтому здесь лишь напомним, что основной целью военных и прочих мероприятий этого сценария является защита суверенности и восстановление территориальной целостности Азербайджана, а главное - расчленение Ирана. Все это напрямую связано с проблемой делимитации южного Каспия, вопросами доставки углеводородов Каспийско-Среднеазиатского региона на Запад, а также с конституционными реформами Азербайджана и Турции. К сожалению, из-за ограниченности объема, мы опускаем эти вопросы. Приведу лишь небольшую цитату из «Вводной» этого сценария: «Сегодня 1-ое декабря 2019г., и вы являетесь членом директората (Стратегия, Политика, Оценки) Европейского командования ВС США (USEUCOM)... В Армении президент Серж Саргсян, родом из Карабаха, в 2018г. избран на третий президентский срок... В Азербайджане на президентских выборах 2018г. премьер-министр с минимальным перевесом одержал победу над Ильхамом Алиевым, досиживающим свой третий срок. Однако, не выполненное обещание решить Карабахский вопрос и начавшиеся волнения в южном Азербайджане заставили Алиева оспаривать результаты выборов и начать борьбу за власть ... Свободная армия Карабаха совершает ряд терактов на территории Армении и АЭС ... Азрбайджан обращается к Турции за военной помощью ...» (Справочник командно-штабного сценария “ГААТ”, кн.1, ч.2, «Вводная по региону-2019». 2012-13 учебный год.).

Выводы

Необходимо вывести из тени вопрос о военном ядерном потенциале Турции, сделать его предметом самого серьезного исследования и обсуждения, в первую очередь - со всеми заинтересованными странами региона и вокруг него – Греции, Сирии, Ирана, Грузии и России.

Армения должна поставить перед своими американскими партнерами очень конкретные вопросы: каково будущее термоядерного оружия в Турции? Каков модус сотрудничества США и Турции в области применения тактического термоядерного оружия в регионе, как оно будет развиваться в будущем?¹⁰

И, самое главное, Армения должна поставить перед своим стратегическим союзником - Россией - следующие вопросы: каковы гарантии безопасности Армении в ситуации, которая складывается в регионе в свете наблюдаемых тенденций? Каков механизм, призванный уравновесить военный ядерный потенциал Турции в регионе? Какова роль Армении и ее вооруженных сил в этом?

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арутюнян, Г., 2012, “Турецкая ядерная угроза”, *Глобус*, N 4 (25)
http://www.noravank.am/rus/articles/detail.php?ELEMENT_ID=6451&phrase_id=4962
- Марджанян, А., 2010, Корпорация RAND и мы: армяно-турецкие взаимоотношения. НОФ «Нораванк», «21-й ВЕК», № 2 (18), 2011 г., с. 15-43.
http://noravank.am/upload/pdf/2.Ara_Marjanyan_21_VEK_02_2011.pdf
- , 2011, “Симулякр Жана Бодрийяра и “Медз Егерн” Барака Обамы”, ч.2, “Май 1968”, http://noravank.am/upload/pdf/1.Ara_Marjanyan_03_2012.pdf
- , 2012-а, “Ядерная Турция”, *Глобус*, N 4 (25),
http://www.noravank.am/rus/articles/detail.php?ELEMENT_ID=6472
- , 2012-б, “Ядерный потенциал Турции: Вызов Армении и Региону”, *Материалы Всеармянского форума политологов и международных «Вызовы XXI века и проблемы безопасности Армении»*, Е.

¹⁰ С лета 2016 в СМИ неоднократно обсуждался вопрос о выводе с авиабазы Инджирлик термоядерных бомб B61 (см., например, <https://www.rt.com/news/355987-us-nukes-turkey-vulnerable/>; <https://www.euractiv.com/section/global-europe/news/us-moves-nuclear-weapons-from-turkey-to-romania/>). Данный вопрос был особенно актуализирован в связи с попыткой переворота в Турции. Однако официальной информации относительно термоядерного оружия в Турции нет до сих пор.

- , 2013-а, “Ядерная Турция: тенденции и потенциал развития”, *Безопасность Армении в контексте военно-политических реалий в регионе*, Е., [http://www.yసు.am/files/Book%20\(1\).pdf](http://www.yసు.am/files/Book%20(1).pdf).
- , 2013-б, Социально-экономическая система Азербайджанской Республики. Том 2 “Приложения”, НОФ “Нораванк”, Е., <http://www.noravank.am/upload/pdf/ANNEXES.pdf>.
- , 2013-в, *Военные игры и не только*, <http://www.versia.am/ara-mardzhanyan-voennye-igry-i-ne-tolko/>.
- , 2013-г, “Тренаж но не только”, *Голос Армении*, 22.06.2013, <http://www.golosarmenii.am/article/18610/trenazh---no-ne-tolko>
- Мурадян, И., О ядерной программе Турции <http://www.iragir.am/index/rus/0/comments/view/45023>
“Ядерная дубина Анкары” <http://svpressa.ru/war21/article/99040/>
- Arkin, W., 1985, “Washington Report: Playing Chicken in Turkey”, *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 41, No 9: 4-5.
- Dodge, M., 2014, “U.S. Nuclear Weapons in Europe: Critical for Transatlantic Security”, *The Heritage Foundation*, Backgrounder, No. 2875, <http://report.heritage.org/bg2875>.
“Is Turkey Secretly Working on Nuclear Weapons?” *The National Interest*, <http://www.nationalinterest.org/feature/turkey-secretly-working-nuclear-weapons-13898>.
- Kibaroglu, M., 2010, *Turkey and Shared Responsibilities*, “Shared Responsibilities for Nuclear Disarmament: A Global Debate”, *American Academy of Arts and Sciences*, С.-М.: 24-27.
- Kristensen, H., 2005, “U.S. Nuclear Weapons in Europe”, *A Review of Post-Cold War Policy, Force Levels, and War Planning*, Natural Resources Defense Council.
- , 2014-а, “B61-12: The New Guided Standoff Nuclear Bomb”, *Third Preparatory Committee Meeting for the Nuclear Non-Proliferation Treaty*. United Nations, N.-Y.
- , 2014-б, “Russian and NATO Non-Strategic Nuclear Forces”, *NATO Advanced Research Workshop “Preparedness for Nuclear and Radiological Treat”*, L.-A.
- Rühle, H, von, 2014. “Arbeitet die Türkei heimlich an der Atombombe?”, *Die Welt*, <http://www.welt.de/politik/ausland/article132446686/Arbeitet-die-Tuerkei-heimlich-an-der-Atombombe.html>.
- 10 STATE 13750 (Reference ID). Created: 2010-02-17
<http://www.pwned.tv/wikileaks/cable/2010/02/10STATE13750.html>.

«НОВЫЙ ХАЛИФАТ У ГРАНИЦ АЗЕРБАЙДЖАНА» ИЛИ АЗЕРБАЙДЖАН УЖЕ В НЕМ?

Фахраддин Абосзода

Тальшская Академия наук, Минск

Abstract

The article analyses the threats, Azerbaijan Republic is facing with regards to ISIS; it discusses the problems related to the Near Eastern war and the spread of extremist ideas in Azerbaijan. The author particularly actualize the problem of unhindered dissemination of Salafite ideology in various parts of Azerbaijan against the background of the essential problems of the traditional Shi'ism.

В статье анализируется проблема угрозы Азербайджанской Республике со стороны ИГИЛ, дается характеристика внешних и внутренних проблем, связанных как с событиями на Ближнем Востоке, так и с распространением экстремистских идей в самом государстве. Акцентируется проблема активного и практически беспрепятственного распространения салафитских идей в разных частях Азербайджана на фоне углубления проблем традиционного для страны шиизма.

Keywords

Azerbaijan Republic, ISIS, Extremism, Salafism, Traditional Shi'ism

Азербайджанская Республика, ИГИЛ, салафизм, традиционный шиизм

В последнем докладе коммуникационного холдинга Minchenko Consulting под названием «Оценка политических рисков в регионе Закавказья (Южного Кавказа)» среди причин нестабильности в регионе, куда входит Азербайджанская республика, называется украинский кризис и его последствия, а также «нарастающий хаос к югу от старой советской границы на всем ее протяжении, где укрепляются позиции «Исламского государства» и наблюдается экспорт исламистских настроений». В докладе в качестве риска конкретно для Азербайджана указывается на ослабление светской оппозиции и активизацию несистемной исламистской оппозиции и т.д.¹

Вслед за ним, недавно вице-президент Афганистана генерал Абдул Рашид Дустум заявил о том, что ИГИЛ намерен посягнуть «на Кавказ, Россию и Центральную Азию», чтобы «дестабилизировать ситуацию в регионе, как это уже было сделано в Сирии и Ираке».² Далее в интервью агентству «Анадолу» генерал сообщил о том, что у ИГИЛ есть планы, связанные с Азербайджаном. По его оценкам, «Талибан» и ИГИЛ являются большой угрозой не только для Афганистана, но и для Средней Азии и всего мира: «ИГИЛ - враг всего мира. В их планы входят также Узбекистан, Туркменистан, Кыргызстан, Азербайджан и Кавказ. Здесь они хотят совершить то же, что и в Сирии и Ираке».³

¹ <http://www.kommersant.ru/doc/2791504>

² <http://warfiles.ru/show-94870-general-dustum-zayavil-chto-rossii-dlzhna-pomoch-afganskim-silam-v-borbe-s-igil.html>

³ <http://www.islam.az/news/a-23962.html>

Об опасности для Азербайджана со стороны ИГИЛ предупреждал также близкий к американской разведке мозговой центр «Stratfor». По его информации, среди азербайджанских мусульман есть приверженцы радикальных религиозных групп и это в будущем будет представлять опасность для нашей страны: «Объявление ИГИЛ о создании Халифата вдохновило людей, склонных к джихаду, но до поры до времени скрывающих свои намерения. «Они могут выйти из своих «нор» и захотеть того же в своих странах. А это означает потенциальную угрозу».⁴

В свою очередь, Кямил Салимов, кого мы процитировали выше, утверждает о том, что «террористы ИГИЛ могут организовать в Азербайджане теракты, вербовать отдельных граждан, но провести массовое движение или захватить нашу территорию им не удастся». Но, при этом он выразил уверенность в том, что «у нас мощная власть, которая не допустит подобного».⁵

В то время, как проф. Салимов убеждает своих соотечественников в «мощи» государства, ныне проживающий во Франции гражданин АР Инглаб Керимов (двоюродный брат председателя Партии народного фронта Азербайджана Али Керимли) на своей странице в Facebook приглашает ИГИЛ в Азербайджан: «ИГИЛ, добро пожаловать в Азербайджан...».⁶

Плюс к сказанным, 13 июня 2013 года бакинский проправительственный портал haqqin.az распространил сообщения о том, что «ИГИЛ распространила карту стран, которые она намерена захватить и применить в них законы шариата. В карту, распространенную пресс-секретарем группировки Абу Мухаммадом аль-Адани, включены территории Азербайджана и Турции».⁷

О пресловутом «Исламском Халифате» (сокращённо ИГ, также «Исламское государство Ирака и Леванта», сокращённо ИГИЛ; запрещено на территории РФ) - непризнанном государстве и международной исламистской суннитской террористической организации, - до сих пор много сказано и написано. Истоки и предпосылки, сценаристы и лоббисты, причины его «молниеносного» успеха в относительно короткий отрезок времени более или менее понятны. Остается выяснить основные страны и регионы его дальнейшего распространения. Судя по многочисленным заявлениям представителей ИГИЛ, Азербайджанская Республика находится под его пристальным наблюдениям, независимо от того, насколько это понимают в Баку.

Но, при всем уважении к авторам комментариев о возможных угрозах ИГ для АР должен сказать, многие из них часто не отражают реальной действительности или же не до конца правильно отражают ее. Главной причиной тому, на мой взгляд, является то, что часть авторов таких комментариев основываются на фактах международных СМИ, не зная при этом истинное положение дел в самом Азербайджане. Другая их часть – азербайджанские

⁴ <http://minval.az/news/64440>

⁵ <http://echo.az/article.php?aid=87833>

⁶ <http://www.vesti.az/news/259804>

⁷ <http://haqqin.az/news/24228>

аналитики и журналисты также бывают очень осторожны или же ангажированы в своих суждениях и заявлениях относительно ИГИЛ и салафитов в целом. Точнее, власти страны разрешают давать «дозированную» информацию, которая исходит из их сугубо клановых интересов, не позволяя тем самым описывать более или менее объективную картину происходящих в этой области процессов. Это касается, например, количества салафитов в стране, и участников военных операций со стороны ИГИЛ. Например, 31 октября 2014 года портал haqqin.az утверждал, что число последователей этого радикального течения ислама в Азербайджане достигает 40 тысяч человек.⁸ Но 13 марта того же года доктор философских наук, эксперт Айдын Ализаде заявил журналистам, что за последние 5 лет их число в стране увеличилось и достигло ныне 70 тысяч человек.

Кроме этого, А. Ализаде сообщил, что общая сумма денег, собираемых для салафитов в Азербайджане, составляет 5 млн. долларов в год. Эти средства поступают как из-за рубежа, так и от местного бизнеса, а также в форме закята, и расходуются на пропаганду, зарплату и подкуп ответственных лиц.⁹

Нет точных данных также о воюющих в рядах ИГИЛ и других исламистских организаций граждан АР. Разные издания указывают их число от 300¹⁰ до 1500 человек.¹¹

На самом же деле количество салафитов в Азербайджане, как нам кажется, в разы, а может и в десятки раз больше. Потому, что фактически подавляющее большинство дагестанских народов, проживающих на территории Азербайджана, исповедует салафизм. Поэтому не составляет большого труда вычислить, сколько их в данном регионе. Для этого просто следует подсчитать численность населения Гусарского, Кахского, Габалинского, Огузского, Белаканского, Закаталинского, Шекинского и некоторых других районов, на территории которых преобладают эти народы. Гамет Сулейманов утверждает, что «салафиты есть во всех регионах Азербайджана».¹²

Кроме этого, практически добрая половина населения города Сумгаита и подавляющее большинство населения многих крупных населенных пунктов вокруг него также исповедует салафизм. Находясь в Азербайджане в 2005-2008 гг., я воочию убедился в том, что многие шииты в Сумгаите демонстративно отказываются посещать некоторые городские кварталы, которые открыто именуют «салафитскими». Да что там Сумгаит, если в самой столице, г. Баку, идея салафизма с каждым днем все больше набирает обороты. Согласно некоторым данным, несколько лет назад их число в столице достигло 15 тыс. человека.¹³

⁸ <http://haqqin.az/analytics/32925>

⁹ <http://haqqin.az/news/18556>

¹⁰ <http://haqqin.az/analytics/32925>

¹¹ <http://moderator.az/index.php?xeber=87573>

¹² <http://moderator.az/index.php?xeber=86464>

¹³ <http://bubakiri.narod.ru/news/2011-12-09-1254>

Все это говорит о том, что при определении количества и уровня распространения салафизма в Азербайджане следует оперировать абсолютно другими цифрами, которые азербайджанские власти, увы, сознательно держат в строжайшем секрете, что тоже имеет свои причины. Часть этих причин перечислена в имеющихся комментариях, а другая часть еще ждет своего анализа.

Прежде чем приступить к анализу ситуации в Азербайджане в связи с салафитами и угрозой ИГИЛ для этой страны, считаем важным обратить внимание читателей на некоторые, на наш взгляд, немаловажные нюансы данной проблемы. В Азербайджане, скорее всего, сознательно делают акцент на то, что якобы угроза ИГИЛ для Азербайджана следует ожидать из российского Северного Кавказа. Например, эксперт в сфере безопасности профессор Кямил Салимов хоть и признает, что «ИГИЛ представляет реальную угрозу для Азербайджана», но утверждает, что эта угроза «исходит не столько через территорию Турции, а, скорее, через Россию, в частности, через Северный Кавказ».¹⁴ Связывает он это с тем, что якобы «Российская Федерация по сей день не определилась с собственной политикой на Кавказе»... что «и сейчас Москва не проводит продуманную политику на Кавказе».¹⁵

Это, мягко говоря, не соответствует истине. И вот почему? Во-первых, в Баку до сих пор утверждают, что якобы салафиты приходят на Северный Кавказ через Панкийское ущелье, что находится на территории Грузии. Да, раньше такое действительно было возможно. Но теперь, когда Россия укрепила свои границы с Грузией до такой степени, что такой переход уже практически невозможен. Во-вторых, только наивные могут поверить в то, что якобы салафиты смогут свободно перейти через российскую границу, чтобы совершать какие-нибудь террористические действия на территории Азербайджана, так как нет сомнения в том, что, в крайнем случае, со стороны РФ эта граница также охраняется очень надежно. Корни такого подхода, на наш взгляд, кроются в том, что благодаря стараниям азербайджанской стороны сформировано мнение о том, что якобы с самого начала салафизм перешел в Азербайджан из территории России. Но, изначально это не соответствовало действительности, так как богатые арабские шейхи, занимающихся распространением радикального ислама первыми пришли именно в Азербайджан еще на заре провозглашения независимости в 1991 году. А в последующие годы территория Азербайджана (до августовской войны 2008 года наряду с Грузией) стала настоящим перевалочным пунктом для переброски самих салафитов и так и финансовых потоков для них на Северный Кавказ и Дагестан.

Тут особо следует говорить еще об одной стороне данной проблемы. Лично я не думаю, чтобы российские спецслужбы не были в курсе всего этого, так как многочисленные факты о таких переходах давно известны даже рядовым

¹⁴ <http://echo.az/article.php?aid=87212>

¹⁵ <http://gusarnews.ucoz.ru/news/2008-11-14-236>

гражданам РФ. Мало того, имея в расположении целый ряд технических возможностей слежения, в том числе, космического, российские спецслужбы, скорее всего, знают даже о специальных лагерях на территории Азербайджана, где проходят тренировки боевики, которых готовят для проведения террористических актов на Северном Кавказе и Дагестане, но почему-то умалчивают об этом.

Салафизм (от арабского слова «салаф», что в переводе на русский язык означает «предшественник»). Тут же отметим, что некоторые называют это течение как «ваххабизм», что не меняет ее суть, так как, например, в Азербайджане ваххабитами себя называют только те салафиты, которые тем самым позиционируют себя, причем в глазах у спецслужб страны, как «не сторонниками» ИГИЛ), как и другие нетрадиционные исламские секты, пришли в Азербайджан буквально сразу после провозглашения независимости. В советский период если даже кто-то из граждан АзССР и успел примкнуть к ним, то это могли быть только единицы. Тогда в стране не было благоприятной почвы для распространения таких сект.

В начале 90-х первыми пришли в Азербайджан нурсисты из Турции. Они начали открывать так называемые «турецкие лица» в различных городах, в том числе и в Сумгаите. Чуть позже появились и салафиты, которые в то время еще назывались «ваххабитами». Они также одним из первых открыли свои духовные школы в Сумгаите и его окрестностях, где проживала огромная масса людей, прозябавших в нищете. Богатые арабские шейхи постепенно взяли большинство из них под свою прямую опеку. Дети бедняков начали ходить в открытые ими школы, а их семьи - получать значительные продуктовые пайки.

Тем не менее, настоящего размаха салафизм в Азербайджане достиг лишь после прихода к власти Гейдара Алиева. Потому, что предшествовавшая ему власть Народного фронта в этих вопросах давала предпочтение в основном своим соплеменникам из Турции. Г. Алиеву же позарез нужно было заручиться поддержкой на международной арене богатых арабских монархий Залива по Карабахскому вопросу. Самыми первыми среди них это поняли саудиты, картарцы и представители других монархий Залива, официальная государственная идеология которых построена на ваххабизме. Они и получили карт-бланш для распространения салафизма по всему Азербайджану. Приезжавшие из этих стран проповедники за хорошие деньги сумели открыть в различных точках страны крупные ячейки салафитов. Благодаря этому, армия салафитов стала увеличиваться, а ее влияние в стране росло в геометрической прогрессии. В итоге, впервые в истории Азербайджана, - в 1998 году, - в центре Баку открылась первая ваххабистская мечеть Абу Бакра, построенная азербайджанским отделением Кувейтского общества исламского наследия, где одновременно могут молиться 7 тыс. человек. Несмотря на то, что данная мечеть прошла официальную регистрацию лишь в 2002 году, она беспрепятственно функционировала и до того. Вряд ли без прямого разрешения властей такое было бы возможно в преимущественно шиитском Азербайджане. Кроме того, согласно некоторым

источникам, в Азербайджане функционирует специальный «Фонд джихада», который собирает деньги для ИГИЛ.¹⁶

То, что власти страны по сей день сознательно «закрывают глаза» на распространение салафизма в стране, говорит еще один практически не освещенный в местных СМИ факт. До сих пор в Азербайджане никто не обращает внимание на то, что в самом Исламском институте, который находится в одном дворе вместе с Духовным Управлением Мусульман Кавказа (ДУМК), особо одаренных студентов активно склоняют к салафизму. В дальнейшем практически все они оказываются в рядах ИГИЛ и других радикальных исламистских организациях. При этом используется фактор бедности этих студентов, которые не в силах платить за учебу, а в дальнейшем устроиться на работу у себя на Родине. Такие молодые ребята моментально попадают под особую заботу этих «вербовщиков». Они же после завершения учебы обеспечивают их работой, т.е. дают им «хлеб».

Таким образом, думаю, было бы неправильно говорить о «новом халифате у границ Азербайджана», как это делает, например, «Группа оценок и анализа при haqqin.az». На наш взгляд, правильнее было бы говорить «Азербайджан уже находится там». Потому что, кроме всего прочего, как минимум в отношении двух государств – Ирана и России, - намерения ИГИЛ и нынешних азербайджанских властей практически совпадают: уничтожить Иран как оплот шиизма и дестабилизировать ситуацию на Северном Кавказе и Дагестане, чтобы в дальнейшем добиться расчленения России.

Косвенным подтверждением нашего вывода является недавнее заявление главы Центра политических инноваций и технологий (ЦПИТ), официального политолога Мубариза Ахмедоглы. В интервью echo.az он утверждает, что карабахский конфликт может стать «фитилем» начала противостояния на Южном Кавказе». Он уверен, что, во-первых, «затем все это может перекинуться на Северный Кавказ», во-вторых, что «все то, что происходит в Сирии, в Украине, направлено на то, чтобы конфликт перекинулся на территорию России». Мало того, по его мнению, этот план Запад хотел «реализовать с помощью армян. В Кремле об этом знают, и то, что сейчас Россия не дает согласия военному решению Карабахского конфликта, связано с этим. Если у Кремля будет уверенность в том, что Карабахский конфликт можно решить военным путем, и этот конфликт не перекинется на Северный Кавказ, то Москва будет согласна».¹⁷

Логика политолога довольно странная. Сразу возникает вопрос о том, каким же образом война в Карабахе сможет перекинуться на территорию России? Но это только на первый взгляд может показаться, что это невозможно. Если быть более внимательным, то без особого труда можно догадаться, что в этом заявлении кроется своеобразный ультиматум в адрес России, точнее, шантаж. По сути, он

¹⁶ <http://moderator.az/index.php?xeber=62969>

¹⁷ <http://echo.az/article.php?aid=87894>

угрожает России, что в случае возобновления карабахской войны, Азербайджану под силу дестабилизировать ситуацию на российском Северном Кавказе, предположительно, с помощью хорошо налаженной сети салафитов.

Думаю, этим и объясняется то, почему распространение салафизма в Азербайджане, мягко говоря, не очень беспокоит власти страны. В этом смысле, я думаю, не очень корректны в своих оценках те эксперты, кто считают, что якобы ИГИЛ «пока что только внутри ближневосточного региона является силой». А заявление председателя Госкомитета по работе с религиозными структурами АР Мубариза Гурбанлы о том, что якобы «в Азербайджане у ИГИЛ нет опоры, социальной базы и не может быть», скорее всего, сделано для «отвода глаз».¹⁸ Тем не менее, пока высокопоставленный чиновник выступает с такими самоуспокоительными заявлениями, ИГИЛ, согласно portalу Furat.info, уже включил Азербайджан вместе с Чечней, Ингушетией, Кабардино-Балкарией и Дагестаном в так называемую «Кавказскую провинцию Исламского государства».

Чтобы до конца стали понятными реальные причины распространения салафизма в стране, следует взглянуть также и на внутреннюю структуру самих салафитов в Азербайджане. Известно, что салафиты существуют в форме общин в различных населенных пунктах. Каждой общине руководит так называемый Имам. Он формально избирается членами общины. Его приказам все члены общины подчиняются беспрекословно (убедиться в этом можно при просмотре одного из многочисленных видеороликов с участием азербайджанцев, воюющих в рядах ИГИЛ на YouTube, в котором на вопрос корреспондента о том, «Почему они выполняют приказы командиров убивать людей?», бородатый мужчина отвечает так: «А кто я такой, чтобы не выполнять приказ?»). Так, скажем, например, Имам легко может приказать члену общины развестись со своей женой и/или же жениться на подсказанной им женщине.

Многие рядовые сумгаитские салафиты были в ужасе от того, что каждый раз через какое-то время после избрания очередного Имама выяснялось, что он является «засланным казачком» спецслужб Азербайджана. Например, в августе 2008 года, когда мечеть Абу Бакра была при весьма загадочных условиях взорвана (мечети был нанесен незначительный урон, а человеческих жертв не было и вовсе), стали распространяться слухи о том, что взрыв был организован самими салафитами. Причиной этому стало то, что, по мнению многих салафитов, стало известно, что Имам – Гамет Сулейманов является «человеком спецслужб» (были также версии о том, что мечеть была взорвана спецслужбами страны). Неслучайно, после этого Г. Сулейманов потерял свое былое уважение среди большинства салафитов, сохранив его только среди своих немногочисленных сторонников. Известны также факты о том, что некоторые Имамы сумгаитских салафитов вели беспутный образ жизни на курортах Анталы на деньги, собранные членами

¹⁸ <http://moderator.az/index.php?xeber=89985>

общины на нужды своих членов, что в корне противоречит требованиям «чистого ислама».

Итак, с большой долей вероятности можно утверждать, что с традиционным суннизмом в Азербайджане уже «покончено». Ныне он существует либо в форме нурсизма, либо салафизма или же еще в каких-то других формах. По официальным данным, 15% мусульман из общего населения страны являются суннитами (остальные 85% - шииты). Если учесть, что на сегодня определенная часть (точные данные отсутствуют) шиитов также перешла в суннизм, эта цифра вызывает уж очень большие сомнения.

Напомним, что традиционно сунниты в Азербайджане проживали на северо-западе страны, населенном в основном лезгинами, аварцами и другими дагестанскими народами, и в Ширване, где исторически было сильно влияние Турции. В годы независимости северо-западный регион попал под влияние салафитов, а в Ширване в основном обосновались нурсисты. В дальнейшем определенная часть тюрков-шиитов также приняла нурсизм. Этому способствовало то, что еще на заре независимости пантюркистский Народный фронт выдвинул лозунг «все турки, как и в Турции, должны быть ханафитами», к которым относятся также и нурсисты. Но нурсисты - тема отдельного разговора, поэтому мы не станем развивать ее в рамках этой статьи.

Что касается традиционного шиизма, то в итоге целенаправленной политики властей, это вероисповедание оказалось самым «бесхозным» в стране. В самом Азербайджане некоторые, в первую очередь пантюркисты, обвиняют в этом Духовное Управление мусульман Кавказа (ДУМК), имея в виду при этом то, что именно шиит руководит этим учреждением. Но на самом деле это далеко не так. Потому что, во-первых, за годы независимости практически все значимые полномочия ДУМК отняты у него. Часть этих полномочий переданы Министерству национальной безопасности, а другая часть – Государственному комитету по делам религии. В итоге ДУМК сегодня имеет сугубо представительские функции. Вполне возможно, что если бы в названии этого учреждения отсутствовало бы слово «Кавказ» (формально ДУМК является руководителем шиитов всего Кавказа. Это учреждение было создано еще в годы СССР, и тогда руководство делами шиитов всего Кавказа было поручено ему), то, может быть, его давно уже ликвидировали бы. Ведь это же нонсенс, когда Конституция АР провозглашает, что религия отделена от государства, но в то же время целое министерство руководит делами всех религиозных общин страны, да и не только ими. Во-вторых, власти и спецслужбы рассматривают любую активизацию работы с шиитами исключительно как усиление влияния Ирана в Азербайджане, и поэтому категорически пресекают это. Какая там активизация работы с ними, когда даже проведение исконно шиитских праздников и культовых мероприятий встречает небывалые преграды и даже запреты.

На YouTube легко можно найти видеоролики, показывающие, например, как тот же Гамет Сулейманов, без всякой боязни стать объектом преследования со

стороны спецслужб, встречается со своими сторонниками в различных населенных пунктах страны и свободно агитирует идеи этой секты. В отличие от него, любое появление таких видеороликов с участием шиитов моментально становится объектом разбирательства со стороны правоохранительных органов.

Исходя из этого, некоторые наблюдатели утверждают, что «имамизм как направление традиционного шиизма в Азербайджане, похоже, на пути к исчезновению. На его место приходит салафизм в версии джихадизма».¹⁹ Но, думаю, несмотря ни на что, «хоронить» шиизм в Азербайджане еще рано, они так просто не сдадут свои позиции. Пока они просто вынуждены обороняться от постоянных преследований властей на свою веру. Но надолго ли?

Тем не менее, как бы странно это ни звучало, распространению салафизма среди обычных граждан в немалой степени способствует также и само шиитское духовенство. Дело в том, что рядовой гражданин-шиит, желающий начать читать намаз, обычно, приходит в традиционную шиитскую мечеть, но в большинстве случаев не встречает там никакой заботы со стороны работников мечети. Потому, что этим работникам «не до читающих намаз». Шиитские муллы в стране в основном стараются проводить поминальные процессии, которые сулят им немалые деньги. Того же человека, пришедшего уже в салафитскую мечеть, встречают с распростертыми объятиями, оказывая всеобщую заботу и выражая радость его приходу. Это довольно распространенное явление в Азербайджане, в результате которого шиизм все больше уступает свои позиции. В то время как каждый прихожанин на особом счету у салафитов, шиитское духовенство больше озабочено своим собственным благополучием, чем нуждами веры.

Нельзя говорить, что власти Азербайджана вовсе не ведут борьбу против салафитов и распространения их идеологии. В СМИ периодически пишут об арестованных салафитах и о желающих поехать в Сирию или Ирак для участия в военных операциях против «кяфиров». Но, будучи хорошо осведомленным ситуацией «изнутри», могу твердо утверждать, что в большинстве случаев все эти меры властей носят имитационный характер. Кроме того, в большинстве случаев аресты и рейды спецслужб проходят в северо-западных регионах страны (что немаловажно), в ходе которых страдают в основном представители национально-освободительной борьбы лезгинского, аварского и других народов.

Таким образом, что мы имеем в сухом остатке? Что будет с собственно ИГИЛ конкретно на Ближнем Востоке? Вероятнее всего, новоявленный «Халифат» как квазигосударственный феномен будет уничтожен. Но для нас в данном случае важно, что же станет с той многочисленной салафитской армией, которую азербайджанские власти пока удерживают в «бутылке» как спящего джина. Дело в том, что даже если ИГИЛ полностью будет уничтожен, никто не станет уничтожать десятки, а может и сотни тысяч мирных граждан страны только за то, что они

¹⁹ <http://www.kavkazoved.info/news/2014/01/13/k-voprosu-o-prichinah-rasprostranenia-religioznogo-radikalizma-v-azerbajdzhane.html>

исповедуют «другой Ислам». Таким образом, салафиты в Азербайджане останутся и, возможно, их число еще больше увеличится даже после того, как не станет ИГИЛ. И где гарантии, что в один прекрасный день этот «джин» не выйдет из бутылки?

ПОДХОДЫ ИРАНА К СОТРУДНИЧЕСТВУ НА КАСПИИ

Антон Евстратов

Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Насрин Абдолмохаммади

Azarbaijan Industries Company, Тегеран

Abstract

The article analyses Iran's basic approaches to cooperation with the Caspian sea states, discusses the main directions of Iran's policy in this sphere and the current forms of the cooperation.

В статье анализируются основные подходы Ирана к сотрудничеству на Каспии, рассматриваются основные направления внешней политики государства в сотрудничестве с прикаспийскими государствами и формы данного сотрудничества на нынешнем этапе.

Keywords

Iran, Caspian Sea States, Cooperation

Иран, прикаспийские государства, сотрудничество

После распада СССР произошло принципиальное изменение соотношения сил и военно-политических раскладов. Затронули эти перемены и бывшие советские территории – Северного Кавказа, Центральной Азии, а также регионы, примыкающие к ним. Каспийский регион в данном контексте – ключевой, учитывая его роль связующего звена между уже упомянутыми Кавказом, Центральной Азией, Ближним Востоком и югом России. Если до 1991 года Каспийское рассматривалось в контексте взаимоотношений Советского Союза и Ирана, то в новых реалиях прикаспийских стран уже пять. Единственным неизменным игроком в регионе выглядит Иран, о подходах к взаимодействию с новыми соседями которого и пойдет речь в данном исследовании.

Исламская Республика Иран демонстрирует новые подходы во внешней политике на Каспии на фоне новой ситуации, которая была создана после 1991 года. ИРИ была одной из первых стран, признавших независимость бывших советских республик во всех региональных международных организациях и форумах. Иран открывал практически во всех этих государствах свои посольства и установил с ними дипломатические отношения, основанные на взаимном сотрудничестве.

Учитывая важность Каспийского региона для Ирана, есть смысл ставить следующие вопросы:

- Почему Иран заинтересован в сотрудничестве с прикаспийскими странами?
- Каковы основные направления внешней политики Ирана в сотрудничестве со странами Каспийского региона?
- Какие формы сотрудничества осуществляются на данный момент?

В среде иранской политической элиты считается, что центральноазиатский регион и Кавказ входят в зону культурно-цивилизационного влияния Ирана. В качестве аргумента приводятся сходства в области культуры, истории, религии и традиции между Азербайджаном, Туркменистаном, Казахстаном и Ираном (Интервью с М. Морадияном 2016).

С географической точки зрения Каспийский регион является особым регионом, расположенным в самом центре Евразийского континента. Эта территория не только соединяет восточную и западную части Евразии, но и разделяет континент на северную и южную части. С другой стороны этот регион является центром пересечения геополитических интересов всех ключевых евразийских государств, включая Китай и Индию, а также одним из центров мирового ислама.

Налицо и особое геостратегическое значение Прикаспия, ибо само море и прибрежные страны входят в состав четырех важных геостратегических районов: Азербайджан является составной частью Южнокавказского региона; Туркменистан и Казахстан представляют Центральную Азию; Россия – одна из ведущих мировых держав, является одновременно крупнейшим экспортером углеводородов на мировые рынки. На юге бассейна Каспия расположен Иран, обладающий огромными запасами газа и нефти, по территории которого проходят важнейшие коммуникации транспортировки энергоресурсов. В свою очередь Иран является составной частью региона Средний Восток (Голамали 2015).

Для оценки важности Каспия для Ирана необходимо отметить и его экономические особенности:

- богатые запасы нефти и природного газа. По объему разведенных и неразведенных запасов углеводородов бассейн Каспийского моря занимает третье место в мире после Сибири и Персидского залива (Кавами 2002:34-35). Каспийское море занимает второе место в перспективных планах Ирана по добыче углеводородов, но в связи с тем, что ИРИ постоянно сталкивается с проблемой обеспечения энергоресурсами своих северных территорий, было бы очень выгодно получать каспийскую нефть для внутреннего потребления именно в северных районах (Носрати 2007).

- значительные растительные и рыбные ресурсы. На долю Каспия приходится 90% мировых запасов осетровых рыб, следовательно - производства красной и черной икры, ценнейшего продукта питания (Амирахмадиян 2007).

- полезные ископаемые. Запасы минеральных солей и в том числе Глауберовой соли (Амирханян 1995:17-20).

Близость северных городов Ирана к Каспийскому морю позволяет расширять возможности оборудования портов путём создания свободных экономических зон. Размещение там новых производственных мощностей позволит сократить число безработных в ИРИ, а также увеличить товарооборот с прикаспийскими государствами.

Иран расположен между двумя транспортными морскими путями, между Каспием и Персидским заливом. Эта географическая особенность позволяет Ирану стране стать уникальным пунктом транзитных услуг. Авиационные, морские и железнодорожные сети Ирана соединяют страны Персидского залива, Восточной Азии и Ближнего Востока со странами Центральной Азии. Кроме того морские порты Каспийского региона, такие как Астрахань, Туркменбаши, Актау, Баку и т.д. могут координировать свою активность с иранскими портами, что будет способствовать укреплению торговых связей (Мадах 2012).

В этой связи необходимо подчеркнуть те моменты, которые тревожат Иран. Прежде всего, это перспектива вмешательства США и Израиля в каспийские проблемы, на что Иран реагирует дипломатическими мерами. Внушает озабоченность также присутствие в регионе военнослужащих НАТО, активность разного рода экстремистских организаций. Власти Ирана обеспокоены террористической активностью в регионе и действиями контрабандистов.

Названные факторы определяют внешнеполитические подходы Исламской Республики в Каспийском бассейне. Внешняя политика ИРИ в 9 и 10 правительстве была крайне идеологизирована, главным образом из-за противоречий по иранской ядерной программе, что привело к противостоянию со странами Запада. В известной мере это не позволяло использовать весь текущий потенциал страны, что напрямую отражалось на отношениях между Ираном и другими, в том числе и прикаспийскими, странами (Джалали 2012).

В этот период политика Ирана базировалась на призыве "Смотри на Восток", и должна была быть направлена на налаживание отношений и углубление контактов со странами центральноазиатского региона.

В годы президентства Ахмадинежада был сделан упор на антиамериканизм и сотрудничество со странами Латинской Америки. Развивались отношения с северным соседом Ирана, с Российской Федерацией, учитывались интересы России. При этом Иран не имел возможности играть ключевую роль в регионе.

Если отношения с другими странами в период президентства Хашеми-Рафсанджани и Хатами основывались на основе культурно-цивилизационной близости стран, то во времена Ахмадинежада возобладал политизированный подход, что не способствовало сближению с Западной Европой и Америкой (Азизи 2014).

Кроме того новые волны санкций против Ирана и антииракская кампания, стали причинами, которые ограничивали возможности страны, ослабили ее влияние в каспийском регионе и связи с сопредельными странами.

Внешняя политика ИРИ при 11 правительстве основана на трёх основных моментах: реалистический взгляд, развитие отношений, нормализация, которые чётко постулируются руководством ИРИ. Иран стремится к сбалансированным политическим контактам, предпринимает конструктивные шаги в рамках отношений с Западом и Востоком (Парсаи 2014)

11 правительство ИРИ демонстрирует серьезную заинтересованность в углублении и улучшении отношений с соседними странами, в том числе, государствами Кавказа и центральной Азии. На первых порах большее количество зарубежных официальных визитов президента ИРИ состоялись именно в страны Каспийского региона, - Азербайджана, Россию, Казахстан, Туркменистан. Данные мероприятия проходили в рамках международных саммитов и программ по линии ОЭС, ШОС и т.д. но здесь нельзя забыть о подписании договоров в межправительственной комиссии ((Интервью с М. Морадияном 2016)

В целом подходы Ирана к сотрудничеству с государствами Каспийского бассейна можно разделить на 4 группы:

А) Историко-культурный контекст. Иран намерен сохранить свои историческую идентичность и культурные контакты в регионе и в рамках достижения этой цели он расширяет уровень обмена туристическими группами, а также использует свои историко-культурные богатства и существующий потенциал.

Б) Политические маневры. Иран стремится к развитию отношений с соседями на самом высоком уровне. Исламская Республика Иран выступает за справедливое решение проблем, связанных с Каспийским морем на условиях принципа равноправия сторон, и считает, что соблюдение этого принципа всеми государствами региона - это неременное условие решения проблемы Каспийского моря. Иран выступает за представление равных прав всем государствам Каспийского региона. Руководство ИРИ осознает новую геополитическую реальность, возникшую после падения СССР и образования трех новых независимых стран, имеющих полное право на совместное использование природных богатств Каспия. Именно новая политическая ситуация диктует необходимость вовлечения всех государств Каспийского региона в процесс разработки основополагающих норм деятельности, опирающихся на принципы международного права (Голамали 2015). С точки зрения внешней политики ИРИ, вмешательство третьих стран не только не будет способствовать решению проблем, но и еще более усугубит ситуацию и существующие противоречия. Иранская сторона считает Каспийское море регионом дружбы и добрососедства, в рамках которого все пять прибрежных государств могут развивать двусторонние и многосторонние связи торгово-экономического и политического характера (Сабер2008:139).

У Ирана нет определяющих проблем ни с одним государством бассейна Каспийского моря, официально ИРИ не угрожает им и не ощущает угроз со стороны этих государств.

Действующее правительство Ирана в этой связи и целях развития политических контактов со странами региона отправило высокопоставленные делегации в рамках ШОС, ОЭС, и приняло участия в разных мероприятии в прикаспийском Завершение переговоров шестёрки по иранской ядерной программе, может послужить причиной для развития отношений во всех сферах и решении ряд глобальных и региональных конфликтов.

В) Экономические моменты. В области экономики имеет смысл отметить иранские шаги в развитии инфраструктуры в морских портах на каспийском побережье. Общая протяженность береговой линии иранских прибрежных провинций составляет всего 400 км, однако именно на иранском побережье Каспия расположено наибольшее количество морских портов. В настоящее время в южной части моря функционируют 6 иранских портов, а именно: Энзели, Ноушахр, Нека, Амирабад, Гяз, а также недавно запущенный порт Астара. В планы Тегерана входит строительство еще трех портовых сооружений Чамхал, Кияшехр и Чабуксер. Помимо этого, ведутся работы по увеличению потенциала погрузочных и разгрузочных мощностей существующих портов.

Иранские власти уделяют столь пристальное внимание развитию портовой инфраструктуры на Каспийском море ввиду следующих обстоятельств:

- Стремление в полной мере реализовать свой транзитно-транспортный потенциал. Иран рассчитывает укрепить торговые связи со странами прикаспийского региона за счет роста объемов морских транзитных перевозок в рамках транспортного коридора «Север-Юг»;
- Развитие сельского хозяйства и животноводства в качестве основных сфер, в которых занято население прикаспийских провинций, обуславливает намерение Тегерана повысить уровень индустриализации северных территорий;

- Повышение интереса стран Юго-Восточной Азии к сотрудничеству с ИРИ по формированию маршрутов экспорта товаров в страны Центральной Азии вынуждает иранские власти предпринимать меры для выравнивания производственных мощностей между портами Каспийского моря и Персидского залива (Тимофеенко 2012:43);
- Значительная часть нефтяных запасов Ирана находится в Персидском заливе, поэтому освоение залежей каспийского шельфа является второстепенной задачей. Тем не менее, Иран твердо отстаивает свои интересы на Каспии для того, чтобы не просто обеспечить максимально возможный доступ к каспийским энергоресурсами, но и усилить свои геополитические позиции и возможности в регионе.

Исходя из этого, Тегеран целенаправленно предпринимает шаги по формированию на севере страны необходимой промышленной инфраструктуры для добычи и переработки потенциальных нефтегазовых ресурсов. В частности, в провинции Гилян была введена в эксплуатацию береговая база обеспечения каспийских месторождений. Помимо этого, в провинции Мазандаран будут построены нефтяные резервуары Северного нефтяного терминала, а также Мазандаранский нефтеперерабатывающий завод (там же 45).

Для успешной реализации вышеуказанных проектов на Каспии Ирану необходимо в полной мере обеспечить стабильное экономическое развитие своих прикаспийских территорий, включающих провинции Гилян, Мазандаран и Голистан (там же 42).

Кроме вышеуказанных моментов перед Ираном и государствами Прикаспия остро стоит задача защиты природных запасов рыб и предотвращение исчезновения ценных осетровых пород.

Одна из самых ярких проблем, на которую необходимо обратить внимание - это охрана окружающей среды. В этой связи можно вспомнить о Тегеранской конвенции о защите и охране окружающей среды в Каспийском регионе, подписанной в ноябре 2003 г.

Говоря об интересах Ирана на Каспии, нельзя не остановиться на вопросах региональной безопасности. Сегодня обеспечение безопасности в каспийском регионе стало тревожно актуальным в связи с присутствием внерегиональных сил и опасностью милитаризации Каспия, из-за контрабанды и коррупционных действий. Также весьма опасна угроза терроризма и деятельность экстремистских группировок. В этой связи политика Ирана в каспийском направлении определяется необходимостью надёжно обеспечить безопасность своих северных границ. Иран в 1990-х годах выступал с первой инициативой, связанной с созданием в Каспийском бассейне и на Южном Кавказе единой системы безопасности. Для этого официальный Тегеран привлечь пять прикаспийских стран и на государств Южного Кавказа на основе формулы «3+2» (три республики Южного Кавказа, Россия и Иран).

Иран также впервые выдвинул идею объединения усилий только региональных стран без участия «внешних сил», установления сотрудничества в области региональной безопасности и внешней политики (Гасанов 2013).

В числе основных перспективных планов ИРИ в рамках межрегионального сотрудничества со странами соседями по Каспию можно отметить следующие :

- Создание коллективного органа - Организации по сотрудничеству в Каспийском море (The Caspian Sea Cooperation Organization - CASCO), куда войдут 10 стран (Иран, Пакистан, Турция, Афганистан, Азербайджан, Казахстан, Киргизия, Таджикистан, Туркмения и Узбекистан), и решение проблем региона через данный орган.

- Развитие своих отношений со всеми прикаспийскими государствами и укрепление Ирано-Российского взаимодействия как фактора стабильности региона

- Осуществление строительства сети транспортных путей, как на Севере (т.е. на российской территории), так и на юге (т.е. на иранской территории). Такая сеть позволит России через Центральную Азию выходить на Южную Азию, Китай, Японию и вообще на Дальний Восток, а также в зону Персидского залива. В то же время Иран может воспользоваться северными путями для выхода на Север и в Европу.

- Применение доктрин “баланса сил” или “баланса интересов” в контексте международных отношений в районе Каспийского моря.

- Развитие и расширение технических возможностей информационных структур, широкое использование потенциала спутниковых систем для

мониторинга ситуации на Каспийском море, оперативное решение транспортных, коммуникационных, торгово-экономических и экологических проблем.

- Развитие портовых возможностей на всех территориях Прикаспия, способствовать увеличению товарооборота, и повышению уровня торговых контактов (Арин 1999:34).

- Учреждение института по изучению вопросов, касающихся редких морских рыб, в том числе осетра.

- Решение технических вопросов возможности соединения Персидского залива и Каспийского моря в рамках программы центра инженерных технологий, строительства и услуг Хатам-аль-Анбиа, которые может разрешить проблемы орошения пустынных территорий Ирана.

Указанные планы Исламской Республики имеют и ряд препятствий, основными из которых являются:

-Разногласия по поводу правового статуса Каспийского моря;

-Невыгодное положение прибрежных иранских районов Каспия, которое приводит к тому, что все морские нечистоты и отходы сосредотачиваются в южной части моря, что становится причиной серьезных экологических катастроф, возникновения экологических кризисов в прибрежных районах Ирана. Кроме того, нефтяные и газовые месторождения Ирана находятся на глубине моря, что порождает технические проблемы для их добычи.

-Нарушения экологической системы и сокращение объемов рыбной ловли, особенно рыб ценных пород (Голамали 2015).

- Неразвитость систем поставки грузов посредством морских транспортных сетей, проблемы в таможенном оформлении.

- Вмешательство в политическую и военную сферу взаимодействия прикаспийских стран нерегionalных сил

- Проблемы эксплуатации энергоресурсов моря

- Военные манёвры в контексте территориальности Каспия

- Санкции западных держав против Ирана и неэффективные подходы бывшего правительства

В заключение стоит отметить, что внешняя политика ИРИ на Каспии исходит из необходимости развития отношений с другими странами, особенно с соседями. Это приобрело принципиальную важность после успешного завершения переговоров шестёрки по Иранской ядерной программе. Подходы Исламской Республики Иран по каспийскому вопросу конкретизированы во всех сферах экономической, политической, экологической, тесно увязаны с проблемами безопасности. Это позволяет объединить все проблемы Каспия в одну стратегическую программу действий.

Иран считает необходимым для решения вопроса обратить внимание на решение правового статуса, разрешение вопроса о разделе акватории моря, военный аспект проблемы Каспия, вопросы мореходства и рыболовства, экологии и

строительства трубопроводов по дну моря, требующие активного сотрудничества государств региона.

В рамках расширения связей со странами региона, ИРИ заинтересована в сотрудничестве в политической и торговой сфере, во взаимоотношениях в области транспорта. Иран хотел пытается применять доктрину баланса интересов, развивать инфраструктуру в портах, и использовать современные системы охраны окружающей среды, а также добиться обеспечения безопасности региона. Вместе с тем, реализация данных целей невозможна в одностороннем порядке и требует сотрудничества и участия всех стран прикаспийского региона.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Азизи, Х., Политика "Смотри на Восток",
<http://www.tabnak.ir/fa/mobile/news/390856/>.
- Амирахмадиян, Б., 1386, "Открытие нефтепровода Баку-Джейхан и его последствия в регионе и мире", *Евроазиатская энергетическая*, No 8,
<http://www.csr.ir/departments.aspx?abtId=07&depId=44&semId=902>.
- _____, 1375, "География Каспийского моря", *Исследования Центральной Азии и Кавказа*, 1375.
- Арин, О., 1999, *Россия на обочине мира*, М.
- Гасанов, А., Подход Ирана к Каспийско-Черноморскому бассейну и безопасности Южного Кавказа, геостратегические интересы Азербайджана в области безопасности, <http://az.strategiya.az/old/index.php?m=xeber&id=19714>.
- Голамали, М., Роль каспийского моря во взаимоотношениях прибрежных стран,
<http://www.tnu.tj/Dissertatsii/MirAG.pdf>.
- Джалали, Р., Итоги внешней политики 9 и 10 правительства ИРИ и ее отражение в системе международных отношений,
<http://mardomsalari.com/template1/News.aspx?NID=131978>.
- Интервью с М. Морадияном, генеральным директором департамента стран СНГ МИД ИРИ, <http://basirat.ir/fa/print/274503>.
- Кавами, М., 1381, "Потенциал экспорта сырой нефти Азербайджана, Туркменистана и Казахстана", *Экономика энергетики*.
- Мадах, М., Стратегическое значение коридора Север-Юг,
<http://www.opex.ir/fa/news/1587>.
- Носрати, Х., 1388, "Иран и линии передачи энергии Каспийского бассейна", *Журнал Центрально-евразийских исследований*, No3,
<http://www.ensani.ir/fa/content/127447/default.aspx>.
- Парсаи, М., трехгранная Внешняя политика 11 правительства ИРИ,
<http://www.tabnak.ir/fa/news/393009>.

- Сабер, М., 2008, “Отношения Ирана к вопросам Каспийского моря: укрепление доверия, безопасности и стабильности”, *Аму-Дарья*, No26.
- Тимофеенко, Л.А., 2012, “Стратегические приоритеты Ирана в Каспийском регионе”, *Международные исследования. Общество. Политика. Экономика* №4 (13).

ЭТНОНИМ *KADIŠ* В АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Айказ Геворгян

Институт древних рукописей Матенадаран, Ереван

Abstract

The author discusses the possible identification of *kadiš* in the early mediaeval Armenian historiography with classical *καδοῦσιοι* and the ethnonym *tāliš*.

В статье рассматриваются этническое обозначение *кадиш* в раннесредневековой армянской историографии и его вероятное отождествление с *καδοῦσιοι* классических авторов и этнонимом *талыш*.

Keywords

Ethnonyms in Armenian Historiography, *kadiš*, *tāliš*

Этнонимы в армянской историографии, *кадиш*, *талыш*

Этноним **кадиш* (*կադիշ), встречающийся в армянской средневековой историографии, судя по всему, является отражением имени *καδοῦσιοι* (*Cadusii*) античных авторов (Еремян 1963: 58). В «Ашхарацуйце» («Армянской географии») это племенное название засвидетельствовано в форме abl. pl. *кадшок* (կադշուք) в описании юго-западных округов Каспийского моря. Здесь упоминаются также гилянцы и дейламиты.¹ Там же отмечен и топоним *Каташан* (Կաթաշան), который локализуется в Хорасане.² А в «Истории Армении» V века Лазаря Парпеци говорится о *войске кадишей* (զգուևնի կադիշաց).³

Приблизительно на тех же территориях, где упоминаются кадиши, в настоящее время живет ираноязычный народ талыши. Однако, этноним *талыш* (թալիշ) не встречается в раннесредневековых армянских источниках.

Одно из ранних упоминаний, если не самое раннее, названия *талыш* содержится в составленной в XVI веке армянской редакции переведенной в V веке с греческого «Истории Александра Македонского»: «Եւ պատմեաց նմա, թէ փախտապան է ի Կարբիական դրունս, մերձ յաշխարհն Թալիշ, ի գաւառն Գիլանիս»; «И рассказал он, что он – беженец из Каспийских ворот, возле страны Талиш в области Гилян».⁴ Конечно, из приведенного отрывка трудно определить,

¹ Աշխարհացոյց Մովսիսի Խորենացոյ յաւելումովք նախնեաց, Մատենագիրք Հայոց, հ. Բ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003: 2141.

² Там же, стр. 2157.

³ Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց, ՄՀ, հ. Բ, 2003: 2316.

⁴ Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ, աշխատասիրությամբ Հ. Միմոնեանի, Երևան, 1989: 233.

имелась ли форма *T'ališ* в первоначальном варианте текста, а если нет, - когда она была интерполирована. Маловероятно, разумеется, что топоним *T'ališ* присутствовал в древнейшей версии «Истории», так как в V веке оно наверное звучало как **kadiš* или **katiš*. Однако, несомненно, слово *T'ališ* имелось в одном из ранних вариантов рукописи (Асатрян 1998: 7-8).

Как бы то ни было, соотносительность древнего этнонима *καδούσιοι*, *кадиш* и *талыш* не подлежит сомнению. Посему, хотелось бы закончить эту заметку цитатой из статьи проф. Г. С. Асатряна, посвященной данному вопросу: «...Структуры обоих этнонимов, *Καδούς-* (*Cadus-*) и талыш, схожи — это суффиксальные формы с основами *kād-* и *tāl-*. В форме **Kādus-* суффикс, вероятно, должен читаться, как *-uš* или *-iš*, учитывая более позднюю армянскую версию этнонима, *Kadiš-* (в *Kadšk'*); к тому же, из-за отсутствия *-š* в греческом алфавите все иранские формы с этой фонемой всегда передавались через *-s*. Интервокальное *-d-* в **Kād-uš* (или в равной степени в его более поздней форме, **Kād-iš*), должно быть, перешло позднее в *-l-* или прямо (как и в случае многих новоиранских форм, не обязательно заимствованных из восточноиранского), или же – через фрикативный этап: **-δ-* (> **-r-*) > *-l-*. Переход начального *k-* в *t-* можно объяснить палатализацией *k-* в *č-* под воздействием гласной переднего ряда *-i-* в следующем слове, т.е. **kāl-iš* > **čāl-iš*, а затем в результате диссимиляции *č-* /*-š* > *t-* / *-š* - в *Tāliš*. Несмотря на некоторый умозрительный характер предлагаемой этимологии, идентификация *Καδούσ-* / *Tāliš* должна однозначно учитываться — по крайней мере как действующая гипотеза — при реконструкции ранней истории талышей» (он же, 2011: 11).

БИБЛИОГРАФИЯ

Асатрян, Г., 1998, *Этюды по иранской этнологии*, Ереван.

Асатрян, Г., 2011, *Введение в историю и культуру талышского народа*, Ереван.

Еремян, С., 1963, *Армения по «Ашхарацуйцу»*, Ереван.

Աշխարհացոյց Սոփոսիսի Խորենացոյ յաւելուածովք նախնեաց, 2003, Մատենադարան Հայոց, հ. Բ, Անթիլիաս-Լիբանան.

Ղազար Փարպեցի, 2003, *Պատմութիւն Հայոց*, ՄՀ, հ. Բ.

Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ, 1989, աշխատասիրութեամբ Հ. Միսնեանի, Երևան.

ДОКЛАД РИЧАРДА ТЕРМЕНА О СТОЛКНОВЕНИЯХ НА ПЕРСИДСКО-ТУРЕЦКОЙ ГРАНИЦЕ

Виктория Аракелова

Институт археологии и этнографии НАН РА;
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван

Abstract

The article introduces the report on the clashes on the Persian-Turkish border, submitted by Richard Termen to the Russian Vice-Consulate in Van. The report appears to be an important source, containing numerous historical details of its time, nuances of international politics, ethnic situation in the region, etc.

Статья представляет доклад Ричарда Термена о столкновениях на персидско-турецкой границе, написанный им в Российское Императорское вице-консульство в Ване в сентябре 1907. Важный исторический источник отражает не только ситуацию на персидско-турецкой границе, но и многие исторические реалии своего времени - нюансы международной политики региональных игроков, межэтнические отношения в регионе и прочие детали.

Keywords

Richard Termen, Persian-Turkish Border, Regional Players, Ethnic Situation

Ричард Термен, персидско-турецкая граница, региональные игроки, межэтническая ситуация

Ричард (Ришар) Иосифович Термен¹ (февраль 1870, Санкт-Петербург – 5 июля 1937 София, Болгария) – личность незаурядная. Военный, прошедший путь от подпоручика до генерал-майора Генерального штаба, политик, востоковед. Участник Первой мировой войны, белоэмигрант.

Выходец из переселившейся в Россию гугенотской семьи, Ричард Термен получил прекрасное образование – Александровский кадетский корпус (1887), Михайловское артиллерийское училище (1890), Курсы восточных языков при Азиатском департаменте МИДа, Николаевская академия Генерального Штаба (1901) – и преданно служил своему Отечеству, зачастую отстаивая интересы Российской Империи в очень сложной обстановке.

С 1901 по 1908 Термен служил на Кавказе. Летом 1906 г. штаб Кавказского военного округа командировал Термена, тогда российского вице-консула в Ване, в номинально находившийся под османским суверенитетом населенный ассирийцами-несторианцами высокогорный санджак Хаккяри. Термен живо интересовался Ассирийским вопросом, активно обсуждал с патриархом Беньямином Мар-Шимуном позицию ассирийцев в русско-турецком конфликте, а также возможности создания полунезависимого Ассирийского государства. Термен был убежденным сторонником данного проекта, который, по его мнению, серьезно укрепил бы

¹ См. подробно о нем: К.А. Залесский. *Кто был кто в Первой мировой войне*, Москва, 2003, s.v.; *Незабытые могилы: Российское зарубежье: Некрологи 1917-1999*, Москва, 2004-2007, в 6-ти томах.

позиции России в регионе, но которому не суждено было сбыться в данной исторической ситуации.

С 1908 по до 1913 Термен был направлен в Сибирь, где совмещал офицерскую службу с руководством Николаевской публичной библиотекой Приамурского отдела Императорского Русского географического общества.

Один из примечательных эпизодов биографии Ричарда Иосифовича Термена – его командировка перед Первой мировой войной в пограничную комиссию для проверки государственной границы между Россией и Турцией. Командировке предшествовала работа четырехсторонней (русско-британско-турецко-персидской) комиссии по Турецко-персидскому разграничению (1911).

Совершенно исключительно Термен проявил себя в сражениях Первой мировой войны, в частности в ходе героической обороны Сарыкамыша.²

Награжден орденами Св. Станислава 3-ей степени (1898), Св. Анны 3-ей степени (1905), Св. Станислава 2-ой степени (1912), а также Георгиевским оружием (1915).

В 1921 году из Батуми через Турцию он эмигрировал в Болгарию. Занимался военно-педагогической деятельностью, состоя помощником директора кадетского «Родного Корпуса» в Софии.

Умер Ричард Термен 5 августа 1937 года в Софии, перед смертью принял православие с именем Алексей.

При жизни Термена были опубликованы его отчет о поездке в Хаккяри³ и «Кадетские традиции».⁴

В нашем распоряжении оказалась фотокопия неизданного манускрипта доклада Термена о столкновениях на персидско-турецкой границе, написанного им в Российское Императорское вице-консульство в Ване в сентябре 1907. Данная копия хранилась в бывшем архиве Института востоковедения АН Армянской ССР. Отчет Термена – важный источник, отражающий не только собственно ситуацию на персидско-турецкой границе, но и многие исторические реалии своего времени – нюансы международной политики региональных игроков, межэтнические отношения в регионе и проч.

² О Сарыкамышской операции см.: В.А. Никольский, *Сарыкамышская операция: 12-14 декабря 1914 года*, София, 1933; Д.Г. Мартиросян, «Сарыкамышская операция (12-24 декабря 1914)», в *Военно-исторические исследования в Поволжье*, вып. 7, Саратов, 2006, сс. 55-65.

³ Термен Р. И., *Отчёт о поездке в санджак Хеккиари, Ванского вилайета, в 1906 году*, Тифлис, 1910.

⁴ -//-, *Кадетские традиции: собою жертвовать за Русь мощную и святую*, София, 1930 (перепечатана в журнале *Духовно-нравственное воспитание*, N 1, 2009).

МИД
Российское императорское вице-консульство в г. Ван
Сентябрь 1907
N 100
Гор. Ван.

Доклад о столкновениях на Персидско-Турецкой границе

Столкновения, произошедшие за последнее время на Турецко-Персидской границе около Урмии, кажутся на первый взгляд совершенно неожиданным эпизодом, как бы случайным явлением; однако, если проследить деятельность турок на пограничной линии начиная с 1905 года, то можно прийти к заключению, что что столкновения эти являются лишь отдельными случаями систематически проводимой и вполне обдуманной турецкой агрессивной политики, основанной на стратегический соображениях турецкого Генерального Штаба и отчасти направленной против России.

Ранее чем приступить к обзору всех явлений, происходивших на Турецко-Персидской границе, считаю

(2) долгом упомянуть, что в турецкой администрации существует настоящий антагонизм между военными и гражданскими властями. Все секретные военные мероприятия тщательно скрывается войсковыми начальниками от гражданских, и потому вполне понятно, что многие явления, вызванные стратегическими соображениями, встречены с полным недоумением гражданское администрацией, и эта последняя возмущается ими, находя их совершенно неуместными, излишними, не имеющими никакого значения и очень обременительными для скудных доходов вилаета. То же самое было замечено и во всех поднятых за последнее время пограничных вопросах. Гражданская администрация протестовала на все приказания, говорила, что пограничный спор решительно никакого значения не имеет и даже ссорилась из-за этого с военными властями. Благодаря этому можно с уверенностью сказать, что все пограничное дело поднято центральной военной администрацией и взгляды ее не были открыты гражданским властям.

Споры из-за границы длятся уже давно. ...

(3)..... Баязита до Лахиджана; все же заведывание границей было поручено начальнику 8-ой дивизии Генер. Штаба ферику⁵ (3) Махмуду-паше. Этот последний, прошедший почти все службу свою на русской границе, много раз переезжал в Россию и произвел съемку не только пограничной полосы, но и главных операционных направлений на Карс, Александрополь и Тифлис и на Эривань-

⁵ Ферику - (по-арабски "отделение") — дивизионный генерал в турецкой армии.

Тифлис. Вся служба его была посвящена составлению стратегических соображений на случай войны с Россией.

До 1906 года, хотя около границы и находились войска, но она охранялась плохо, комиссаров Генерального Штаба не было и, видимо, на нее не обращали никакого внимания. Офицеры Генерального Штаба, назначенные пограничными комиссарами, ранней весной 1906 года выехали на границу и тотчас приступили к съемкам всей пограничной полосы от Баязета до Лахиджана; съемка эта была произведена в очень крупном масштабе, очень подробно и добросовестно [лично видел ее]. В то же время в оспариваемой турками пограничной полосе, занятой персами, стали появляться турецкие агитаторы, которые

(4) старались пояснить персидским курдам, что под властью Турции живется куда лучше, нежели в Персии. По-видимому, они старались тоже повлиять и на религиозную сторону, поясняя курдам-суннитам преимущество быть под властью суннитского правительства. Привилегированное положение курдов Хамидие в Турции тоже, по-видимому, выставлялось как одно из преимуществ курдов, находящихся в Турции. Проповедь эта имела успех, и многие курды Персии стали подавать в 1906 году прошения ванскому вали Тахир-паше о покровительстве. Когда же персидские власти стали собирать подати, то многие курды подали вновь прошения о защите от персидской власти. Вали передавал эти прошения в Константинополь и спросил, как ему быть. На основании полученного ответа он послал заптиев в пограничную спорную полосу, военные же власти выслали туда полуроту, занявшую селение Зева в Мергевере.

В первую же половину 1906 года начинается усиление войск на персидской границе. В Ван была послана из Муша

(5) 3я конная батарея. Вали был крайне удивлен этим переводом, так как войска, находившиеся в Ванском вилаете, были, по его мнению, более чем достаточны для поддержания порядка в вилаете и для обороны границы от несуществующей персидской армии. Никому не было секретом, однако, что батарея эта была переведена в Ван на случай войны с Персией [конные батареи эти должны придаваться в военное время кавалерийским отрядам, формируемым из курдских полков в Хамидие]. Ферик хотел, чтобы в Ван была переведена еще одна батарея, но на это вали энергично запротестовал, найдя, что это вызовет совершенно излишний расход, и батарея переведена не была. Летом 1906 года батальоны, охранявшие границу, были усилены командами нижних чинов, сосланных из Константинополя, и предполагалось усилить эти батальоны до 600 человек каждый. Наконец, в то же лето из Арджиша был переведен на границу в Дизя [Гяверг] 4ый эскадрон 23го полка сувари. Видя такое усиление турецких войск, персы, со своей стороны, привели в Урмию в августе 1906го года один ба-

(6) тальон пехоты из Мараша. В начале 1907го года стало известным, что персы напали на заптиев, находившихся в Тергевере и Мергевере, и заставили их отступить, говорили даже, что они прогнали в Шемдинан [на турецкую

территорию] полуроту турецких войск, занимавшую селение Зева, но это последнее известие опровергается турецкими властями.

Ранней весной 1907го года турецкие офицеры Генерального Штаба, проводившие зиму в Ване, поехали вновь на границу и в конце мая 1907го года получилась сенсационная телеграмма от одного из них, извещавшая о произошедшем около границы столкновением персидских и турецких войск, сопровождавшимся человеческими жертвами. Два дня по всему Вану только и говорили об этом происшествии, ферик донес о нем мюширу [командиру корпуса]. Однако через два дня от того пограничного комиссара была получена телеграмма, опровергавшая первое известие - никакого столкновения между войсками не было, а были, повидимому, обыденные стычки между курдами. Но дело было уже раздуто, и через месяц получилось приказание

(7) мобилизовать два батальона редифа⁶ и 4ре полка Хамидие и сосредоточить у Башкалы отряд в четыре батальона низамие, четыре полка Хамидие и одну горную батарею.

Приказание это было совершенно неожиданным для вали Аали-бея, по мнению которого, не было никаких оснований к сосредоточению такого отряда, так как кроме обыденных столкновений между курдами решительно ничего не произошло, а у персов войск не было. Кроме того, приказание об этой мобилизации было прислано исключительно только от военного министерства, от гражданских же властей он не получал никакого уведомления. Мобилизация эта была до того неожиданной и казалась такой беспочвенной, что все терялись в догадках для чего она производится. Многие предполагали, что войска пошлют в Йемен, гражданские же чины уверяли, что мюшир⁷ произвел эту мобилизацию только для того, чтобы сделать неприятность своему врагу Аали-бею; многие, наконец, предполагали, что мобилизация эта производится специально для резни армян.

(8) Вали лично пояснял мне дело так: «Офицеры генерального штаба, находящиеся на границе (комиссары), днем смотрят, а ночью пишут, а так как ночью фантазия сильнее работает и все кажется больше, то и они раздули эту истерию, в сущности же на границе ничего нет и все спокойно.» Протесты вали увенчались до некоторой степени успехом: мобилизация Хамидие была временно, «до приискания средств» приостановлена, однако редифы приказано было собрать. 7-го июля выступил из Вана второй батальон 29го пехотного полка и 6я батарея 24го артиллерийского полка. По прибытии в Гявер они присоединились к находившемуся уже там 4ому батальону 29го же полка, и отряд этот двинулся в Тергевер по направлению к Урмии, имел столкновение с персидскими полками, которые заставил отступить, отобрав у них одно орудие и лагерь; селение Мавана было разграблено, по мнению турок, курдами, следствовавшими за отрядом. Ферик

⁶ Редиф – (араб. «сидящий позади всадника»), резерв османской армии.

⁷ Мюшир - в султанской Турции воинское звание паши 1-го класса, соответствовавшее званию маршала.

ликовал. Он уверял меня, что если бы поступили также энергично войска, собранные в Лахиджане, то пограничный спор был бы уже давно

(9) решен и Персия уступила бы.

Для расследования этого дела был послан бывший ванский, а ныне битлисский вали Тахир-паша, при котором начался в 1905 году весь пограничный конфликт. По сведениям, полученным мною стороной, он получил приказание шифрованной телеграммой из Константинополя оправдать во что бы то ни стало действие турецких войск. Председатель пограничной комиссии, заседающей в Лахиджане, Генеральеого Штаба ферик Зекки-паша приехал в Башкалу на встречу Тахира-паши и, повидавшись с ним, немедленно же через Ван вернулся в Моссуле. Ферик Зекки-паша пользуется, повидимому, большим авторитетом и считается одним из лучших генералов Генерального Штаба; он был шесть лет в Берлине, вел там переговоры о поставке ружей маузера, теперь же, как говорил мне ферик, он состоит начальником военного училища в Константинополе. Повидимому, он приехал из Лахиджана в Башкалу, чтобы дать инструкции Тахир-паше и разъяснить ему весь пограничный спор. После проезда его через Ван слышались мнения и речи, до тех пор не

(10) раздававшиеся и направленные главным образом против России: о том, что России не удалось продвинуться к Востоку, к Манчжурии, так теперь она постарается продвинуться к югу, к Персидскому заливу, о том, что с этой целью она дружит с Персией, заискивает у нее и строит свою железную дорогу, о том, что за последнее время Турция снова ступила на путь своей прежней правильной политики сближения с Англией для противодействия России, о том, что теперь Россия спокойна, потому что наступают холода, но то ли будет, когда снова наступит весна [все эти мнения говорил мне лично ферик, приехавший ко мне после проводов Зекки-паши]. Не смею утверждать, что мнения эти были внушены Зекки-пашой, но так как они стали раздаваться тотчас по его отъезду так как они, повидимому, имели связь с делами, происходящими на Турецко-Персидской границе, то весьма возможно, что это были отголоски бесед, возбуждавшихся в военных кругах во время пребывания Зекки-раши в Ване. В помощь Тахир-паше членами комиссии для расследования пограничного спора назначены

(11) два генерала Генерального Штаба: ферик Даниил-паша из Керкука и Шакир-паша из Константинополя.

В данное время отряд из Лахиджана находится на спорной полосе в Песве..... [кажется, 14 часов к югу от Урмии], а отряд Тергевера занял своими гарнизонами всю спорную область, лежащую против Башкалы, Гявера и Шемдинана.

Из всего вышеизложенного, казалось бы, вытекает, что нынешнее положение на границе не есть явление случайное, а лишь результат последовательной политики, начавшейся в 1905ом году и обдуманной раньше этого, и, повидимому, инициатива действий исходила от турецкого Генерального Штаба, по всей вероятности, из-за стратегических соображений. В военных кругах Вана давно уже говорят, что весь пограничный вопрос был снова поднят из-за того, что Россия соби-

рается провести железнодорожную линию по Персии на Тавриз и Урмию, что крайне невыгодно и опасно для турок, Говорят, что турецкие власти высказывали персидским о невыгодах для Турции такого шага со стороны России,

(12) но так как Персия не обратила на это внимание, то Турция и решила заставить ее исполнить ее желания. Оспариваемая Турцией полоса, ныне отчасти занятая турецкими войсками, весьма важна в стратегическом отношении и занятие ее может быть рассмотрено как противовес тем выгодам, которые приобретает Россия с постройкой железной дороги в Персии. Не имея, к сожалению, под рукой достаточно материалов для детальной разработки вопроса о стратегическом значении этой полосы, я принужден сделать это лишь бегло - по имеющимся у меня сведениям.

Спорная полоса простирается от Баязеда до Лахиджана вдоль всей персидской границы, имея в среднем до 20ти верст ширины. Говорят, что она простирается и дальше к югу до Персидского залива. Турецкая территория, соприкасающаяся от Черного моря до Арарата с Закавказьем может быть в военном отношении разделена линией, проходящей от Эрзерума на Ольты на две части: 1) местность к северо-западу очень гористая, трудно про-

(13) ходимая и не могущая стать театром серьезных военных операций значительных сил и 2) полоса к юго-востоку – удобопроходимая, которая и явится, по всей вероятности, театром военных столкновений в случае войны Турции с Россией. Эта последняя полоса может быть разделена в свою очередь на три района: левофланговый район [Намерван, Пассин, Эрзерум], центральный район [Алашкерт, Мелазгерд, Битлис] и правофланговый [Баязед, Бергри, Ван].

Левофланговый район, являясь путем, ведущим в Анатолию, запирается сильной крепостью Эрзерум. Центральный и правофланговый районы расположены на фланге операционной линии Карс-Эрзерум. Турецкие войска, собранные в этих двух последних районах, могут угрожать в случае наступления наших главных сил на Эрзерум, не только коммуникационным линиям, но и тыловым учреждениям нашим, так как могут выйти в обход Карса, к Александрополю или к Тифлису. Вполне сознавая важность этих районов и понимая, что до тех пор, пока будет существовать

(14) живая сила, в них находящаяся, Русской армии будет трудно предпринять что-либо серьезное против Эрзерума, турки сосредоточили в этих двух районах наибольшее количество войск уже в мирное время и тщательно заботятся об изучении и усилении этих районов. Так ферик 8ой дивизии представил весной нынешнего года доклад о необходимости постройки для стратегических целей двух военных пароходов на Ванском озере, вооруженных артиллерией. К этим же районам подходят в случае войны и войска бго корпуса, расположенные в Моссульском и Багдадском вилаятах, а так же, по всей вероятности, и подкрепления из 5го корпуса.

Всего три района расположены на высоком Армянском плоскогории, имеющем около 6000 футов высоты, войска же бго корпуса расположены в

Месопотамии, самый северный пункт которой – Джазире имеет всего лишь около 1100 футов высоты. Спуск с Армянского плоскогорья к Месопотамии (с 6000 футов к 1000) очень крутой, сильно размытый водами, представляет из себя лабиринт труднопроходимых

(15) ущелий, и войска бго корпуса могут выйти к театру военных действий лишь по одной довольно тяжелой и длинной дороге через Сеерт (*Синрт* - ВА) и Битлис, да и она может быть легко преграждена в случае восстания южных курдов. Полевая артиллерия, если и пройдет по этой дороге, то, как говорят, лишь с большим трудом.

По сие время пограничная линия между Персией и Турцией проходила по водоразделу вод, текущих на восток в Урмийское озеро и на Запад в Ванское и в Тигр, и являлась, таким образом, естественной географической границей. На восток от нее лежит Азербайджанское плоскогорье, имеющее в низшей части (озеро Урмия) 4360 ф. высоты, то есть оно на 1600 футов ниже Ванского озера и на 3200 футов выше Месопотамии. Скат с Армянского плоскогорья к Азербайджанскому не очень крут и дорог имеется много, причем некоторые из них проходимы для полевой артиллерии и ароб. Скат же с Азербайджанского плоскогорья в Месопотамию тоже, по собранным мною сведениям, не очень крут и устройство аробного сообщения возможно. Сама же спорная пограничная

(16) полоса хотя и гориста, но горы не высоки, пологи и легко проходимы по всем направлениям для полевой артиллерии и ароб. Таким образом. Полоса, которую ныне старается занять Турция, является лучшим естественным путем для выхода войск бго корпуса к театру военных действий в случае войны с Россией. Причем войска эти не будут более принуждены идти по трудному и опасному для нас направлению в обход Карса. С занятием этой полосы преграда между бым и 4ым корпусами уничтожается.

Англия, зорко следящая за каждым шагом России в этой местности и имеющая для этого специального агента в лице вице-консула, давно уже осознала важность этой полосы в стратегическом отношении, и ванские английские вице-консула пришли к убеждению, что только по этой полосе возможно серьезное движение русских в Месопотамию и проведение железной дороги из России для соединения ее с Багдадской.

(17) Турция, зорко следящая за каждым нашим шагом и наученная германскими инструкторами правильно оценивать выгоды и невыгоды стратегического положения, тоже, повидимому, вполне поняла значение этой полосы и силится занять ее.

На основании всего этого можно повторить распространившемуся в военных кругах мнению, что все, ныне происходящее на границе, возбуждено турецким Генеральным Штабом в противовес занятому нами в Персии положению. Понятными становятся тоже и дорогостоящая мобилизация и тяжелое для войск сосредоточение в Лахиджане против несуществующей персидской армии, и усиление пограничных войск, и посылки офицеров и генералов Генерального Штаба на границу,

и недоумение гражданских властей, и нынешнее столкновение у Урмии - все это не случайные явления, а последовательное проведение вполне обдуманной и вполне понятной и логичной политики, созданной Генеральным Штабом в противовес выгодам, приобретенным Россией в Персии.

Ныне полоса от Берадоста до Лалиджана уже занята, остается занять только еще полосу от Баязета до Берадоста, лежащую против Серая. Какой предлог найдет Турция

(18) для этого последнего наступления, предвидеть трудно.

Если Турция действительно удержит за собой спорную полосу, то выгоды, приобретенные ею, заставят нас искать способ противодействовать им, и одним из них окажется, по всей вероятности, необходимость усилить войска около Эривани.

Вице-консул Р. Термен

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

Caucaso-Caspica - феномен пограничья (Г. Асапрян)-----	5
--	---

ИСТОРИЯ

Муртазали Гаджиев - Сообщение Хоренаци о походе хазир и басил в 216 г. и этнокартасеверо-западного Прикаспия в позднесарматский период-----	7
Антон Салмин - Савиры в контексте истории иранских племен-----	25
Тимирлан Айтберов - О политике Сефевидского двора по отношению к Дагеиэтническим дагестанцам Восточного Закавказья-----	41
Ирина Начкебия - Сведения капитана Огюста Бонтам-Лефора об армии Аббас-Мирзы (1807 г.)-----	61
Зейнаб Магомедова - Сведения исторического характера в письмах наибов Дагестана (середина XIX в.)-----	75

ЭТНОГРАФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Нодар Мосаки - Армяне в английских и других иностранных учреждениях на территории Персии в начале 20-х годов XX в.-----	81
Левон Епископосян - Матрилинейная генетическая структура иранских популяций-----	91
Шахбан Хапизов - Этно-конфессиональный состав населения средневекового Дербента (до начала XIX в.)-----	101
Шахбан Хапизов, Магомед Шехмагомедов - Кладбище поселения Чолода как источник по истории и антропонимии горной Аварии-----	113
Марина Гасанова, Руслан Сефербеков - Лингвокультурологический анализ концепта свадьба втабаранском, агульском, рутульском и цахурском фольклоре -----	125
Магомед Алиев - Функции дагестанской независимой общины в организации и проведении сельскохозяйственных работ (XVII-XIX вв.)-----	131
Ерванд Маргарян - Мир ремесленников. Тифлиские амкары-----	147
Самвел Маркарян - Досуг и развлечения армянской общины Тифлиса в 19в.-----	165
Гаяне Маргарян - Тифлиские бани-----	187
Екатерина Шекера - Социокультурные аспекты адаптации студентов-дагестанцев в Санкт-Петербурге-----	197

МИФОЛОГИЯ

Армен Петросян - Культ луны и верховная триада богов Кавказской Албании в сравнительном контексте-----	205
--	-----

Руслан Сефербеков, Магомед Шехмагомедов - Из мифологии, обрядов и верований аварцев-елебцев: пантеон и пандемониум-----	217
Магомедхабиб Сефербеков - Культ гор и пещер в традиционных религиозных представлениях народов Дагестана-----	235

ЯЗЫК

Гарник Асапрян - “Крепость, укрепление” в иранской топонимии-----	241
Ваге Бояджян - К этимологии некоторых топонимов в иранском Белуджистане -----	249
Папимап Алибекова - Толковый персидско-арабско-тюркский словарь Дибир-Кади Ал Хунзахи Ад-Дагистани (XVIII в.)-----	251
Камил Мустафаев - О языковой политике в Дагестане в 20-е гг. XX в.-----	259
Мохаммад-Али Мадади - Буддийский след в топонимии Арасбарана-----	263

ПОЛИТИКА

Ара Марджанян - Ядерный потенциал Турции и регион-----	265
Фахраддин Абосзода - «Новый халифат у границ Азербайджана» или Азербайджан уже нем? -----	281
Анпюн Евспрапов, Насрин Абдолмохаммади - Подходы Ирана к сотрудничеству на Каспии-----	291
Айказ Геворгян - Этноним kadiş в армянской историографии-----	301

СТАРЫЕ СТРАНИЦЫ

Виктория Аракелова - Доклад Ричарда Термена о столкновениях на персидско-турецкой границе-----	303
---	-----