CAUCASO-CASPICA

VIII-IX



CAUCASO-CASPICA

Труды Института востоковедения
Российско-Армянского университета, Ереван

Выпуск VIII-IX

2023-2024

Под редакцией
ГАРНИКА АСАТРЯНА

Ереван
Российско-Армянский (Славянский) университет
2024

УДК 93/94:80:39:32
ББК 63.3+80+63.5+66

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

Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-Армянского (Славянского) университета / Под редакцией Гарника Асатряна.– Ер.: Изд-во РАУ, 2024. Выпуск VIII-IX (2023-2024). - 185 с.

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

УДК 93/94:80:39:32
ББК 63.3+80+63.5+66

Данный том выходит при поддержке Комитета по науке РА
в рамках проекта 21AG-6A079.

ISBN 978-9939-67-323-3
© Издательство РАУ, 2024

CAUCASO-CASPICA

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
RUSSIAN–ARMENIAN UNIVERSITY, YEREVAN

Volume VIII-IX
2023-2024

Edited by
GARNIK ASATRIAN

Yerevan
Russian-Armenian (Slavonic) University
2024

Редакционная коллегия

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

Ответственный за выпуск
Гагик Саргсян

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

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-5-16

СМУТНОЕ ВРЕМЯ В ГОСУДАРСТВЕ МАМЛЮКОВ БУРДЖИ (1495–1501): БОРЬБА ПОКОЛЕНИЙ В ДОМЕ СУЛТАНА В УСЛОВИЯХ НЕДИНАСТИЙНОГО ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИЯ

Евгений Зеленев
Институт востоковедения и африканистики, НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург
ORCID: 0000-0001-6602-1806
evzelenev@gmail.com

Милана Илюшина
Институт востоковедения и африканистики, НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург
ORCID: 0000-0001-5901-961X
aspirant_vf@mail.ru

Abstract
The non-dynastic system of succession in the Circassian Sultanate determined the special significance of Mamluk hauseholds' coalitions and the change of political generations. The long reign of Sultan al-Ashraf Qaitbay (r. 1468–1496) led to a crisis of transfer of power: the Mamluks of this sultan were unable to form a coalition and entered into a bloody internecine confrontation. The Time of Troubles (1496–1501) ended with the accession to the throne of al-Ashraf Qāniṣawh al-Ghawrī (r. 1501–1516), whose reign led the Mamluks to a war with the Ottomans: Egypt and Syria were annexed to the Ottoman Empire.

The focus of analysis for this paper is the crisis of the non-dynastic system of succession. The research will propose to reflect further on the concept of factional struggle as an integral element of Mamluk political culture, using the theory of political generations, which was actively developed at the end of the 20th century. The article is based on the Egyptian and Syrian historical chronicles and biographical dictionaries written at the end of the 15th – beginning of the 16th centuries.

Keywords: Mamluks, Mamluk Household, Generations, Time of *Fitnah,* Factional Struggle

Аннотация
Нединастийный характер престолонаследия в Государстве мамлюков Бурджи определил особую значимость формирования коалиций ведущих мамлюкских домов и смены политических поколений в ходе борьбы за власть. Длительное правление султана ал-Ашрафа Каитбая (1468–1496) привело к кризису сложившейся у бурджитов системы перехода власти: мамлюки этого султана не смогли сформировать коалиции и вступили в кровопролитное междоусобное противостояние. Смутное время (1496–1501) завершилось вступлением на престол ал-Ашрафа Кансуха ал-Гури (1501–1516), правление которого привело мамлюков

к войне с османами, решившей судьбу Египта и Сирии, их присоединение к Османской империи, когда для стран арабского мира началась новая эпоха – эпоха османского владычества.

Авторы рассматривают кризис нединастийной системы престолонаследия, опираясь на теорию смены политических поколений, которая активно разрабатывалась в конце XX в., а также концепцию фракционной борьбы как неотъемлемого элемента мамлюкской политической культуры. Для подготовки статьи использованы материалы арабских исторических хроник и биографических словарей, созданных в конце XV – начале XVI в. египетскими и сирийскими историографами ʻАли ал-Бусрави (ум. в 1500 г.), Ахмадом Ибн ал-Химси (ум. в 1527 г.), Ахмадом Ибн Ийасом, (ум. в 1524 г.), ʻАбд ал-Баситом б. Шахином ал-Малати (ум. в 1514 г.) и ʻАбд ар-Рахманом ас-Сахави (ум. в 1497 г.).

Ключевые слова: Государство мамлюков Бурджи, смена поколений, аремя *фитны*

Время *фитны* как этап смены базовых политических ценностей. Смутное время транзита верховной власти 1496–1501 гг. в Государстве мамлюков Бурджи ознаменовало переход от стабильного в политическом отношении периода правления ал-Ашрафа Каитбая к завершающему этапу в истории независимых мамлюкских султанов, когда ал-Ашрафу Кансуху ал-Гури – принципиально менее успешному правителю – пришлось восстанавливать утраченный мамлюками политический авторитет и могущество. Эта задача так и не была решена в полной мере, что стало следствием предшествующего транзитивного периода, открывшего для представителей мамлюкской элиты практически неограниченные возможности для стремительного продвижения к захвату трона. Активная фаза политической борьбы, которая обычно наступала после смерти султана, была связана с кризисом базовых ценностей, присущих корпорации воинов-рабов. Базовый набор этих ценностей включал лояльность определенному эмиру или султану, следование кодексу побратимской чести (*khushdāshiyyah*) (see Clifford 2013: 50–53), накопление репутационного капитала и достижение финансовой автономии, без которых социальный рост был недостижим. В транзитивные периоды эти сверхценности, сохраняя форму, обновлялись по содержанию. Те мамлюки, кто не успевал воспринять новые ценности (прежде всего лояльность новому лидеру), нередко погибали в бескомпромиссной фракционной борьбе, на которую накладывалась борьба поколений.

Обычно кризисные ситуации сопровождались высокой плотностью событий в единицу времени, исторической астадиальностью на фоне политической нестабильности. Авторы исторических хроник мамлюкской эпохи фиксировали по крайней мере два скоростных режима исторического времени. Во время продолжительных периодов политической стабильности время рассматривалось как вечность, и именовалось «чистым», а в относительно краткие периоды транзитивности «качество времени» менялось в пользу его «моментальности», то есть становилось «мутным» или «смутным».

В текстах источников используется определенное словосочетание – «*ṣafā al-waqt lahu*» – «время для него стало чистым» – для обозначения нового этапа политической карьеры того или иного эмира: перехода от напряженной борьбы с политическими соперниками к «спокойному» периоду, когда основные конку-

ренты устранены или больше не представляют опасности. Ибн Тагри Бирди (ум. в 1470 г.) употребляет выражение «время для него стало чистым» в отношении для аз-Захира Баркука (1382–1389, 1390–1399), когда в 1381 г. ушли из жизни его основные конкуренты из «дома» свергнутого им наследника султана ал-Мансура Калауна (1279–1290).[1] Примерно такой же смысл Ибн Тагри Бирди вкладывает в понятие «время стало чистым», когда он пишет об аз-Захире Баркуке, который окончательно укрепил свою власть в 1394 г. Словосочетание «*ṣafā al-waqt*» встречается также в работах ал-Макризи (ум. в 1442 г.) и других историков мамлюкской эпохи.[2]

Борьба фракций и смена политических поколений в корпорации черкесских мамлюков. С понятиями исторического времени и ценностей тесно связан процесс смены поколений. В периоды стабильности, когда для правителя время становилось «чистым», ход исторического времени как бы замедлялся, смена поколений искусственно тормозилась, тогда как нестабильность транзитивности делала смену поколений необходимой, психологически ожидаемой и неизбежной одновременно. При этом историческое время, согласно источникам, становилось нечистым («смутным», «временем *фитны* (*fitnah*)»). (See Zelenev/Iliushina 2016).

Концепция статьи утверждает, что в период 1496–1501 гг. возник сбой механизма смены поколений, несколько попыток молодого поколения обойти среднее поколение в борьбе за власть запустили механизм отрицательной селекции, когда к власти был допущен откровенно слабый правитель, но удовлетворявший всех оставшихся после кровавой схватки претендентов на престол. Фактор отрицательной селекции при выборе султана способствовал погружению Султаната черкесских мамлюков в застой с последующим коллапсом системы управления.

Исследователи черкесского периода отмечают трансформацию мамлюкских политических институтов («мамлюкизацию»), которая привела к практически полному отказу от династийного принципа престолонаследия (Haarmann 2001; Van Steenbergen/Wing/D'hulster 2016). Следствием «мамлюкизации» стало обострение соперничества между отдельными мамлюкскими домами, которые во время политических кризисов формировали фракции и коалиции – политические объединения нескольких мамлюкских домов. Баланс влиятельных фракций создавал условия для сравнительно спокойного перехода власти к следующему султану. Как правило, после стихийного периода образования фракций наступал момент, когда фракции объединялись в коалицию, которую обычно возглавлял атабек

[1] В таком же смысле Ибн Тагри Бирди употребляет выражение «время для него стало чистым», когда он пишет о султане ал-Му'аййаде Шайхе (1412–1421): который после смерти своего соперника эмира Бактамура Джулака 15 сентября 1412 г. смог окончательно изменить соотношение сил в свою пользу (Ibn Taghrī Birdī 1992 (vol. 11): 179, 240, (vol. 13): 154).

[2] Описывая правление султана ан-Насира Фараджа (1399–1405, 1405–1412), ал-Макризи так характеризует этот сложный период в истории Султаната черкесских мамлюков: «*mā ṣafā al-waqt fī ayāmihi min kathrah al-fitan wa tawāturi al-ghalawāt wa al-miḥan*» – «не было чистым время в его дни от множества смут, постоянного повышения цен и бедствий» (al-Maqrīzī 1998 (vol. 3): 31).

(*atābak*) – старший из командиров мамлюкской армии.[3] Именно эта коалиция - фракций оказывала решающее влияние на выбор достойного кандидата на трон. Весьма часто временем для выбора нового султана становился период номинального правления султанов-наследников (Levanoni, 1994: 385). Такая модель перехода власти после смерти ал-Ашрафа Каитбая не сработала.

Гибель ан-Насира Мухаммада,[4] сына ал-Ашрафа Каитбая, в 1498 г. Спровоцировала мамлюкских эмиров на новый виток конкурентной борьбы, которая завершилась приходом к власти ал-Ашрафа Кансуха ал-Гури.[5] В последовавшие после смерти молодого султана годы (1498–1501) три эмира сумели добиться признания своих прав на Султанат, но все они, как и ан-Насир Мухаммад, были свергнуты или погибли в схватке с соперниками. В эти три года историческое время из «чистого» окончательно превратилось в «смутное» и начался бесконтрольный, а потому непредсказуемый транзит верховной власти от старшего поколения к более младшему.

Первый этап борьбы за власть: утрата политического влияния эмирами старшего поколения. В августе 1468 г., через шесть месяцев после своего вступления на престол, ал-Ашраф Каитбай назначил атабеком Азбека мин Тутуха. Следующие двадцать семь лет Азбек оставался правой рукой и верным соратником султана. Под командованием Азбека были одержаны победы в первой мамлюко-османской войне (1485–1491). Он неоднократно улаживал конфликты между эмирами, сглаживал противоречия между своевольными султанскими мамлюками (*julbān*) и султаном. За годы службы Азбек скопил огромное состояние, имел возможность покупать и воспитывать собственных мамлюков. После смерти султана Азбек имел все шансы стать сначала регентом при юном наследнике, а затем – султаном. Одно обстоятельство мешало этому – возраст: в последний год правления ал-Ашрафа Каитбая им обоим было уже за восемьдесят, они оба принадлежали к старшему поколению, которое по исторической логике должно было передать власть младшим поколениям.

Самым энергичным представителем следующего поколения мамлюков, заявившим о своих намерениях захватить власть еще при жизни ал-Ашрафа Каитбая, стал пятидесятилетний зять Азбека, Кансух Хамсуми'а, главный эмир султанских конюшен *(amīr ākhūr)* (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 235, 237; al-Sakhāwī 1995 (vol. 3): 1007–1008). В 1495 г. он сделал опрометчивую попытку поднять мятеж, но большая часть рядовых мамлюков и эмиров решила поддержать правящего султана; кодекс ценностей, основанный на лояльности действующему

[3]Разрабатывая тему фракционной борьбы на материале истории черкесского периода, Х. Зиверт выделил также особое значение института регентства для перехода власти к следующему султану (Sievert 2003).

[4] Ан-Насир Мухаммад правил с 1496 по 1497 г. и затем, после перерыва в несколько дней, когда он вынужденно оставил трон, с 1497 по 1498 г.

[5] Биографию ан-Насира Мухаммада исследовал А. Фюсс. В своей работе он анализировал действия, которые предпринял молодой наследник престола, чтобы сохранить власть и преодолеть сложившийся стереотип, который обычно выражался словами «*al-mulk 'aqīm*» («власть бездетна») (Fuess 2020).

правителю, на этот раз устоял. Кансух Хамсуми'а и несколько его сторонников бежали из Каира, но уже через несколько дней их схватили, а затем по приказу ал-Ашрафа Каитбая выслали в Сирию. Азбек, приходившийся мятежнику тестем, оказался в сложном положении. Хотя он явился в цитадель по первому приказу ал-Ашрафа Каитбая и твердо заявил, что не знал о готовящемся мятеже, доверие султана к нему было подорвано. В итоге ал-Ашраф Каитбай расстался со своим верным и бессменным атабеком, поколебав тем самым лояльность к себе по крайней мере части мамлюков: Азбек пользовался высоким авторитетом в мамлюкской среде. Азбека вместе с семьей отправили в изгнание в Мекку (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 300–307; Ibn al-Ḥimṣī 2000: 279–280). Пост атабека занял другой близкий к правящему султану эмир, восьмидесятилетний Тимраз аш-Шамси (ум. в 1497 г.). Так неудачей завершилась первая попытка транзита власти к следующему поколению мамлюков.

Тем временем бежавший из Каира Кансух Хамсуми'а не отказался от своих планов захватить власть. Напомним, что он был представителем среднего поколения, которому исторически надлежало прийти к власти и обеспечить политическую преемственность в Султанате мамлюков. Воспользовавшись тем, что султан ал-Ашраф Каитбай находился при смерти, Кансух Хамсуми'а вернулся в Каир и организовал устранение атабека Тимраза аш-Шамси. Это произошло за несколько дней до кончины ал-Ашрафа Каитбая, в августе 1496 г. После смерти ал-Ашрафа Каитбая на престол вступил его сын, ан-Насир Мухаммад. В первый день своего правления молодой султан назначил Кансуха Хамсуми'а на пост атабека, открыв путь к власти представителям среднего поколения мамлюкской знати (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 325).

Кансух Хамсуми'а не смог объединить вокруг себя влиятельную коалицию мамлюкских домов. За почти тридцать лет правления ал-Ашрафа Каитбая некогда влиятельные дома ослабли, ушли с политической сцены или прекратили свое существование. Фактически конкуренция развернулась внутри одной фракции – мамлюкского дома самого султана ал-Ашрафа Каитбая. Самые влиятельные эмиры этого дома были соперниками Кансуха Хамсуми'а в борьбе за трон, причем его, пятидесятилетнего, пыталось оттеснить от власти следующее поколение молодых эмиров – тридцати и сорокалетних.

Понимая шаткость своего положения, Кансух Хамсуми'а в феврале 1497 г. уже во второй раз нарушил кодекс лояльности и предпринял попытку сместить на этот раз султана ан-Насира Мухаммада, но смог продержаться на троне меньше недели. Он был свергнут силами султанских мамлюков и во второй раз, уже окончательно, бежал из Каира, а через месяц был убит. Командиры султанских мамлюков вернули ан-Насира Мухаммада на трон и сохранили свое привилегированное положение (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 345–348).

В том же 1497 г. в Каир вернулся восьмидесятилетний Азбек. Он вновь занял пост атабека. Передача власти молодому поколению вновь не состоялась. Было очевидно, что борьба мамлюкских эмиров за смену поколений будет продолжена, и примерно через год, в 1498 г. вспыхнул новый мятеж, который на этот раз привел к гибели молодого султана ан-Насира Мухаммада. В 1498 г., согласно традиции, собрался совет эмиров, на котором Азбеку было предложено возглавить Султанат. Он категорически отказался принять это предложение. Истинные причины отказа Азбека от трона неизвестны. Можно предполагать, что

сыграл роль преклонный возраст и опасение конфликта с корпусом султанских мамлюков. В любом случае это был переломный момент в истории мамлюков. Азбек был последним реальным политическим лидером, занимавшим пост атабека, выше которого в военной иерархии был только султан. После ухода, а впоследствии и смерти Азбека в 1499 г. пост атабека перестал играть главенствующую роль, а фактическое первенство в политической жизни перешло к лицу, которое занимало пост главного давадара (*dawādār al-kabīr*) – высшей должности в гражданской администрации.

Одним из факторов, повлиявших на кризис системы престолонаследия, стал слишком долгий срок пребывания ал-Ашрафа Каитбая у власти. Рядом с султаном находились его соратники и ровесники – атабек Азбек и сменивший его в 1495 г. Тимраз аш-Шамси. Несмотря на авторитет и огромное влияние, которым они пользовались в государстве, эти восьмидесятилетние старцы-атабеки, символизировавшие воинскую доблесть, уступили место следующему поколению эмиров, которые связывали свое будущее с гражданской службой. Создавались предпосылки для перестройки мамлюкской военно-политической иерархии и выдвижения на политическую сцену эмиров, занимавших должности главного давадара, вазира (*wazīr*), главного устадара (*ustādār,* управляющий резиденцией султана). Изначально военная и потому и непобедимая мамлюкская клановокорпоративная система, если так можно выразиться, «огражданствивалась».

Ведущую роль в государстве стали играть мамлюкские эмиры, в руках которых находилось управление финансами и казной султана. Гражданские управленцы постепенно стали важнее военных командиров. Для многих мамлюков стало очевидно, что именно гражданские управленцы кормят армию, а не наоборот, как было раньше: армия уже не приносила богатства в казну. Это в полной мере показала первая османо-мамлюкская война, которая принесла только расходы.

Важным результатом первого этапа борьбы за власть стал раскол правящего султанского дома на враждующие фракции при полном отсутствии оппозиции со стороны других мамлюкских домов. В итоге Султанат погрузился в политический хаос еще почти на четыре года. Как писали мамлюкские хронисты, «чистые времена» прошли, и дни стали наполнены смутами (*fitan*), несчастьями и разрушениями (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 366).

Соперничество эмиров молодого и среднего поколения мамлюков. Второй этап борьбы за власть развернулся между эмиром Акбирди, ставшим после гибели Кансуха Хамсуми'а во главе среднего поколения эмиров, и лидером молодого поколения Кансухом (ум. в 1517 г.). Акбирди еще не исполнилось пятидесяти лет, он вполне мог осуществить транзит власти от старшего поколения к среднему и даже молодому – возраст, социальное и семейное положение ему это позволяли. Акбирди был женат на сестре Фатимы, супруги ал-Ашрафа Каитбая, и приходился двоюродным братом самому Каитбаю (Ibn al-Ḥimṣī 2000: 278–279; al-Malaṭī 2002: 314–315). Он занимал несколько ключевых должностей в администрации султана: главного давадара, главного устадара вазира, эмира совета (*amīr al-majlis*) и главного управляющего провинциями (*kāshif al-kushshāf*) (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 349). Фактически в его руках было сосредоточено управление всеми доходами и расходами казны. Еще в 1497 г. Акбирди совершил первую попытку госу-

дарственного переворота, но потерпел неудачу и вынужден был бежать из Каира (al-Buṣrawī 1988: 213, 215; Fuess 2020: 206). Примечателен факт, что, возглавив вооруженный мятеж и даже предприняв осаду султанской резиденции, которая тогда еще принадлежала ан-Насиру Мухаммаду, он убеждал всех, что выступает не против молодого султана, а против его советников, прежде всего, против его дяди по материнской линии, эмира Кансуха. Незадолго до гибели, осенью 1498 г. султан ан-Насир Мухаммад (ему уже исполнилось шестнадцать лет): вопреки желанию матери и дяди, неожиданно женился на племяннице Акбирди. Вероятнее всего, этот брак был частью плана Акбирди, пытавшегося получить влияние на султана и поссорить его с матерью и Кансухом (Petry 1994: 18). Этот тактический успех не принес Акбирди победы в схватке за трон. В 1498 г., когда ан-Насир Мухаммад был убит, Акбирди находился за пределами Египта, пытаясь собрать силы для повторного мятежа. Он так и не смог решить эту задачу и скоропостижно скончался в Триполи в следующем, 1499 г. (al-Sakhāwī 1992 (vol. 2): 315).

Тем временем, власть в Султанате перешла к советнику и по совместительству дяде погибшего султана Кансуху, которому к моменту восшествия на престол не исполнилось и тридцати лет (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 390). Приход к власти аз-Захира Кансуха был обеспечен бездействием последнего представителя старшего поколения Азбека и неудачной попыткой лидера среднего поколения Акбирди захватить трон. В определенной степени вступление на престол столь молодого султана в столь непростое время можно характеризовать как историческую случайность или исторически астадиальное явление: фактически целое поколение мамлюков в возрасте от 40 до 60 лет оказалось оттеснено от власти.

Аз-Захир Кансух заслуживает особого внимания как человек, воспользовавшийся окном бифуркации и сделавший одну из самых головокружительных карьер в истории Султаната черкесских мамлюков. Судите сами. В качестве раба его доставили в Египет в 1492 или 1493 г.[6], а через шесть лет он уже занял трон султана одной из самых крупных держав мусульманского мира. Он обучался в казармах ал-Ашрафа Каитбая; благодаря протекции своей сестры, приходившейся матерью сначала наследнику, а затем молодому султану ан-Насиру Мухаммаду, он быстро продвигался по службе, и к 1497 г. занял сразу три должности, позволявшие контролировать финансы султана и его мамлюков – *давадара, устадара и вазира* (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 339, 366, 371, 394–396, 428). Он стал самым молодым из всех черкесских бурджитских правителей, которые получили трон не по праву наследования, а по решению эмиров.

Успеху молодого карьериста помогло отсутствие сплоченной оппозиции. Борьбу за трон вели только мамлюки дома султана, тогда как остальные мамлюкские дома, ослабленные «длинным временем» политического бездействия, оказались не готовы к фракционной борьбе. Налицо был типичный для смутных времен раскол в составе правящей элиты – вражда внутри клана верховного правителя.

Завершающий этап междоусобной борьбы в корпорации черкесских мамлюков (1500–1501). В период примерно полуторагодичного правления аз-

[6] В 898 г. по хиджре.

Захира Кансуха внутри правящего дома продолжалась междоусобная война. Основными конкурентами султана выступали представители среднего поколения: сорокалетние атабек Джанбулат и главный давадар Туманбай, которые категорически не желали пропускать к власти молодое поколение.

После вступления на престол аз-Захира Кансуха, Туманбай получил назначение на ключевые должности главного давадара, вазира и главного устадара. Туманбай очень скоро понял, что его положение фактически делает его соправителем султана и в июне 1500 г. поднял мятеж, в результате которого эмиры приняли решение о смещении аз-Захира Кансуха.[7]

Трезво оценивая свои шансы Туманбай счел целесообразным поддержать более сильного претендента на султанский престол – атабека Джанбулата. Дело в том, что за несколько месяцев до вступления на трон Джанбулат заключил брак с матерью султана ан-Насира Мухаммада, Асилбай (ум. в 1509 г.) (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 418–419, 423–424, 426–427). Брак с Асилбай делал Джанбулата главным претендентом на престол.[8]

Поразительно, но факт. Ал-Ашраф Джанбулат сделал тот же политический ход, который делали, по крайней мере, два его предшественника: стремясь избежать конфронтации со своим главным политическим соперником, он назначил Туманбая на три ключевых должности: главного давадара, вазира и главного устадара, сделав его самым влиятельным эмиром в своем окружении. Возникший в результате этого назначения политический тандем мог существовать только при неукоснительном соблюдении обоими участниками кодекса лояльности друг другу. Но именно этой практике в политической культуре мамлюков не было места, т.к. многими поколениями мамлюков воспитывался кодекс лояльности исключительно одному верховному правителю. Наличие двух эмиров у власти немедленно вело к расколу мамлюкской элиты. Ал-Ашраф Джанбулат был свергнут Туманбаем. Укрепляя свое политическое положение, сорокалетний ал-‘Адил Туманбай заключил брак с Фатимой шестидесятилетней вдовой султана ал-Ашрафа Каитбая, которая несмотря на свой возраст обладала политическим влиянием и определенным материальным достатком.[9] Брак султана ал-‘Адиля Туманбая с Фатимой, казалось бы, давал им обоим шанс укрепить свои политические позиции. Однако политическая стабильность Султаната черкесских мамлюков Султаната Бурджитов была настолько нарушена, что требовались

[7] Аз-Захир Кансух являет собой редкий пример в истории Султаната черкесских мамлюков Султаната мамлюков Бурджи: смещенный со своего поста решением эмиров он подчинился их воле и благополучно и безбедно дожил до османского завоевания, в ходе которого в 1517 г. был убит (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 5): 228).

[8] Высока вероятность, что и сама Асилбай стремилась после смерти сына вернуть себе высокое положение при дворе. Брак с Джанбулатом открывал перед Асилбай возможность войти в каирскую цитадель не наложницей, как при ал-Ашрафе Каитбае, не матерью, как при ан-Насире Мухаммаде, не сестрой, как при аз-Захире Кансухе, а полноправной супругой султана.

[9] Подробнее о недвижимости и финансовом положении Фатимы см. [Petry, 2004; Rapoport 2007: 13, 21]. После гибели ал-‘Адиля Туманбая Фатима прожила еще несколько лет. Она скончалась во время эпидемии чумы в 1504 г. На пышных похоронах присутствовала военная аристократия и высшее духовенство Каира (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 4): 64).

экстраординарные меры для ее восстановления. Под словом экстраординарные мы имеем в виду беспрецедентную жестокость, беспощадность и нарушение всех, даже весьма заниженных в мамлюкской среде норм в отношении политических противников. По приказу ал-‘Адиля Туманбая его предшественник, сверстник и фактически соправитель султан ал-Ашраф Джанбулат был закован в кандалы, отправлен в тюрьму, а затем убит без суда и следствия. Жестокость ал-‘Адиля Туманбая вызвала негодование среди мамлюков. Через три месяца после прихода к власти сам ад-‘Адил в апреле 1501 г. был свергнут мамлюками ал-Ашрафа Джанбулата и бежал из цитадели. Через сорок два дня его обнаружили в Каире в самом жалком состоянии. Ибн Ийас сообщает, что волосы его так отросли, что стали похожи на свалявшуюся овечью шерсть. Когда мамлюки окружили дом, где скрывался ал-‘Адил Туманбай, он сделал попытку спастись, спустившись со стены, но упал и сломал ногу. Мамлюки ал-Ашрафа Джанбулата быстро настигли его и убили. Отрубленную голову ал-‘Адиля Туманбая водрузили на медное блюдо и отнесли в цитадель (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 450–464, (vol. 4): 11).

Примечательно, что кандидатура нового султана не вызвала ни бурного одобрения, ни открытой борьбы: трон занял шестидесятилетний Кансух ал-Гури, одним из первых распоряжений которого стал указ о достойных похоронах его предшественника. Голова ал-‘Адиля Туманбая была соединена с телом, труп омыли, завернули в саван и предали земле в месте, которое он сам предназначил для своего погребения еще при жизни. Похоронную процессию сопровождала вооруженная охрана, поскольку ал-Ашраф Кансух ал-Гури опасался, и не без оснований, что мамлюки Джанбулата попытаются сжечь тело прямо на носилках до похорон (Ibn Iyās 1931–1975 (vol. 3): 450–464, (vol. 4): 11).

Это был последний эпизод бурной политической борьбы, который в нашей статье определен как транзитивный в условиях нединастийного престолонаследия. Обратим внимание, что похороны последнего султана были по существу компромиссом: враждебные фракции правящего султанского дома, утомленные пятилетней кровопролитной борьбой за власть, восприняли это как символ примирения, а фигура Кансуха ал-Гури едва ли не самого слабого претендента на престол из всех, кто боролся за него после смерти султана ал-Ашрафа Каитбая, стала залогом того, что ни одна из политических фракций не возвысится над другой. Основным итогом борьбы за власть был переход управления Султанатом в руки следующего по порядку поколения мамлюкских эмиров.

Выводы. Важной причиной политического кризиса смуты 1496–1501 гг. стал конфликт поколений и отсутствие баланса сил между крупными коалициями мамлюкских домов. Сложившаяся ситуация была вызвана продолжительным пребыванием у власти одного султана, отсутствием ротации среди его ближайшего окружения и естественным старением лиц, в него входивших. Ближайший круг султана ал-Ашрафа Каитбая составляли преимущественно его сверстники, за тридцать лет правления своего лидера привыкшие к стабильности внутри мамлюкской корпорации и жаждавшие покоя и сохранения статус-кво. Эмиры-старцы не были готовы к исторически неизбежной смене поколений. Вместо создания плана транзита власти, они всячески избегали даже думать об этом, поскольку подобные мысли, а тем более действия в этом направлении были наказуемы все предшествующие почти 30 лет. Когда же в этом возникла

историческая необходимость, оказалось, что даже перед угрозой гибели эмиры бездействовали.

Если согласиться, что в рассматриваемое время поколения сменялись естественным путем примерно каждые 20–25 лет, то вступление в борьбу за власть представителей следующего поколения мамлюкских эмиров, примерно 50–60-тилетнего возраста (такими были энергичный и деятельный Кансух Хамсуми'а и Акбирди мин ʻАлибай, соответствовало интересам мамлюкской корпорации. Это было поколение опытных и ответственных представителей мамлюкской элиты, равноудаленных от старшего и от младшего поколения мамлюков, то есть способных обеспечить политическую преемственность. Старшее поколение, которому надлежало выбрать и поддержать самого достойного кандидата из следующего за ними поколения, заключить с ним соглашение о транзите власти и гарантиях их собственных интересов, этого не сделало.

Неожиданно открылось окно бифуркации. Лишенное поддержки старшего поколения, среднее поколение мамлюков не смогло удержать власть, нейтрализовав себя внутрипоколенческой конкуренцией. Шанс занять престол появился у молодых мамлюков: в соответствии с закономерностями «быстрого времени» в период сингулярности, кровопролитная конкуренция эмиров молодого и среднего возраста привела к устранению или даже гибели основных претендентов на власть. Традиционная конкуренция между коалициями мамлюкских домов, которая обычно приводила к балансу сил, в этом случае отсутствовала. Мамлюкский дом султана, не имея стимула сплотиться ввиду отсутствия внешних конкурентов, оказался расколот «внутрисемейной» междоусобицей. Ослабленный и обескровленный, правящий клан мамлюков смог выдвинуть из своей среды не самого сильного и авторитетного, а самого «безвредного» – ал-Ашрафа Кансуха аль-Гури. Свою роль сыграл принцип отрицательной селекции. В момент прихода к власти ему было около 60 лет. Он был старшим представителем поколения, к которому принадлежали Кансух Хамсуми'а и Акбирди мин ʻАлибай, претендовавшие на престол ранее. Однако, по личным качествам он существенно меньше подходил на роль султана, которую ему надлежало исполнять следующие шестнадцать лет.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ayalon D. (1975), "Names, Titles, and 'Nisbas' of the Mamluks", *Israel Oriental Studies*, vol. 5: 189–232.

al-Buṣrawī ʿAlī b. Yūsuf (1988), *Tārīkh al-Buṣrawī* [The History of al-Buṣrawī], Damascus.

Clifford W. W. (2013), *State formation and the structure of politics in Mamluk Syro-Egypt, 648–741 A.H./1250–1340 C.E*. Goettingen.

Conermann S. (2003), "Es boomt! Die Mamlūkenforschung (1992–2002)", *Die Mamlūken: Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999)*, ed. by S. Conermann, A. Pistor-Hatam, Hamburg: 1–69.

D'hulster K./Van Steenbergen J. (2013), "The "family-in-law Impulse" in Mamluk marriage policy", *Annales Islamologiques*, vol. 47: 61–82.

Fuess A. (2020), "The Syro-Egyptian Sultanate in Transformation, 1496–1498: Sultan al-Nasir Muhammad b. Qaytbay and the Reformation of Mamlūk Institutions and Symbols of State Power", *Trajectories of State Formation across Fifteenth-Century Islamic West Asia*, ed. by J. Van Steenbergen, Leiden, Boston: 201–223.

Haarmann U. (2001), "The Mamluk System of Rule in the Eyes of Western Travelers", *Mamlūk Studies Review*, vol. 5: 1–24.

Ibn al- Ḥimṣī Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar al-Anṣarī (2000), *Ḥawādith al-Zamān wa-Wafayāt al-Shuyūkh wa-al-Aqrān* [Events of the Age with Necrologies of Elders and Peers], Beirut.

Ibn Iyās Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥanafī (1931–1975), *Badā'i' al-Zuhūr fī Waqā'i' al-Duhūr* [Marvels Blossoming among Incidents of the Epochs], 6 vols., Leipzig.

Ibn Taghrī Birdī Jamāl al-Dīn 'Abū al-Muḥāsin (1992), *Al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira* [The Brilliant Stars, being the Chronicles of the Rulers of Egypt and Cairo], 16 vols., Beirut.

Levanoni A. (1994), "The Mamluk Conception of the Sultanate", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26: 373–392.

Levanoni A. (2004), "The Sultan's Laqab – a Sign of a New Order in Mamluk Factionalism?", *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. by A. Levanoni, M. Winter, Leiden: 79–115.

al-Malaṭī ʿAbd al-Bāsiṭ ibn Khalīl ibn Shāhīn (2002), *Nayl al-Amal fī Dhayl al-Duwal* [The achievement of hope about the completion of "The States"], 9 vols., Beirut and Ṣaydā.

al-Maqrīzī Aḥmad ibn ʿAlī (1998), *Al-Mawāʿiẓ wa-al-Iʿtibār bi-Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-Āthār* [Admonitions and Reflections on the Quarters and Monuments], 3 vols., Cairo.

al-Sakhāwī Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān (1992), *Al-Ḍawʾ al-Lāmiʿ l-Ahl al-Qarn al-Tāsiʿ* [The Light Shining upon the People of the Ninth Century], 12 vols., Beirut.

al-Sakhāwī Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān (1995), *Wajīz al-kalām fī al-dhayl 'alá duwal al-Islām* [A Brief Speech of Book on Islamic kingdoms], 4 vols., Beirut.

Petry C. F. (1994), *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power,* Albany.

Petry C. F. (2004), "The Estate of al-Khuwand Fāṭima al-Khaṣṣbakiyya: Royal Spouse, Autonomous Investor", *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. by A. Levanoni, M. Winter, Leiden: 277–294.

Rapoport Y. (2007), "Women and gender in Mamluk society: An overview", *Mamlūk Studies Review*, vol. 11 (2): 1–47.

Sievert H. (2003), *Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Ḥāmid al-Qudsī und Ibn Taġrībīrdī*, Berlin.

Strauss W./Howe N. (1997), *The Fourth Turning: An American Prophecy,* New York.

Van Steenbergen J./Wing P./D'hulster K. (2016), "The Mamlukization of the Mamluk Sultanate? State Formation and the History of Fifteenth Century Egypt and

Syria: Part II – Comparative Solutions and a New Research Agenda", *History Compass*, vol. 14 (11): 560–569.

Zelenev E.I./Iliushina M. (2016), "The "Fitna" Concept within the Context of the Sultan Barquq (1382–1399) and the Karamanids Relations", *Iran and Caucasus*, vol. 20 (2): 179–190.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-17-22

КНЯЗЬ МЛЕХ – ОТ ТАМПЛИЕРА ДО ВАССАЛА НУР АД-ДИНА

Ваге Аветисян
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0009–0007–1702–7057
Slavius1@rambler.ru

Abstract
Mlekh Rubenid, the Prince of Cilician Armenia, is a controversial figure in Armenian history. He was the first Armenian prince to cooperate closely with neighboring Muslim states. Despite the fact that the Christian rulers of Byzantium and the Latin states of the Middle East had long resorted to such methods in the fight against their opponents, that was temporary, and none of them directly became vassals of any Muslim ruler. As for Mlekh, he went into the service of Nur ad-Din and, with the help of the Muslim troops, tried to resolve the dynastic dispute in Cilicia. He also used the Muslim troops against Latin princes and knights, what particularly warried the latter, since, according to some information, Mlekh had been a member of the Templar Order in his youth. In this article we will try to understand the reliability of this fact.

Keywords: Cilician Armenia, The Templar Order, Mlech, Nur ad-Din, William of Tyre

Аннотация
Князь Киликийской Армении Млех Рубенид является одной из самых противоречивых фигур как в истории самой Киликии, так и в истории армянского народа в целом. Он первым из армянских князей начал тесное сотрудничество с соседними мусульманскими государственными образованиями. Христианские правители Византии, Латинские государства Ближнего Востока давно прибегали к таким методам действий, в борьбе со своими противниками. Однако это носило временный характер, и никто из них напрямую не становился вассалом какого-либо мусульманского правителя. Князь Млех же перешёл на службу к Нур ад-Дину и с помощью мусульманских войск пытался решить династический спор в Киликии. С той же решительностью он использовал их против латинских князей и рыцарей, что особенно волновало последних, поскольку, по некоторым сведениям, Млех в молодости был членом Ордена тамплиеров. В данной статье мы попытаемся разобраться в достоверности этого факта.

Ключевые слова: Киликийская Армения, Ордена тамплиеров, князь Млех, Нур ад-Дин, Гийом Тирский

О князе Киликийской Армении Млехе за последние 120-140 лет было написано немало как в отечественной, так и в зарубежной историографии (Alishan 1901: 345; Alishan 1885: 51-53; Mutafyan 2001: 383; Ter-Petrosyan 2007: 128-148; Степаненко 1990: 119; Chalandon 1912: 531-532; Grousset 1935: 566-569, 580-583; Cahen 1940: 414). Несмотря на это, многие аспекты деятельности князя до сих пор окутаны мифами и крайне поляризованными оценками, главной причиной которых является редкое для своего времени решение Млеха встать под флаг врага ближневосточных христианских стран – тюркского атабека Мосула и Халеба Нур ад-Дина.

Религиозный фактор в основном и обусловил характер сведений о Млехе в различных христианских источниках где авторы без особых исключений представляют князя в негативном контексте. Желание хронистов обойти период правления "предателя" привело к тому, что о Млехе сохранилось очень мало информации, особенно касающийся периода до его прихода к власти (1069/70 г.). Уникальные сведения в этом отношении содержит латинская хроника Гийома Тирского, у которого можно найти сведение о принадлежности в некое время князя к Ордену тамплиеров. Так, описав процесс узурпации власти Млехом в Киликии, Тирский добавляет: "... сразу после этого он отобрал все территории у Ордена тамплиеров в Киликии, хотя он когда-то был их братом" (Willermi Tyrensis Archiepiscopi 1844: lib. XX, cap. XXVI: 991). В позднейших трудах (Giacomo Bosio 1594: 70-71; Histoire des chevaliers de l'ordre de Siean de Hierusalem 1643: 11-12) и современных исследованиях данная информация лишь повторяется. Безусловно, изложение Гийома Тирского от других источников эпохи крестоносцев отличает достоверность, критичность и объективность, но стоит ли понимать буквально сообщение о причастности Млеха к Ордену?

Млех – сын князя Киликии Левона I Рубенида (1130-1137 гг.) и, по всей видимости, был младше своих братьев Тороса и Степана (Mkhit'ar Ayrivanets'i 1860: 16; Vahram Rrabuni 1859: 197; Alishan 1885: 51-52; Ter-Petrosyan 2007: 118-122; Collenberg 1963: 49-50, Dédéyan 2003: 526-527). Во время византийского похода в 1136-38 гг., император Иоанн II Комнин (1118-1143 гг.) увёз Левона вместе семьёй в Константинополь (Смбат Спарапет 1974: 89; Іоанн Киннам 1859: 133; Vardanay Vardapet 1862: 128; Patmutiwn Azgin Rrovbinats'n 1956: 100; Ananun Yedesats'i 1982: 80; Grégoire le Prètre 1869: 152; Ter-Petrosyan 2007: 111-113; Bozoyan 1989: 99-100; Степаненко 1995: 127, Chalandon 1912: 110-112). Уцелели только Млех и Степан (Samuel Anets'i yev sharunakoghner 2014: 210-211), которые уехали к дяде в Эдесу (Patmutiwn Azgin Rrovbinats'n 1956: 100; Vahram Rrabuni 1859: 198)[1]. По предположению А. Бозояна упоминающиеся у Смбата Спарапета сыновья Левона отправленные в качестве заложников в Антиохию после конфликта 1135-1136 гг., (Смбат Спарапет 1974: 89), могли быть именно Степан и Млех (Bozoyan 1989: 165). Неслучайно, что Торос из византийского плена в Киликию вернулся через Антиохию и сразу нашёл брата Степана (Samuel Anets'i yev sharunakoghner 2014: 211; Vahram Rrabuni 1859: 202).

[1] По Смбату Спарапету, Степана тоже отправили в Константинополь (см. Смбат Спарапет 1974: 96), однако это не подтверждается другими источниками.

Торос восстановил княжество Рубенидов в Киликии в 1140-е гг. и возглавил его. Млех, вероятно, тогда командовал войсками страны, поскольку Степана в 1154 году Григор Иерей называет “братом спарапета (предводителем войск)” (Grégoire le Prètre 1869: 171-172). О других братьях Степана, кроме Тороса и Млеха, к этому времени нам неизвестно.

Из вышесказанного следует, что с 1135/6 Степан и Млех находились в Эдесе и Антиохии (а после падения Эдесы в 1144 г., более вероятно, только в Антиохии), где, на наш взгляд, у них и могли сложиться тесные связи с рыцарями Ордена тамплиеров. Трудно сказать, вступил ли Млех в качестве “брата-рыцаря” в ряды Ордена, о чём сообщает Гийом Тирский, но дошедшие до нас факты свидетельствуют также о сотрудничестве Степана с тамплиерами. Более того, после возвращения из плена, Торос также наладил сотрудничество с Орденом, возможно, уже через своих братьев. Так, в 1154 году во время похода Иконийского султаната в Киликию, трёхтысячный отряд Якуба достиг Киликийских Врат (горы Аманос), где войска Степана вместе с рыцарями тамплиеров им нанесли сокрушительный удар (Grégoire le Prètre 1869: 171-172)[2]. В 1159 году Византия организовала триумфальный поход на Киликию и Антиохию, во время которого Торос сдался на милость императора Мануила I Комнина (1143-1180 гг.), но его от очередного плена спасли посредничество и просьбы принца Антиохии и братьев Ордена тамплиеров (Grégoire le Prètre 1869: 188).

Торос сохранял хорошие отношения с Орденом до конца правления (1169 г.). Гонения на рыцарей в Киликии начались только при Млехе, а Степан до этого был уже убит греками (Смбат Спарапет 1974: 102; Киракос Гандзакеци 1976: 115). В источниках не упоминаются причины и время вражды Млеха с рыцарями Ордена. По всей вероятности, вражда началась с конфликта 1155 г. Так, принц Антиохии Рено де Шатийон, получив от византийского императора обещание вознаградить его за поход против Тороса, в 1155 г. напал на Киликию и разбил Тороса (Willermi Tyrensis Archiepiscopi 1844: lib. XVIII, cap. X, p. 834-835). Об этом пишет и ассирийский источник Бар Эбрейа (Bar Hebraeus 1932: 282-283). А по Михаилу Ассирийскому поводом для похода послужил спор между Торосом и рыцарями тамплиерами о принадлежности замков в горах Аманос. В результате Рено якобы проиграл, но армяне согласились оставить замки под контролем Ордена с условием, что рыцари во время любой угрозы поддержат армян (Michel le Syrien 1869: 349). Единственным объяснением такого конфликта между Тамплиерами и Рубенидами, при условии хороших отношений между сторонами, могла стать проблема статуса Ордена на землях Киликии: не исключено, что Торос и Млех хотели подчинить Орден, хотя по уставу они слушались только Рим.

Торос по факту согласился с положением дел и сохранил отношения с рыцарями, а Млех и Степан как командующие войсками, возможно, затаили обиду на них и не смирились с уступками. Неурядицы между братьями и недовольство политикой Тороса привели к восстаниям против него под предводительством Млеха (около 1158 г.) и под предводительством Степана (в 1165 г.) (Смбат

[2] В районе Киликийских Врат и были расположены замки Тамплиеров в Киликии - Баграс и Дарбсак, см. Shevalye 2007: 14-16.

Спарапет 1974: 96, 102; Michel le Syrien 1869: 349-350; Grégoire le Prètre 1869: 178-179). О противостоянии братьев мало что известно, однако, точно знаем, что после подавления этих заговоров, Млех перешёл на службу к тюркскому правителю Мосула и Халеба – Нур ад-Дину и стал правителем региона Гура (La Chronique attribuée au connétable Smbat 1980: 49; Michel le Syrien 1869: 362) – между Киликией, Антиохией и Халебом. По сведениям Ибн аль-Асира, Нур ад-Дин принял Млеха, который решил поступить на службу к атабеку, участвовать в его походах и помогать в войне против франков (Ibn al-Athir 1872: 588-589).

Конкретное время окончательного ухода Млеха из Киликии остаётся неясным, но это произошло, видимо, после неудачных действий Степана в 1165 года. Сведения о контактах Млеха с соседними тюркскими вождями содержатся в "Истории" у того же Ибн аль-Асира, описавшего битву при Хариме между армией Нур ад-Дина и христианами в августе 1164 года, которая закончилась полным разгромом христиан и пленением почти всех их предводителей. Аль-Асир обусловливает спасение Млеха действиями неких туркменских отрядов (Ibn al-Athir 1872: 588-589; Alishan 1873: 313). Неизвестно, к 1164 году сложились уже некие сношения у Млеха с мусульманскими княжествами региона (Hovhannisyan 2022: 52), или данный факт способствовал его переориентации. В любом случае переход на сторону Нур ад-Дина, означает разрыв всяких связей Млеха не столько с Торосом, сколько с Орденом тамплиеров. Такое обострение вряд ли является результатом одних лишь противоречий вокруг контроля над замками Аманос. По всей видимости, тамплиеры в споре с братьями Рубенидами поддерживали Тороса, ещё больше отталкивая от себя Млеха.

Некоторые исследователи полагают, что Млех не только покинул тогда ряды Ордена, но даже стал вероотступником (Alishan 1873: 319; Grousset 1935: 567-568). В источниках нет оснований, подтверждающих такую информацию, точно также, нету сведения о принадлежности Млеха к Ордену тамплиеров в 1160-е гг., хотя иногда с этим можно столкнуться (Shevalye 2007: 36). Последняя датировка, несомненно, основана на сведениях Гийома Тирского, который в одном предложении говорит и об узурпации власти, и о борьбе против рыцарей Ордена, и о членстве Млеха к тамплиерам. Не вдаваясь в подробности, отметим, что Млех с помощью войск Нур ад-Дина вторгся в пределы Киликии и захватил власть около 1169/70 г. (Patmutiwn Azgin Rrovbinats'n (1956: 102-103; Bar Hebraeus 1932: 291; La Chronique attribuée au connétable Smbat 1980: 54; Michel le Syrien 1869: 362; Willermi Tyrensis Archiepiscopi 1844: lib. XX, cap. XXVI, p. 990; Hovhannisyan 2022: 64-78).

На наш взгляд, после попыток выдворения рыцарей из Киликийских замков 1155 года, отношения между ними и Млехом уже не могли оставаться прежними, а поддержка, оказанная Торосу во время противостоянии братьев, могла окончательно прервать все связи. Всё это делает вероятной версию, согласно которой Млех был братом тамплиеров или находился в тесных отношениях с ними в молодости – в 1140-50-е гг. В источниках также нельзя найти точные названия замков, отобранных Млехом у Ордена, однако позднейшие сведения указывают на Баграс и Дарбсак (замков Ордена в горах Аманос). Так, в письме к папе госпитальера Альфреда из Маргата 1199 года, по поводу очередного обострения вокруг этих мест, отмечается факт захвата Баграса Млехом в более ранний период (Cahen 1940: 600).

Удары по тамплиерам в Киликии и нападение на близкого вельможу иерусалимского короля Стефана Сансерского в 1171 году близ Маместии привели к организации похода короля Иерусалима Амори I (1163-1174 гг.) и принца Антиохии Боэмунда III (1163-1201 гг.) против Млеха (Willermi Tyrensis Archiepiscopi 1844: lib. XX, cap. XXVI, p. 988-989, 991; Іоанн Киннам 1859: 320, 322-323) между 1171-1173 гг. (Степаненко 1991: 131-133). Алишан связывает данное предприятие с попыткой помешать Млеху узурпировать власть, с чем, якобы, к королю обратились князья Киликии (Alishan 1873: 324-325). Дальнейший ход событий доказывает неприязнь армянских князей к Млеху, однако, этот поход был больше похож на реакцию политики Млеха против франков и вряд ли он состоялся бы, если в Киликии не ущемлялись бы права крестоносцев. Млех столкнулся с серьёзной проблемой (Michel le Syrien 1869: 363; Bar Hebraeus 1932: 295), и только ответные действия Нур ад-Дина на территориях Иерусалимского королевства заставили Амори I покинуть пределы Киликии (Willermi Tyrensis Archiepiscopi 1844: lib. XX, cap. XXVI: 992). Коалиция Млеха и атабека продержалась до смерти Нур ад-Дина (в 1174 г.). Сразу после этого киликийские князья устроили заговор и убили Млеха.

Таким образом, Млех мог сблизиться с тамплиерами или стать братом Ордена тамплиеров-крестоносцев, по всей вероятности, во время нахождения в Антиохии после 1144 года. Несомненно, братья Млеха Степан и Торос, также имели тесные связи с Орденом. Первые разногласия между союзниками возникли в 1155 году по поводу принадлежности киликийских замков Баграс и Дарбсак. Уступка в этом вопросе тамплиерам, а также внутренний раскол Рубенидов, привели к восстаниям против Тороса его братьев – Млеха и Степана, во время которых, тамплиеры, возможно, поддержали князя Тороса. Данный факт окончательно испортил отношения Млеха с Орденом, и после неудачного мятежа Степана и его смерти (1165 г.) Млех поступил на службу к врагу Тороса и тамплиеров – атабеку Мосула Нур ад-Дину. С его помощью Млех стал князем Киликии и изгнал Орден из страны. Борьба между крестоносцами и князем продолжилась вплоть до его убийства в 1175 году.

БИБЛИОГРАФИЯ

Іоанн Киннам (1859), *Краткое обозрѣніе царствованія Іоанна и Мануила Комниновъ, под. ред. Карпова В. Н.,* СПБ.

Киракос Гандзакеци (1976), *История Армении,* Ереван.

Смбат Спарапет (1974), *Летопись,* Ереван.

Степаненко В. П. (1991),' «Киликийский вопрос в международных отношениях в 50-70-х гг. XII в.», *Византийский Временник*, т. 52: 127-135.

Степаненко В. П. (1995), «Торос II Рубенид и Византийская администрация Равнинной Киликии 1158-1160 гг.», *Византийский Временник*, т. 56: 127-133.

Степаненко В. П. (1990), «Цицилия, ‘Дама Тарса и сестра короля’», *Византийский Временник*, т. 51: 119-123.

Alishan Gh. (1901), *Hayapatum,* Venetik.

Alishan Gh. (1873), *Shnorhali yev paragay iwr,* Venetik.

Alishan Gh. (1885), *Sisuan: Hamagrut'iwn haykakan Kilikioy ew Lewon Mecagorc*, Venetik.
Ananun Yedesac'i (1982), *Zhamanakagrut'iwn,* Otar aghbyurnery Hayastani *ew* hayeri masin 12, Asorakan aghbyurner B, Yerevan.
Bar Hebraeus (1932), *The chronology of Gregory Abu'l Faraj, trans. Wallis Budge A.,* Oxford.
Bozoyan A. (1989), *Byuzandiayi arevelyan k'aghak'akanut'yuny yev Kilikyan Hayastany ZHB dari 30-70-akan t.t.,* Yerevan.
Cahen C. (1940), *La Syrie du nord à l'epoque des croisades et la principauté franque d'Antioche,* Paris.
Chalandon F. (1912), *Les Comnènes,* Paris-New York.
Collenberg de Rûdt W. H. (1963), *The Rubenides, Hethumides and Lusignans. The structure of the Armeno-cilician dynasties,* Paris.
Dédéyan G. (2003), *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés: étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150), t. 1,* Lisbonne.
Giacomo Bosio (1594), *Dell'Istoria della sacra religione et illma militia di San Giovanni Gierosolimitano di Jacomo Bosio parte primanella stamperia apost.,* Vaticana.
Grégoire le Prètre (1869), *Cronique*, Recueil des historiens des croisades, *(RHC) Documents arméniens*, t. 1, Paris.
Grousset R. (1935), *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, t. 2,* Paris.
Histoire des chevaliers de l'ordre de Siean de Hierusalem (1643), par. I. Baudoin, Paris.
Hovhannisyan A. (2022), *Mleh Rrubinyan, ishkhanapet Kilikio Hayots',* Yerevan.
Ibn al-Athir (1872), *Al-Kamil fi al-Tarikh,* RHC, Hist. orientaux, t. 1, Paris.
La Chronique attribuée au connétable Smbat (1980), par. Dédéyan G., Paris.
Michel le Syrien (1869), *La chronique,* Recueil des historiens des croisades, (RHC) Documents arméniens, t. 1, Paris.
Mkhit'ar Ayrivanec'i (1860), *Patmutiwn Hayoc',* Moskva.
Mutafyan C. (2001), *Kilikian kaysrutyunneri khachmerukum,* Yerevan.
Patmutiwn Azgin Rrovbinats'n (1956), *Manr zhamanakagrutyunner, h. 2,* Yerevan.
Samuel Anec'i ew sharunakoghner (2014), *Zhamanakagrut'iwn,* Yerevan.
Shevalye M. A. (2007), *Kilikyan Hayastani ew hogevoraspetakan miabanutyunneri pvokhharaberutyunneri patmutyunitc',* Yerevan.
Ter-Petrosyan L. H. (2007), *Khachakirnery ew hayery, h. B,* Yerevan.
Vahram Rrabuni (1859), *Patmut'iwn Rubeneanc',* Paris.
Vardanay Vardapet (1862), *Hawak'umn patmut'ean,* Venetik.
Willermi Tyrensis Archiepiscopi (1844), *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum, RHC, Hist. occidentaux, t. 1,* Paris.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-23-32

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ ВОССТАНИЙ ДЖАЛАЛИЕВ

Самвел Маркарян
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0009-0003-8341-9324
markaryansamvel@rambler.ru

Abstract
The article examines the uprisings in the Asia Minor provinces of the Ottoman Empire in the 16th-17th centuries, known in history as the Jalali movement, and information about them in the Armenian sources of that time. The uprisings were a reflection of the crisis of the Ottoman Empire and the beginning of its dismantling. The Jalali movement did not achieve its goal and was suppressed, but it provoked a number of reforms and changes in the Ottoman state system.

Keywords: Jalali Movement, Shiism, Ottoman Turkey, Safavid Iran, Aman, Janissaries, Deportation

Аннотация
В статье рассматриваются восстания в малоазиатских провинциях Османской империи в XVI-XVII вв., вошедшие в историю как движение джалалиев, и сведения о них в армянских источниках эпохи. Восстания явились отражением кризиса Османской империи и начавшегося ее разложения. Движение джалалиев не достигло поставленной цели и было подавлено, но спровоцировало ряд реформ и изменений в Османской государственной системе.

Ключевые слова: движение джалалиев, шиизм, Османская Турция, Сефевидский Иран, Аман, янычары, депортация

В конце XV в. Османская империя продвинулась в восточной части Малой Азии, не встречая серьезного сопротивления. Положение, однако, изменилось в начале XVI в., когда в Иране к власти пришла династия Сефевидов, объявившая шиизм государственной религией. Последовавшие за этим ирано-турецкие войны на протяжении полутора столетий определяли все развитие международной жизни на Ближнем Востоке. В немалой степени эти войны вдохновлялись религиозными мотивами: турецкие султаны позиционировали себя как ревностные сунниты, а истребление шиитов по всей Малой Азии стало частью проводимой политики. Шиитские течения – шоубиды, исмаилизм, зейдизм, карматство, джафаридство – распространились преимущественно среди курдов, кочевых тюркских племен

туркоманов и арабских племен (Хюсейн 1961:73-74). В этот период серьезным сегментом антиосманского противостояния стало джвижение джалалиев.

В Малой Азии граница между Османской Турцией и Сефевидским Ираном проходила по территории исторической Армении, и поэтому как объектами грабежей, так и местами постоев и иногда и пополнения войск джалалиев становились армянские города и села пограничной зоны между двумя крупнейшими мусульманскими державами.

Военно-феодальная система землевладения и землепользования (*зеаметы* и *тимары*) переживали затянувшийся кризис – многие мелкие землевладельцы, не выдерживая борьбы с крупными, разорялись. А султанская армия авно уже перестала быть ополчением кочевников, основную ее часть составляли именно отряды мелких феодалов и корпус янычар. Поэтому вполне объяснимо участие в движении джалалиев многих мелких и средних феодалов, а именно они составляли ударную силу турецких войск в войнах с Австрией и Сефевидским Ираном в рассматриваемый период.

Следует отметить наличие в устной традиции некоего героического ореола повстанцев, более 20 лет доставлявших серьезное беспокойство Османской империи. Джеймс Рассел, в частности, пишет, что образ джалалия-повстанца, как пассионарного борца с тиранией султанов, довольно долго сохранялся у народов Южного Кавказа, в частности в армянской литературе XIX века. Повстранцы предстают защитниками всех обездоленных и борцами против произвола богатых – своеобразное «робингудство» с учетом национальных традиций (Russell 2022: 888), и это при том, что политический хаос создавался движением джалалиев для утверждения собственной власти как безальтернативной парадиг-мы дальнейшей жизни.

Несмотря на то, что армянские источники XVII в. пестрят сообщениями о грабежах джалалиев именно в армянских областях, в народной памяти, в сказаниях ашугов передавался из поколения в поколение образ джалалия – народного защитника и борца с тиранией власть имущих (Зулалян 1966: 34-35). Это можно наблюдать и в высказываниях армянской интеллигенции XIX в., призывавшей народ на борьбу за независимость, когда Хачатур Абовян, Рафаэл Патканян, Газарос Агаянц вспоминали о героизме и отчаянной смелости джалалиев в борьбе с султанским режимом и призывали брать с них пример в национально-освободительной борьбе (Russell 2022: 887-888). В восстаниях джалалиев можно наблюдать и анархистские элементы – стремление все разрушить, искоренить все напоминания о могучей султанской власти и прочее часто выражались в протесте против привычных форм государственности и очевидном желании породить политический хаос.

Начало движения джалалиев связывают с турецко-австрийской войной 1593-1606 гг., когда после битвы при Керезтеше состоялся военный смотр (*йоклама*) султанской армии, в ходе которого выяснилось, что из турецкой армии дезертировали несколько тысяч мелких землевладельцев, владеющих имениями в Малой Азии. Через некоторое время большинство из них объявились близ Эрзерума под предводительством Кара-Языджи (Celebi 1870: 126-127). По одним данным, он был родом из Урфы; по другим был бывшим беком и каймакамом Амасии (Тверетинова 1946: 54). Он считал, что у него несправедливо отобрал

имение некий крупный землевладелец. Кара-Языджи собрал вокруг себя таких же обиженных властью, дезертировавших из армии, владельцев мелких имений, чифтобазанов (утерявших свою землю – свободных крестьян). Нужно отметить, что в султанскую армию крестьян обычно не призывали, но, ведя одновременно войну и с Австрией, и с Сефевидским Ираном в конце XVI в., ввиду нехватки воинов, султан стал призывать крестьян (особенно безземельных чифтобазанов). Они получали оружие, идти в бой не торопились и при первом удобном случае с оружием в руках дезертировали из армии (Петросян 1990: 106;112).

Кара-Языджи объявил себя потомком персидских шахов, утверждал, что сам пророк Мухаммед являлся ему и даровал право повелевать народом. Он стал грабить окрестные селения и городки вокруг Себастии, Токата, Эрзерума, Анкары (Аракел Даврижеци 1973: 94-95; Григор Даранагци 1915:24). Турецкий источник повествует о том, что отряды разбойников во главе с Кара-Языджи уже в конце 1596 г. сожгли и разграбили десятки деревень и поселений вокруг Муша, Вана, Алеппо, Дамаска и Эрзерума (Celebi 1870: 128). Как видим, район действий отрядов Кара-Языджи с самого начала охватывал провинции Османской империи с армянским, арабским и курдским населением (район Диарбакыра тоже был разграблен отрядами Кара-Языджи, по сведениям более поздних источников). Следует отметить, что дошедшие до нас сведения указывают на то, что в восстании джалалиев принимали участие не только разорившиеся турецкие крестьяне, но и арабы, армяне, *девширме* (новообращенные в ислам), курды, оромы (греки Малой Азии) – все они были обедневшими или вконец разорившимися крестьянами-земледельцами (Тверетинова 1946: 54; Зулалян 1966: 145-147). Аракел Даврижеци (1973: 93; XVII в.) прямо пишет о том, что кое-где доведенные до отчаяния и голода крестьяне армянских селений примкнули к движению джалалиев. Так, почти одна тысяча жителей селения Карби вступили в отряды джалалиев.

Султанское правительство, осознавая всю опасность движения, срочно выслало для подавления восстания корпус регулярных войск во главе с Хусейн-пашой. По сведениям армянских источников, армия Хусейна-паши насчитывала 40 тыс. воинов (Аракел Даврижеци 1973: 95; Захарий Канакерци 1969: 47-48; Григор Даранагци 1915: 25-26). Однако турецкие авторы и персидский историк Искандер-бек Мунши говорят о гораздо меньшем количестве войск у Хусейн-паши (Celebi 1870: 128; Naima T.1.1832: 246; Eskandar Beg Munshi 1986: 451). Согласно турецким данным, у Хусейн-паши было 8 тыс. регулярных войск. Видимо, как только Хусейн-паша явился в район действий отрядов Кара-Языджи и объявил о переходе на сторону восставших, его войска вместе с отрядами джалалиев стали насчитывать 40 тыс. воинов. Войска Хусейн-паши начали грабить и жечь селения и небольшие города вокруг Себастии, Анкары, Токата, Малатии и Эрзерума (Аракел Даврижеци 1973: 95-96; Захарий Канакерци 1969: 48). Они закрепились в районе Урфы (Эдессы), и к этому времени в отрядах джалалиев насчитывалось около 70 тыс. воинов.

Объявив себя потомком шахов, Кара-Языджи тем самым обозначил конечную цель – создание отдельного государства. На первый взгляд, у него не было никаких шансов выстоять в борьбе с султанской регулярной армией. Но ведь был и наглядный пример династии Сефевидов: восстание Исмаила Сефеви в

конце XV в. поддержало всего несколько тысяч кочевников, а уже в 1501 г. им удалось возродить иранское государство. Инерция появления и распада многочисленных государств в Малой Азии и Иране после гибели монгольского государства Хулагуидов в середине XIV в. давала надежду в политическом хаосе создать новое политическое образование. Поэтому становится ясно, почему Кара-Языджи вел себя как фактический глава государства – издавал указы, раздавал поместья, освобождал от налогов, вводил новые налоги (Тверетинова 1946: 55). Известно, что в рядах восставших джалалиев находились даже братья крымского хана, бежавшие от него в Малую Азию.

В 1599 г. султан Мехмед III (1595-декабрь 1603) отправил против войск джалалиев новую армию во главе с правителем Карамана Мехмед-пашой. Ничуть не колеблясь, Кара-Языджи вступает в переговоры с Мехмед-пашой и выдает ему своего союзника Хусейн-пашу, которого осажденные в Урфе джалалии спустили связанным с крепостной стены после 70 дней осады, а сам Кара-Языджи получил чин каймакама Амасии и беспрепятственный проход к этому городу (Челеби 1983: 68). Это была принятая тактика султанского правительства, уходящая корнями еще в Византию, правители которой давали мятежникам должности и тем самым нейтрализовывали их пассионарность и привязывали к господствующему сословию.

Хусейна-пашу казнили в Стамбуле; жители Амасии не впустили в город отряды Кара-Языджи, и он был вынужден уйти в горы около Чорума. Мехмед-паша настиг его здесь и блокировал в ущелье. Но и здесь Кара-Языджи проявил изобретательность и, подкупив 30-ю тысячами золотых Мехмеда-пашу, получил открытую дорогу на Себастию (Celebi 1870: 189-190).

Весной 1600 г. к нему в Себастию прибыл из Багдада его брат Дели-Хасан с отрядом воинов, чтобы пополнить ряды джалалиев. На берегу реки Кайсери отряды Кара-Языджи нанесли поражение султанской армии: на поле боя осталось 12 тыс. убитых воинов регулярных войск, которые должны были отправиться на войну с Австрией. Усилившийся благодаря этому Кара-Языджи расширил районы действий своих отрядов до Алеппо и Дамаска. Тем временем, султан Мехмед III сместил Мехмеда-пашу и назначил командующим регулярными войсками против джалалиев багдадского беглярбека Хасана-пашу. Хорошо подготовившись, войска Хасана-паши разгромили отряды джалалиев, и в 1601 г. Кара-Языджи бежал с 30-ю тыс. своих сторонников в горы Джаник возле Трапезунда. Здесь в феврале 1602 г. он был убитсвоим и сторонниками при невыясненных обстоятельствах, а вот его брата, Дели Хасана, джалалии избрали своим новым предводителем. Уже в апреле 1602 г. отряды Дели Хасана окружили Токат, в котором засел со своими войсками Хасан-паша. Во время осады города Хасан-паша был убит, а отряды джалалиев ворвались в Токат и разграбили этот торговый город. Более месяца отряды джалалиев грабили, насиловали и бесчинствовали в Токате, а затем та же участь постигла Карахисар, Кютахью, Малатию и всю центральную Анатолию (Григор Даранагци 1915: 147; Naima 1832: 245). Все армянские купцы и богатые люди из этих городов предпочли переселиться на Балканы и в Крым.

Центральное правительство вынуждено было вновь направить войска, подготовленные для отправки на войну с Австрией, на подавление отрядов джалалиев Дели Хасана. Через полгода, в июле 1603 г.. окруженный Дели Хасан

попросил *аман* (прощение) у султана с полным раскаянием и выдачей всего награбленного добра. Султан Мехмед III принял (или сделал вид, что принял) раскаяние Дели Хасана и назначил его наместником Боснии (Celebi 1870: 193). Несколько десятков джалалиев последовали за ним, а около 400 известных воинов из их числа отправились на войну с Австрией.

Но и в Боснии Дели Хасан не прекратил повстанческой деятельности, он вступил в переговоры со смертельным врагом Османской империи дожем Венеции и за 100 тыс. золотых продал тому крепость Десну в Далмации (Тверетинова 1946: 76-77). На Дели Хасана обрушился гнев нового султана Ахмеда (1603-1617): его схватили в Белграде и там же обезглавили в 1605 г. Казалось, о джалалиях можно забыть: лидеры уничтожены, большая часть отрядов рассеяна. Но восстания в Малой Азии и без этих пассионарных вождей продолжились.

Проезжавшие через восточную часть Малой Азии и историческую Армению европейские дипломаты, купцы, ученые и путешественники отмечают разорение и полное опустошение этих территорий, большое количество заброшенных деревень: об этом пишут португалец Антонио де Гувеа, англичанин Джон Картрайт, француз Жан-Батист Таверньe, Георг фон дер Ябель Тектандер (de Gouvea 1646: 224, 265, 315; Cartwright 1747: 182; Tavernier 1676: 28-29; Какашъ и Тектандеръ 1896: 33).

Соседний Сефевидский Иран внимательно наблюдал за внутренним положением в малоазиатских провинциях Османской Турции, а шах Аббас Первый давно готовился к реваншу после Стамбульского мира 1590 г., по которомутуркам были уступлены Карсская область, Ереванское ханство, Восточная Грузия, Ширван, область Тавриза и все земли вокруг озера Урмия. Он провел реорганизацию армии, закупил пушки и мушкеты и выжидал удобного момента для возобновления военных действий. В 1602 г. иранские войска начали военные действия против турок. Первые же успехи иранских войск привели к очищению от турок всего северо-западного Ирана; области вокруг озера Урмия, Тавриз, Хой, Миане, Ереванское ханство, Картли, Кахети и Ширван быстро заняла армия шаха Аббаса Первого. Османская Турция в срочном порядке заключила перемирие с Австрией и перебросила наиболее боеспособные войска против армии шаха на восток в 1603 г.

Шах Аббас Первый, хотя и готовился к войне с турками, но предпочитал в открытое генеральное сражение не вступать. Он взял на вооружение тактику «выжженой земли»: на пути следования турецких войск от Эрзерума до Карса и Вана, Еревана и Тавриза вытаптывались все посевы, сжигался собранный урожай пшеницы и других зерновых, уничтожался фураж для лошадей, засыпались колодцы или в них сбрасывали трупы умерших животных, забивали или угоняли скот, разрушали крепости и укрепления. В октябре 1603 г. шах осадил, а в мае 1604 г., после восьмимесячной осады, взял Ереванскую крепость. А армия Синан-паши медленно продвигалась на восток, выжидая генеральное сражение с персами. В Малой Азии Синан-паша вел переговоры, стараясь включить в состав своей армии остатки отрядов джалалиев. К нему примкнули Ахмед Гарагаш и один из братьев Джанполадов.

Шах Аббас Первый, все еще опасаясь генерального сражения, вдобавок к уже принятым мерам, принимает решение о депортации в Иран населения восточной Армении. Шах приказал согнать на Араратскую долину «от Эчмиадзина до гор Гарнийских и до берега реки Ерахс» только из области Арцке 23 тыс. жителей, а из области Джульфы – около 30 тыс. (Аракел Даврижеци 1973: 58,63). Нужно отметить, что в июле 1602 г., за два года до описываемых событиий, через Джульфу проезжала торговая миссия короля Польши Сигизмунда III к шаху Ирана Аббасу Первому, которая возглавлялась дворянином Сефером Муратовичем. Он пишет в своем отчете о путешествии, что в этом городе и вокруг него 15 тыс. домов армянского населения, не считая мусульман (Muratowicz 1777: 8). По самым скромным подсчетам, это не менее 50-60 тыс. армян. А если Аракел Даврижеци говорит о 30 тыс. армян Джульфы и области, согнанных для депортации в Иран, то это означает, что половин населения этого армянского города и области вокруг него была угнана. Поэтому и замерла здесь вся ремесленная и торговая жизнь в последующие столетия.

Депортация армянского торгового и ремесленного населения, да и просто крестьян, способных разводить шелкопряд и красители, преследовала двоякую цель: с одной стороны, перед турками оставалась разоренная и обезлюдевшая страна, а с другой стороны, Иран обретал купцов и крестьян, способных разводить шелк и продавать его в Европу и Россию. Армяне Джульфы были компактно расселены в пригороде Исфахана Новой Джульфе, на три года освобождены шахом Аббасом Первым от налогов, получили на обустройство деньги из казны. Захарий Канакерци перечисляет те населенные пункты, которые были затронуты депортацией: Лори и Гамзачиман, Ехекнадзор и Гегам (Севан), Ниг и Шарафхане, Ширак и Зардушат, Карс и Алашкерт, Маку и Салмаст, Урмие и Котайк, Ереван и Гарни, Басен и Хнус, Ван и Маназкерт (Захарий Канакерци 1969: 47-48).

По мнению армянских исследователей, в 1604-1605 гг. из Армении в Иран (различные провинции) было депортировано не менее 180-200 тыс. человек (*Персидские документы*, Т.1. 1959: 248). К тому же, около 20-25 тыс. человек погибли в дороге, в том числе при переправе через Аракс (de Gouvea 1646: 265; Аракел Даврижеци 1973: 64-65). Переселенцев-армян расселили для развития ремесла и торговли в городах Исфаган (пригород Новая Джульфа), Ардебиль, Ахар, Казвин, Шираз, Тавриз, Керман, Гольепаган, Хамадан, Хунсар, Гентуман, Линчан, Шахшебан; в областях Фарс и Ахваз. Все эти топонимы локализуются в северо-западном и юго-западном Иране; но источники не упоминают в качестве мест расселения армян города и селения Хорасана, Систана, Мекрана, Белуджистана. Шах поставил перед переселенцами задачу: наладить производство и продажу в Россию и Европу шелка-сырца. Он разрешил армянам построить церковь в Новой Джульфе, сохранившуюся и действующую до наших дней. Любопытно, что армянские области Арагацотна, Сюника, Нагорного Карабаха, Ташира не были затронуты переселением. Иранские ученые полагают, что Нагорный Карабах и Сюник не были задействованы, поскольку армяне из этих областей слудиили пушкарями в персидской армии и шах не желал терять их. Кроме того, по мнению иранских историков, переселение затронуло от 75 тыс. до 90 тыс. человек, или 15 тыс. семей, преимущественно купцов и мастеров по выращиванию шелка-сырца, из коих в дороге, не выдержав тяжелых условий,

около 10-15 тыс. погибли и не дошли до отведенных им мест проживания (Фалсафи 1990: 249).

Ситуацией на территории восточных провинций Османского государства и в исторической Армении вновь воспользовались джалалии. С 1605 г. новые предводители отрядов принялись хозяйничать на обширной территории от Анкары и Токата до Эрзерума, от Еревана до Урфы и Диарбекира. Вокруг Муша и в одноименной долине установил свою власть Иприм-бек; в Алашкерте и Эрзеруме – Коса-Сафар и Ахмед Гарагаш; в Киликии и на границе с Сирией – курдский род Джанполадов; от Иконии до Эрзерума (историческая Каппадокия) – отряды предводителей джалали Крнали и Чауша Мусеми, а также Джамшида; от Диарбекира до Киликии – отряды Агаджана Пири, Даму-Насижа, Кесакеса, Кер-оглы, Иола-Сахмаза. Кроме того, существовали еще и мелкие банды Мустафы-бека, Ширин-бека, Тубул-бека, Ибрагим-бека, которые перемещались от Черного моря до Средиземного, нигде не задерживаясь подолгу (Григор Даранагци 1915: 144-145; Аракел Даврижеци 1973: 94-95). Все они требовали от султанского правительства обуздать своеволие крупных землевладельцев, а наиболее одиозных провинциальных чиновников освободить от должностей и отправить в отставку.

Самые знаковые из вождей джалалиев этого периода – Календар-оглу и братья Джанполады – пошли на рискованные тайные переговоры с персидским правительством шаха Аббаса Первого. Шах был не прочь использовать джала-лиев в своей борьбе с султаном Ахмедом (1603-1617). Календар-оглу объявил своей целью месть за расправу султанского правительства над Дели Хасаном и уже в 1605 г. угрожал походом на Стамбул.

Надо полагать, шах Аббас Первый прекрасно был осведомлен о положе-нии в Малой Азии и учитывал его, когда посылал в глубокие рейды до Эрзерума и Трапезунда в 1606-1607 гг. своих полководцев Карчиху-хана и Аллаверди-хана. Календар-оглу в 1607 г. разорил окрестности Амасьи и Анкары, сжег и разграбил Иконию и Бурсу, его отряды подошли к азиатскому берегу моря напротив Константинополя и в турецкой столице поднялась паника – состоятельные горожане бросились выезжать в балканские страны. Но Календар-оглу не стал переправляться через пролив, а неожиданно повернул на восток и ушел к Эрзеруму. Султан решил подкупить его назначением на должность санджак-бея Анкары и предложил присоединиться к войскам Мурад-паши, которые в 1607 г. направились к Алеппо и Дамаску для расправы с отрядами братьев Джанполадов. Дело в том, что старший из трех братьев Джанполадов поддерживал джалалиев, будучи султанским чиновником в Дамаске. Он присоединился со своим отрядом к походу Синана-паши на Сефевидский Иран в 1605 г. После поражения армии султана у Суфияна в ноябре 1605 г., отступавших в беспорядке турок вывел коротким путем к крепости Ван именно старший из Джанполадов. Однако, вместо награды, Синан-паша приказал убить его. В ответ два других брата собрали 30 тыс. джалалиев и разграбили все селения от Алеппо и Урфы до Аданы и Диарбакыра в 1606-1607 годах (Eskander Beg Munshi 1986: 450-451; Григор Даранагци 1915: 143-144). Братья Джанполады вступили в союз с главой друзов Ливана Фахр ад-дином Маноглы и Великим герцогом Тосканы Фердинандом

(1587-1609), мечтавшим о налаживании торговли специями и восточными пряностями через Ливан и Алеппо, минуя султанское правительство.

Календар-оглы согласился принять должность и беспрепятственно пропустить войска Мурад-паши к Алеппо и Урфе. Получив султанскую грамоту, он направился к Анкаре, но городская знать и купцы воспротивились и не впустили его в город – ему припомнили прежние грабежи. Разъяренный Календар-оглу приказал разграбить и сжечь поселения вокруг Анкары, Эрзерума, Эрзинджана и ушел на восток к иранским Сефевидам. По приказу шаха Аббаса Первого его любезно принял беглярбек Еревана Амиргуна-хан, обеспечил ему постой и довольствие. Однако, если турецкий источник говорит о 10 тыс. джалалиев, нашедших приют в Ереванском ханстве вместе с Календар-оглу (Celebi 1870: 132), то по персидским данным, в Ереванском ханстве и г.Урмия шахские чиновники в 1608 г. поставили на казенное довольствие 1740 бывших джалалиев (Eskander Beg Munshi 1986: 452). Напрашивается вывод: либо джалалиев в перешедших границу Ереванского ханства отрядах Календар-оглу было меньше, чем сообщает нам турецкий автор, либо остальные, не пожелав переходить на службу к персидскому шаху, разбрелись по Малой Азии, но к новому хозяину на службу не пошли.

Тем временем, войска Мурада-паши расправились с отрядами Чауша Мусеми, Джемшида, Ширин-бека, Тубул-бека, Мустафы-бека, разбили друзов Фахр ад-дина Маноглы и окружили братьев Джанполадов возле Диарбекира (Григор Даранагци 1915: 106; Аракел Даврижеци 1973: 97). Использовав хитрость и демонстрируя готовность вступить в переговоры о сдаче, джалалии отрядов Джанполадов вырвались из окружения и решили пробиваться через Ван и Хлат в Ереванское ханство к отрядам Календар-оглу. Но в самом начале 1610 г. в Тавризе, в пределах Сефевидского Ирана, неожиданно умирает Календар-оглу. С его смертью отряды братьев Джанполадов разбрелись в разные стороны. Возможно, какая-то их часть вступила в персидскую армию. Но выступления джалалиев не закончились и на этом.

В 1622 г. янычары устроили восстание в столице и убили молодого султана Османа II (1618-1622). Беглярбек Эрзерума Абаза-паша был возмущен своеволием янычар, совершивших это убийство, и, получив фетву муфтиев на расправу с янычарами, начал их повсеместно преследовать и снова поднял знамя восстаний джалалиев. Абаза-паша стал смертельным врагом янычар, но со своими более чем 30-ю тысячами воинов, он вызывал опасения у султана Мурада IV (1623-1640). Султан потребовал у него распустить войска и выдать все награбленное. Для армянских авторов Абаза-паша – такой же предводитель отрядов джалалиев и такой же разбойник и грабитель, как и все его предшественники (Григор Даранагци 1915: 152; Симеон Лехаци 1965: 262-263). Армянские источники представляют его абхазом, хотя на самом деле абхазками были его мать и жена. При посредничестве великого везира Халил-паши, сам Абаза-паша согласился просить у султана прощения и, получив новую должность правителя Боснии, прекратил сопротивление войскам султана в 1623 г. Оба армянских автора, упоминающие Абаза-пашу, считают, что он погиб в походе на Польшу то ли в 1628 г. (Григор Даранагци 1915: 152), то ли в 1633 г. (Симеон Лехаци 1965: 265). На самом деле, узнав о русско-польской Смоленской войне 1632-1633

гг., он, очевидно, решил, что поляки двинули всю армию к Смоленску, и, обратившись к султану, просил разрешить ему привлечь войска крымского хана, своих джалалиев и ногайскую орду (без регулярной турецкой армии) для похода на Польшу и разграбления украинских земель (Симеон Лехаци 1965: 265). Однако, осада Каменец-Подольска плачевно закончилась для его войск – в разгар боев с русской армией под Смоленском король Владислав сумел выделить часть своих войск для защиты от вторжения разношерстной армии Абаза-паши. Поляки призвали немецких рыцарей и запорожских казаков и в конце ноября 1633 г. пушечным огнем и молниеносной атакой казацкой кавалерии обратили в бегство разноплеменное воинство Абаза-паши, хотя у них и было в два раза меньше войск, чем у турок и татар. Симеон Лехаци пишет о гибели Абаза-паши во время бегства из-под Каменец-Подольска (Симеон Лехаци 1965: 266). Однако, здесь он неточен – Абаза-паша спасся в этом сражении и был задушен тетивой от лука по приказу султана в 1634 г.

На этом выступления джалалийских вождей закончились, но фольклорная традция жителей Малой Азии и Южного Кавказа продолжала изображать их борцами за справедливость против султанской деспотии, приписывая им черты благородных разбойников, помогавших обездоленным и разорившимся крестьянам, которыми они не обладали.

Джалалии не считались с конфессиональными различиями и одинаково активно грабили и христиан, и мусульман – как суннитов, так и шиитов. Следует, скорее, говорить о создании ими политического хаоса или «господство безвластия в государстве» (Russell 2022: 891), в которых они рассчитывали свергнуть правящую династию Османов и привести к власти люмпенскую династию. Возможно, эти политические устремления были продиктованы потестарно-политическими традициями государственной жизни и ее устройства, являвшимися отражением последних волн племенной вольницы. Впрочем, однозначно, происходившее отражало многосторонний и многоуровневый кризис во всех сферах жизни Османской империи и вело к ослаблению неограниченной султанской власти. На фоне общего кризиса четко просматривается разгул янычарской вольницы, который нашел свое выражение и в расправе над султаном Османом II. Янычары стали вести себя совершенно свободно, активно участвовали в утверждении на троне новых султанов.

Потребовалось время, чтобы оправиться от разрушений и грабежей джалалиев, но уже через 10-15 лет, проезжая через когда-то покинутые армянские селения и города Малой Азии, Симеон Лехаци отмечает, что султан призвал спасавшихся в Крыму и на Балканах армян и представителей других народов (греков и евреев) вернуться в прежние места проживания и даже освободил их на три года от налогов и постоев войск, и вновь отстроились Себастия и Харберд, Малатия и Урфа, и ожила вся Мушская долина (Симеон Лехаци 1965: 229-231).

БИБЛИОГРАФИЯ

Аракел Даврижеци (1973), *Книга историй*, (перев. и предисл., коммент. Л.А. Ханларян), Москва

Григор Даранагци (Камахеци) (1915), *Хронография архимандрита Григора Камахеци*, Иерусалим (на арм. яз.).

Захарий Канакерци (1969), *Хроника*, (перев., предисл. и комментМ.О. Дарбиняна-Меликяна), Москва.

Зулалян М.К. (1966), *Движение джелалиев и положение армянского народа в Османской империи (XVI-XVII века)*, Ереван (на армянск.яз).

Какашъ и Тектандеръ (1896), «Путешествіе въ Персію через Московію 1602-1603», *Чтения въ Императорскомъ Обществъ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ университетъ*, Кн.вторая, Изд. Е.В. Барсова, Москва.

Персидские документы Матенадарана (1959), *1. Указы. Выпуск второй (1601-1650)*, (перевод на армянск. яз. А.Д. Папазяна), Ереван (на арм. языке).

Петросян Ю.А. (1990), *Османская империя: могущество и гибель*, Москва.

Тверетинова А.С. (1965), *Восстание Кара-Языджи–Дели Хасана в Турции*, Москва-Ленинград.

Симеон Лехаци (1965), *Путевые заметки*, (перев. и публ. М.О. Дарбиняна), Москва.

Хюсейн (1961), *Беда'и ул-бека'и* (*Удивительные события*), (изд. А.С. Тверетиновой, Ю.А. Петросяна), Москва.

Фалсафи Насратулла (1990), *Жизнь Шаха Аббаса I*, Т.3, Тегеран (на персид.яз).

Челеби Эвлия (1983), *Книга путешествий*, Выпуск 3 (ред. и перевод Ф.М. Алиева, А.Д. Желтякова, М.В. Зулаляна, Г.В. Путуридзе), Москва.

de Gouvea Anthoine (1646), *Relation des grandes guerres et victories obtenues par le Roy de Perse Cha Abbas contre les empereurs de Turquie*, Rouen.

Cartwright J. (1747), *A Collection of Voyages and Travels Consisting of Authentic Writers in our own Turque*, London.

Eskander Beg Munshi (1986), *Tarikhi-e Alamara-ye Abbasi*, (Transl. R. Savory), New York.

Celebi Katib (1869-1870), *Fezleke-i tarihi*, Istanbul.

Muratowicz Sefer (1777), *Relacya obywatela warszawskiego od Zygmunta III Krola Polskiego, dla sprawowania rzeczy wysbanego do Perji w roki 1602*, Warszawie.

Naima (1832), *Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1650*, (Trans. by Ch. Fraser), London.

Russell James (2022), "From Parthia to Robin Hood: The Epic of the Blind Man's Son", *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, Leiden: 877-898.

Tavernier J.-B (1676), *Le Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier*, 1, Paris.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-33-44

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ АРМЯНСКАЯ ОБЩИНА ИЗМАИЛА: ПОЯВЛЕНИЕ, ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ И МЕСТА КУЛЬТА

Ион Гуменный
Национальное Агентство Архивов Республики Молдова
Институт Истории при Кишиневском Государственном Университете
ORCID: 0000-0002-4501-3855
gumenai@gmail.com

Abstract
The work focuses on Armenian community of Ismail, which, along with the communities of Akkerman and Khotyn, is one of the oldest in the Prut-Dniester interfluve. The article traces the emergence of the Armenian community in Ismail, as well as the construction of the Armenian church here. Based on documentary material, an attempt is made to establish the number of Armenian churches that have ever existed in Ismail, the periods of their renovation and reconstruction necessary as a result of long-term operation or destruction and damage due to military operations in this territory.

Particular attention was paid to the demographic evolution of the Armenian community in Ismail in order to eliminate a number of errors in historiography.

*Keywords***:** Armenians, Ismail, Places of Worship, Demographic Evolution

Аннотация:
В центре внимания работы – армянская община Исмаила, которая, наряду с общинами Аккермана и Хотина, является одной из старейших в Пруто-Днестровском междуречье. В статье прослеживается возникновение армянской общины в Исмаиле, а также строительство здесь армянской церкви. На основе документального материала предпринята попытка установить количество когда-либо существовавших в Исмаиле армянских церквей, периодов их обновлений и реконструкций, необходимых вследствие длительной эксплуатации или разрушения и повреждения в результате военных действий на данной территории.

Особое внимание было уделено демографической эволюции армянской общины Исмаила с целью устранения ряда ошибок в историографии.

*Ключевые слова***:** армяне, Исмаил, места отправления культа, демографическая эволюция.

Армянская община Измаила, наряду с общинами Аккермана и Хотина, является одной из старейших в Пруто-Днестровском пространстве. Но, прежде чем обратиться к армянской общине, считаем необходимым коротко представить историю появления самого поселения.

В 1448 году Петру II уступил Килию и ее окрестности Янку де Хунедоара, воевода Трансильвании и некоронованный король Венгрии. В более позднем, уже османском, документе мы также находим некоторые данные о границах этой административной единицы: «Граница Килии начиналась от Фынтана луй Турхан [сегодня с. Тасбунар – И.Г.] (...), а оттуда направлялась к Йезерина или Вадул Йезилор». Йезерина или Вадул Йезилор в цитируемом документе есть не что иное, как перевал возле нынешнего местонахождения Измаила. Среди коренных румын оно называлось Смил (слово гетского происхождения, означающее «песчаное место» (Șoimu 2010))[1].

В гораздо более поздний период, в 1656 году, Эвлия Челеби, ссылаясь, по его утверждению, на более старые сведения, пишет, что этот город был построен Сальсалом, что, будучи завоеванным капитаном султана Баязида II по имени Исмаил в 1484 году, он и получил свое название. При султане Баязиде II город представлял собой порт, который имел статус вакфа Мекки и Медины, свободный от каких-либо обязательств. Управляющим городом являлся ага султанского гарема, который управлял им с четырьмя сотнями своих людей. Этот пост давался в аренду (*Călători* 1976: 406). Данные документов показывают нам, что эти сведения ошибочны, так как изменение названия местности произошло позже, примерно в середине XVI века.

Продолжая свой рассказ, путешественник отмечает: «Этот город состоит всего из двух тысяч домов. В нём есть три трущобы, населенные мусульманами, остальные полны греков, армян и евреев» (там же: 406).

Другая информация, относящаяся к армянам Исмаила, датируется тремя годами позже. Так, Филипп Станиславов, епископ, назначенный на место Бандини в 1659 году, в своём отчёте о возглавляемой им церкви, отметил, среди прочего, что он проводил больше времени в Расграде, местности, населенной в основном османами, насчитывавшей около 4000 человек во главе с муфтием. В Исмаил, Килию и проч. он ездил с большой опаской и проводил литургию в частном доме. В своём отчёте он заявляет, что целый год скитался с места на место в торговом порту, неся с собой патенты, полученные от турок. От греков и армян он получил право быть хорошо принятым и размещенным в их постоялых домах (там же: 615).

Эти данные заставляют нас еще раз поставить вопрос о первом упоминании присутствия армян в Исмаиле. Некоторые исследователи, говоря о подтверждении присутсвия армян в этом дунайском городе, указывают 1656 год, ссылаясь на Эвлию Челеби. Другие – указывают 1669 год, ссылаясь на миссионера-францисканца Марию Луиджи Пидона (*Россия и Ново-Нахичеванская* 2013).

Нам кажется интересными и обнаруженные Христофором Кучук-Ионесовым 25 надгробий с надписями в Измаиле. Среди них есть камень со следующим

[1] Установление власти Осман в западной части Килийского олата приводят к изменению топонимов. Название *Вадул Йезилор* изменено (как и название *Смил*). В переписи 1542 г. мы находим упоминание о селении «Исмаил», которое, возможно, представляет собой переосмысление и трансформацию на тюркский лад древнего топонима фракийского происхождения Смил. Практически это первое документальное упоминание нового имени. Но старое название сохранилось среди местных румын, будучи замеченным в том числе иностранными путешественниками.

содержанием: «Это надгробие – могила Ферхата, сына Тохаты, по имени Манук, который умер в возрасте 35 лет. В год 1005 [1556 – И.Г.], [2] августа 15. Кто увидит ее (могилу – И.Г.), люди добрые, вспомните его, достойного милосердия» (НАА, Ф.811, инв. 1, д.13).

Так что и в этом случае можно считать 1556 год годом первого документального свидетельства об армянах Измаила.

Однако мы считаем, всё-таки, что армянская община в Измаиле может быть впервые задокументирована в 1656 году.

Так, украинский исследователь АндрейКрасножон констатирует, что в турецком Измаиле с начала XVII века существовала армянская церковь Пресвятой Богородицы, которая к середине XVIII века достигла плачевного состояния, будучи основательно обновлена в 1763 году (Красножен 2014: 101). [3]

К таким выводам автор приходит исходя из того, что именно в начале XVII века часть армянского населения мигрировала из Ани, поселяясь на румынских территориях, в том числе в Измаиле. Автор также проводит параллель с возведением Армянской Успенской церкви в Аккермане примерно в тот же период.

Николае Йорга, в свою очередь, указывал, что незадолго до 1693 года Ливонская миссия (из Лемберга) имела в своём ведении Бендеры, Аккерман и Измаил, «каждый из которых имел армянскую церковь и священника, ..., все три под юрисдикцией Армянского епископа из Молдовы» (Iorga 1900: 193).

Приведенный отрывок очень наглядно демонстрирует наличие к концу XVII века устоявшейся армянской общины в Исмаиле, со своим местом отправления культа, со своим священником, входившим в высшую структуру армянской церкви. Таким образом, в начале века в Исмаиле действительно могла быть небольшая армянская община, которая также имела место отправления культа, которая укрепилась к середине XVII века, была засвидетельствована в 1656 г., а к концу века обладающая всеми атрибутами уже сложившейся религиозной и этнической общности .

В первой половине XVIII в. община вела спокойную жизнь, численно увеличиваясь и консолидируясь. В 1763 году, учитывая возраст церкви, была проведена основательная реставрация места поклонения, что зафиксировано и на одном из надгробий, расшифрованных Христофором Кучук-Иоанесовым. «Милосердием Божьим храм во имя Пресвятой Богородицы воздвигнут с нуля при патриаршестве Высокопреосвященнейшего Католикоса Эчмиадзинского Акопа, Святейшего Патриарха Иерусалимского Карапета и Патриарха Константинопольского, Патриарха, Акопа, архиепископа и богослова, под надзором и священника, и прихожан и по повелению... ...и с усердием и за счёт уроженцев востока: мугдуси Магаки и его брата мугдуси Акопа; упомяните также уроженца востока мугдуси Берхудара, который своим трудом и доходом существенно способствовал строительству церкви, и помилуй всех его покровителей, Аминь. 1212 год [1763 – И.Г.], 10 января» (Арутюнян, Матвеев 2019: 161).

[2] 1005 год по армянскому летоисчислению соответствует 1556 году н.э.

[3] Тот же автор показывает, что согласно плану города, составленному русскими офицерами около 1770 г., в городе Измаиле в то время было две армянские церкви – Пресвятой Богородицы и Григоргия Просветителя.

В надписи, как видно, отсутствует имя того, кто отдавал приказы. В другом материале, основанном на ряде архивных данных, показано, что церковь построена армянским купцом Карапетом Гомоогло.[4]

Вскоре, во время русско-турецкой войны 1768-1774 гг., а точнее в 1770 г., город будет занят русскими войсками под предводительством Н. Репнина. К этому же периоду относится и небольшое описание армянской церкви в цитадели, построенной на каменном фундаменте из жжёного кирпича и покрытой черепицей (там же).

О том, что армянская община в Измаиле была довольно многочисленной, свидетельствует и существование двух армянских церквей, как показал А.Красножон, анализируя план города – фордштат, составленный русскими военными в 1770 г., а также наличие двух Армянских улиц: Большая Армянская улица и Малая Армянская улица (Гудянович 2013: 146).

Однако положение армянской общины значительно ухудшилось во время очередной русско-турецкой войны. Иосиф Аргудян, армянский епископ, ответственный за армян в Российской империи, описывал ситуацию того времени следующим образом: «1790 г., 11 декабря, среда. В 5 часов дня князь Александр Васильевич Суворов начал сражение, и в 11 часов, после страшной резни, завоевал Измаил и предал мечу всех турок от велика до мала, насчитывавших более 21000 человек, и он взял более 8000 пленных. Войска турок разграбили все святыни христианских церквей, убив 60 человек армян и взяв в плен других, которых мы спасли; было найдено много награбленного, которое они взяли в качестве добычи; наши остались беспомощными и бедными; Господи помоги им... ...1790 г. 23 декабря. Войдя в Измаил, на 12-й день после завоевания города, я застал наших людей голодными, я помогал им, чем мог; я раздал им помощь, залечил их раны и вернулся в Яссы с тяжелым сердцем и рыдая; церковь была настолько разграблена, что не было помещений для богослужений; я отслужил мессу в лохмотьях. Было 322 дома и 1650 душ» (*Călători străini* 2001: 964).[5]

На этом помощь епископа Иосифа не закончилась, он вернулся в Яссы и собрал здесь помощь от армянской общины, собрав 200 штук новой и старой одежды и 200 пиастров, а также еще 100 пиастров – все было отправлено в Измаил армянам этого города. Он также обратился к армянским общинам Ботошан, Сучавы, Романа и Окны, чтобы помочь общине Измаила, 1500 пиастров и 800 предметов одежды также были отправлены в Измаил через архимандрита Карапета. Иосиф Аргудян забрал из города 30 детей и отправил их в Новый Нахичевань, в недавно основанный Крестовоздвиженский монастырь, где должна была быть открыта школа для армянских детей (там же).

Параллельно с помощью, оказанной армянам Измаила упомянутым выше епископом, имел место и другой источник помощи: царская администрация организовала эвакуацию армян из Пруто-Днестровской области, а также учредила армянский город-колонию на левом берегу Днестра – Григориополь.

---

[4] «Храмы разрушенные, но не забытые. Армянская церковь», Disponibil: http://izmail.es/print_version/article/13200/ (дата обращения: 18.12.2021).

[5] По некоторым данным других исследователей того времени, армянское население Измаила в то время насчитывало 1400 человек, являясь второй по численности общиной.

Будучи командующим русской армией на Дунае, М.В. Кутузов, обращаясь в августе-сентябре 1791 г. к Григорию Потёмкину, инициатору процесса переселения армян и строительства армянского поселения, указывал, что: «Армяне, живущие в Исмаиле, проявляют желание переселиться в Дубоссары, но некоторые из тех, кто беднее и не имеют повозок, не могут этого сделать. Всего повозок с двумя волами требуется 150, ... и по этой причине, представляя вам положение, прошу, если возможно, их предоставить, прикажите доставить их как можно скорее».[6]

В другом рапорте от 5 сентября того же года Кутузов отчитался, что 77 семей армянских жителей Измаила выехали на поселение в Дубоссары в разные даты в сопровождении приличных конвоев. Командующий армией также зафиксировал, что они являются одними из самых дееспособных граждан, но в городе еще осталось много представителей армянской общины (там же).

Кроме того, епископ армян Иосиф, со своей стороны, упоминал: «1791 г. 13 октября. Мы просили, чтобы армянам из Измаила, Килии, Аккермана, Каушан и Бендер были дарованы повозки и продовольствие и чтобы их прислали в Дубоссары. (Командир) дал должное согласие на нашу просьбу и разослал приказ всем сторонам предоставить в их распоряжение без оплаты достаточное количество подвод и выдавать на душу по 2 хлеба в месяц, а также пшеницу и мясо. Майор Степан Давыдов, сын священника Саака из Кегара Куника, по прозвищу «посол области Араратской», которого я по приказу князя (Потёмкина) назначил надзирателем, будучи из нашего народа, с большим трудом устранил всё население со всех городов и повёл в Дубоссары, а мы своей грамотой поручили ему управление там поселившимися, просили графа (Безбородко) передать императрице нашу просьбу, которой просили поселение упомянутого населения в Дубоссарах и основание нового города с именем нашего святого Григория Просветителя, предоставление достаточного количества земли, освобождение на десять лет от всяких налогов, раздача еды и жилья бедным, управление новым городом по своим собственным законам и т. д....» (*Călători străini* 2001: 966)[7].

О том, что значительная часть населения нового города Григориополя была выходцами из Измаила, свидетельствует тот факт, что местное кладбище называется Измаильским, и на нем обнаружен ряд надгробий, также привезенных из Измаила (Хахбакян 2018: 41-75).

Мы не знаем, насколько верна информация о перемещении всех армян из Измаила, Килии, Аккермана, Каушан и Бендер. В данном случае либо информация не совсем корректна, либо армянские общины Аккермана и Исмаила очень быстро возродились, и уже через 20 лет о них упоминал Глигор Захарян. Как показывает отчёт Глигора Захаряна об армянском населении румынского пространства, к 1809 году в Измаиле можно было насчитать армянскую церковь, двух церковных служителей и 32 дома армянских прихожан (примерно 160 человек) (Popovici, 1930: 295-296), т.е. община Измаила находилась где-то в середине списка, не будучи ни в числе самых многочисленных, ни в числе последних.

[6]«‘Армянский след’ в истории Измаила», Disponibil: http://izmail.es/article/22196/ (дата обращения: 20.04.2022).

[7] Существует и предположение, что город был назван в честь Григория Потемкина.

Первые статистические данные, относящиеся к затронутой нами теме, после окончания русско-турецкой войны 1806-1812 гг. датируются 1 февраля 1813 г. Речь идёт о статистических данных, свидетельствующих об этническом составе мужского населения и численности домов, занятых разными этносами в городе Тучков[8], крепости Измаил и бывшей турецкой слободе, получившей название Броаска (*Лягушка*).

На основании анализа архивных данных, исследователь Дину Поштареку (Poştarencu 2009: 23) пришёл к выводу, что в то время в Измаиле проживало 1528 молдаван, 982 украинца, 693 русских (в том числе 504 участника беспорядков), 241 болгарин, 66 греков, 165 армян, 159 евреев, 15 сербов, 32 цыгана и 154 человека других национальностей, всего 4035 человек мужского пола.

Армяне имели дома только в пределах цитадели. Также здесь селились большинство греков и евреев (там же: 23-24).

Ценные данные об этническом составе района сожердит документ, отредактированный несколькими годами позже – дело под общим названием «Реестр переписи сословий по Бессарабской губернии», начатое в 1817 году (НАРМ, Фонд 5, оп. I, д.495). С самого начала дела нет ясности, т. к. на титульном листе указано «Транскрипция сословий по цинутам Бессарабии», а первая часть дела имеет название «Транскрипция священников и церковных служителей, монахов, дворян, греков, молдаван низшего сословия, беженаров, болгар, сербов, арнаутов, грузинов, армян, великороссов, некрасовцев, малороссов, цыган и евреев, составленная в Измаильской городской полиции 9 июня 1817 года». Так что не ясно, обо всём ли населении региона идёт речь или только о городе Измаил-Тучков. Объяснение можно найти и в самом этом деле, а именно, в письме от 30 июня 1817 г., которое содержит полицейский рапорт, указывающий, что «Во исполнение повеления Его Императорского Высочества от 1 ноября 1816 г. за № 4465 последовала транскрипция жителей всех сословий крепости Измаил, города Тучкова и принадлежавших ему хуторов» (там же, л. 258.). Интересно, что по данным переписи, в городе Измаил и его окрестностях насчитывалось девять армянских священников, но не было указано ни одного мужчины или женщины армянского происхождения (там же, л. 5-244). Мы считаем, что перепись ошибочна, в том смысле, что мы не можем согласиться с допущением, что все армянское население покинуло город. Для чего тогда городу девять[9] армянских священников? Мы полагаем, что в этом случае учитывались проживающее в городе и пригородах, без учёта населения, осевшего в крепости, а армяне, как отмечено выше, располагались именно в пределах крепости. Более того, согласно таблице из того же дела, как в 1817 г., так и в последующие два года число армянских семей в Измаиле составляло 73. Факт, о котором следует упомянуть,

[8] 14 октября 1812 г. на основании доклада, представленного адмиралом П.В. Чичаковым, Император Александр I повелел, чтобы пригород крепости Измаил, насчитывавший около 1500 домов и лавок, населенный армянами, греками, болгарами, евреями и некрасовцами, основанный генерал-майором С.А. Тучиковым (также губернатор Измаила в период 1830-1836 гг.), именовать город Тучиков (*Полное собрание Российской империи*, Санкт-Петербург, 1830, том 32, № 25248).

[9] Мы и здесь допускаем неточность, поскольку речь, скорее всего, идет не о девяти армянских священниках, а о девяти армянских священнослужителях.

также связан со стабильностью общины, поскольку если в составе некоторых этнических групп, таких как великороссы, малороссы и другие, была зарегестрирована миграция, в случае с армянами мы имеем стабильное число в 73 семьи (там же, л. 259-305).

Относительно того же 1817 года ряд данных приводят Е.М. Подградская и В.Н. Томулец (Подградская, Томулец 2012: 90). По их данным, в этом году существовало 197 торговых лавок, которые принадлежали: молдаванам – 27 (чье число составляло 1726 человек), болгарам – 44 (508 человек), армянам – 37 (272 человека), великороссам – 33 (1722 человека), 21 – евреям (173 человека), 12 – грекам (131 человека) и 12 – малороссам (3251 человека).

Те же авторы отмечают, что в 1817 г. в городе проживало 73 семьи (272 человека) армян, объединенных в армянскую общину, владевших 62 домами, кафе и 37 лавками. Из них 15 семей занимались торговлей, 27 семей – мелкой торговлей, 26 семей содержали продуктовые лавки, 2 семьи занимались серебряным делом, 2 семьи – шитьем и кожевенным делом, 1 семья содержала кафе. Среди армян были и довольно состоятельные, как, например, Хаджи Мандров и Антип Нангаджи, первый владел четырьмя складами, а второй – тремя; Бедрос Могардичев был владельцем магазина и лавки, а Карабет Хаги Маркаров владел двумя домами и лавкой.

Наконец, необходимо отметить, что согласно переписи 1826 г. крестьянского населения Измаила, в общем числе этой категории населения было также 50 армянских семей, или 147 мужчин, 120 женщин и 15 холостяков. Мы не знаем, насколько верны эти данные, ведь известно, что армяне в основном занимался торговлей и ремёслами, сельское хозяйство не было типичным родом занятий общины. Можно предположить, что эти 50 семей, даже если они и были зарегистрированы как крестьяне, не занимались земледелием, а были преимущественно ремесленниками или мелкими торговцами (НАРМ, Фонд 5, оп. I, д.495).

Для 30-х годов XIX века сведения об Измаиле можно найти у М. Бжшкянца, который, путешествуя по нескольким армянским общинам, ссылаясь на рассматриваемую нами общину, указал, что здесь раньше существовала большая община армян, у которых был каменный храм, посвященный Пресвятой Богородице. Но после завершения строительства город занял «другой народ», и многие армяне покинули Измаил и поселились в Григориополе. Очевидно, что речь идет об осаде города А.В. Суворовым в 1790 г. Кроме того, Бжшкянц показывает, что в то время в городе было 60 армянских домов, а новая церковь «похожа скорее на небольшой дом» (Красножен, 2015:109).

Представляет интерес и отчёт от 1 мая 1833 г., представленный измаильским полицмейстером С. А. Тучикову. Из него видно, что в цитадели находятся два монастыря: Успенский монастырь в честь Скита Иерусалимского, построенный воеводой Стефаном из камня, и монастырь Святого Николая, построенный также воеводой Стефаном из того же материала, в честь Каракальской пустыни на Святой Горе Афон. Армянская церковь, которая также находится в Измаильской цитадели, построена на каменном фундаменте из жжёного кирпича и покрыта черепицей, она была возведена во времена османского владычества покойным армянским купцом Карабетом Гомоогло 38 лет назад (Шморга 2021: 35-36).

Также указывается, что православных церквей – семь: 2 каменные и 5 деревянных; римско-католическая тростниковая церковь; армянская кирпичная

церковь, три липовенские – одна из глины, одна из тростника и одна из камня. Отмечается, что армянское население Измаила насчитывало 71 мужчину и 59 женщин.

По 1839-1840 годам, из-за различий в имеющихся статистических данных, складывается довольно сложная ситуация. Так, в одном из отчётов Эчмиадзинской кафедры за 1839 год за Исмаилом числится: молитвенный дом, два священника, пять церковных служителей, 267 прихожан, школа, 60 учеников (НАА, Фонд 56, оп. 1, д.836, л. 32 об. – 33).

По 1840 году приводится имя церковного деятеля, служившего в армянской молельне в Измаиле, это священник Арутюн Масарянц, служивший священником с 45-летнего возраста, с 1836 году (там же, д. 509, л.288-289).

По состоянию на 1840 г. об Измаиле приведены следующие данные: деревянная церковь, священник, 5 церковнослужителей и 373 прихожанина. Наконец, в другом отчёте записано: церковь, колокольня, священник, пять служителей церкви и 373 прихожанина (там же,. д. 603, л. 212 об.-213).

Так, прежде всего, разница в помещении богослужения: в 1839 году записан молельный дом, а в 1840 – в первом отчёте упомянута деревянная церковь, а во втором – церковь и колокольня. Что касается молитвенного дома, то в этом случае мы можем подтвердить эту информацию данными, представленными М. Бжшкянцем, который в своих сведениях показал, что армянская церковь в Измаиле выглядела как небольшой дом. Так что те, кто собирал статистические данные, могли ошибиться, исходя из внешнего вида сооружения, а также строительного материала, ведь известно, что армянская церковь была построена на деревянном фундаменте с кирпичными стенами, а не из древесины.

Некоторая путаница может также возникнуть из-за двух других факторов. В данном случае мы имеем в виду тот факт, что в 1836 году в Измаиле была построена амянская церковь Святого Григория Просветителя, которая, на сей раз, была возведена не в цитадели, а в городе (Шморга 2021: 267). А в 1841 году была возведена православная церковь Успения Богородицы, но построена она была в армяно-григорианском стиле (там же).

Что касается появления колокольни в последнем отчёте, стоит отметить, что в этом документе колокольни отмечены у всех армянских церквей Бессарабии.

Относительно разницы в количестве священников и прихожан мы полагаем, что это может быть связано с достаточно мобильным образом жизни армян.

Наконец, данные 1839 г. об учёте одного учителя и 60 учеников в Измаиле и полное отсутствие учителей и учеников в следующем году, по нашему мнению, не может быть объяснено иначе, как копированием сведений, причем то же число указано для Аккермана и Измаила, что снова является ошибкой составителей отчёта для Эчмиадзина.

Примерно через десять лет, в 1851 г., в Измаиле числились: каменная церковь, священник, четыре церковных служителя и 267 прихожан (НАА, Фонд 56, оп. 1, д.2813, л. 100 об. – 101), а в 1853 г. – каменная церковь, священник, два церковных служителя и 209 прихожан (там же, д. 3231, л. 40 об.-42).

Наконец, по статистической таблице 1856 года о постройке домов, количестве церквей, мельниц и воинов в городе Измаил, среди церквей неправославного обряда отмечена и армяно-григорианская деревянная церковь (Шморга 2021: 42).

Известно, что по Парижскому договору юг Бессарабии вместе с Измаилом вернулся в естественное пространство своего формирования, то есть первоначально войдя в состав Земли Молдовы, а затем Румынии.

Некоторые исследователи утверждают, что из-за политики, проводимой румынским правительством, на всей этой территории произошло сокращение населения, в том числе и армянского происхождения. Однако имеющиеся статистические данные не позволяют согласиться с этим. По статистике 1860 года, население города Измаил составляло 25130 человек, а всего в Измаильской земле проживало 48084 человека. В Измаиле в тот год насчитывалось 216 григориан, имевших место отправления культа (*Izvoare statistice* 2011: 125, 145), т. е. численность населения была несколько больше, чем в 1853 г. К сожалению, дугие статистические данные по Измаилу в состав Румынского государства отсутствуют.

Важную роль для армянской общины Измаила в этот период сыграла семья Маркаровых/Маркарянов, которая имеет отношение к постройке нового здания и его основателю.

В 1842 г. издается отчёт епархиальной консистории Нахичевани и Бессарабии Синоду Армянской Апостольской церкви, в котором сообщается о случае разграбления армянской церкви в Измаиле; в качестве основателя записан Карабет Маркаров (НАА, Фонд 56, оп. 1, д.1095, л.1-1об, 4).[10] Судя по всему, что армянская церковь имела богатое убранство и была хорошо оборудована, так как было похищено личных вещей на 970 рублей, серебряных и церковных предметов на 470 руб. серебром, и все это – через два года после начала эксплуатации новой церкви. Мы полагаем, что в случае с основателем из Измаила, как и в случае с другими основателями армянских церквей в Бессарабии, часть предметов была пожертвована им самим для обустройства места отправления культа.

С другой стороны Г. Безвикони отмечает, что Карабет Маркаров (1816-1892), или Маркарян, был также основателем церкви в Измаиле – он похоронен рядом с этой церковью (Bezviconi 1941: 389-390). Однако в данных, представленных Г. Безвикони и основанных на воспоминаниях его отца, Григория Безвикони, либо была допущена ошибка, либо речь идет о династии основателей, Карабет Маркаров-отец и Карабет Маркаров-сын. Иначе нельзя объяснить тот факт, что в 1817 г. среди наиболее влиятельных и богатых купцов Измаила появился некий Карабет Хаджи Маркаров (Tomuleț 1997: 243), в 1825 г. он же был избран членом Коммерческого суда Исмаила, а в 1838 г., наряду с купцами первой гильдии Николаем Илиади, Дмитрием Каравальски, Панайотом Налбанджиогло, Антоном Милановичем и купцами второй гильдии Яковом Пицинио, Георге Красса и

[10] В консистории заслушали доклад основателя Армянской церкви Карабета Маркарова от 6 февраля, заслушав также доклад архиепископа Нерсеса от священника Измаильского от 4 февраля о краже из церкви, совершенной группой лица. Также упоминается, что когда священник попытался их остановить, он был ранен и потерял сознание. Были похищены личные вещи на сумму 970 рублей серебром и на 470 рублей серебром – церковные вещи. Местные светские власти были уведомлены об ограблении, но это не дало удовлетворительного результата. Было решено:
По поводу указанного происшествия обратиться к лорду военному губернатору Бессарабии с просьбой настоять на возбуждении по данному делу серьезного расследования с выдачей необходимых постановлений с соответствующей стороны (НАА, Фонд 56, оп. 1, д.1095, л.1-1об, 4).

Антоном Челебедачи, вывезли хлеба на сумму 3799857 назначенных рублей ассигнациями (Tomuleț, Grajdari 2021: 39).

Что можно сказать наверняка, так это то, что управление армянской церковью в Исмаиле оставалось в руках семьи Маркаровых; даже в период, когда юг Бессарабии находился в составе Молдавии и Румынии, Маркаровы по-прежнему находились в числе основных семей купцов и крупных землевладельцев из области *(Buletinul Curții*, том. III, 1864: 374-376; *Monitorul Oficial* 1877: 1250-1250).

Полагаем, что перенос армянской церкви из цитадели в Армянский квартал также происходил под наблюдением семьи Маркаровых. Также благодаря Маркаровым в период до 1878 г. была открыта церковно-приходская школа, имевшая в 1880 г. одного учителя и 24 ученика и продолжавшая функционировать ещё некоторое время (НАА, Фонд 56, оп. 1, д.7878, часть 2, л. 267 об.-268).

Вернемся к демографической эволюции и другим данным по армянской общине Измаила после 1878 года, т.е. после его повторного присоединения к Российской Империи. Как уже было отмечено, первые данные, которые относятся к 1880 году, включают: церковь, церковно-приходскую школу, учителя и 130 прихожан. Частично те же данные повторяются в 1882 году – в них также указана церковь и 130 прихожан (там же, л. 297).[11]

Интересны сведения о той же общине за 1881 год (там же, оп.14, л. 297). По статистике того времени община имела в своем владении церковь во имя Пресвятой Богородицы, лавку, доход 157,70 руб. и расходы 503,30 руб. с указанием, что такую большую разницу в расходах покрыл учредитель церкви.

Нас интересует церковь, посвященная Пресвятой Богородице. Но известно, что после взятия крепости жившие здесь армяне были переселены, а армянская церковь была преобразована в православную. Наиболее правдоподобным, с нашей точки зрения, объяснением является то, что камемнная армянская церковь во имя Пресвятой Богородицы в цитадели была перенесена на место построенной из дерева церкви Святого Григория Просветителя в армянском районе города. Оче--видно, что все расходы по переносу взяли на себя состоятельные армянские семьи, прежде всего, упомянутая семья Маркаровых.

К 1884 году ситуация с доходами армянской церкви коренным образом меняется: за этот год в главе расходов указана сумма в 53, 50 руб., а в главе доходов – 511, 30 руб. (там же, оп.1, д. 7878, л. 159 об.- 160).

Десять лет спустя, в 1894 году, в отчетах Эчимиадзинского синода по Измаильской церкви будут указаны священник и 106 прихожан (там же, д. 9037, f.325v-326.). В начале XX века, до 1902 года, армянская община Измаила насчитывала 114 прихожан, возглавлялась священником и имела церковь (там же, д. 10044, л. 195v-196). Накануне Великой войны, в 1912 г., община резко уменьшилась и насчитывала всего 51 прихожанина, имела священника и церковь, владела хлебным амбаром и капиталом в 100 рублей (там же, д. 11608, л. 384-391).

[11] Функция основателя в православном и армянском культах была разной. В первом случае он представлял лицо, которое способствовало строительству храма или способствовало увеличению его имущества, во втором – он представлял представителя армянской мирской общины, которому было поручено управление церковью и решение административных вопросов.

Исходя из изложенного выше историко-документального материала можно сделать ряд выводов. Итак, место отправления культа ААЦ было построено в Измаиле в начале XVII века. Её появление связано с тем, что этот город был коммерческим, и здесь присутствовав армянский коммерческий элемент. Однако полноценная община была создана в середине XVII века.

К середине XVIII века очевидно, что культовое сооружение пришло в упадок и его полностью отреставрировали. Еще к 1770 году, согласно исследованиям Андрея Красножона и исходя из плана города, составленного русскими военными, в Измаиле существовало две армянские церкви, одна – в цитадели и другая – в армянском районе.

Несмотря на то, что армянская церковь в крепости была отремонтирована в 1763 году, осада крепости в 1790 году сильно повлияла на здание, так что вновь потребовался капитальный ремонт церкви.

В то же время 1790 год отмечается и резким спадом числа членов армянской общины, учитывая их переезд в Дубоссары, организованный Григорием Потемкиным с целью последующего строительства города Григориополь.

Однако армянский сегмент возрождается, и уже в 1809 году Глигор Захарян зафиксирует присутствие армян в Измаиле (Popovici, 1930: 295-296).

Армянская община достигла своего количественного максимума в 1840 году, когда она насчитывала 373 человека.

После подписания мирного Парижского договора и возвращения юга Бессарабии в Молдовское княжество, численность армян сохранялась неизменной. Сокращение числа армян в Измаиле началось в 80-х годах XIX века, а к кануну Великой войны их число составляло 51 человек.

Как и в случае с другими армянскими общинами Бессарабии, важную роль в поддержании религиозной жизни Измаила играли зажиточные семьи, в данном случае – семья Маркаровых.

БИБЛИОГРАФИЯ

Арутюнян А., Матвеев С. (2019), «Армянские эпиграфические источники Измаила (Украина): новые находки», *Revista arheologică, serie nouă*", том. 15, №. 2, 2019: 157-167.

Гулянович И. (2013) «Урбанонимы городов Южной Бессарабии в середине XIX ст. (Аккерман, Измаил (Тучков), Килия): общие тенденции и особенности», *Tiragetia*, Новая серия, №. 2, 2013: 145-48.

Шморга С.В. (ред.) (2021), *Измаил в исторических очерках и документах,* Измаил.

Красножон А. (2014), «Армянские церкви Измаила в контексте исторической топографии города 1770-х годов», *До 250-Річчя вірменської церкви в бережанах актуальні питаняя вірменознавства",* II. 2014: 97-101.

Красножон А. (2015), «Історична топографія Ізмаїла у 1770-х рр.», *Краезнавство* 1/2:107-110.

Национальный Архив Армении (НАА), Ф. 811, д. 13. Ф. 56, д. 119, 509, 603, 836, 1095, 2813, 3231, 7878, 9037, 10044, 11608.

Национальный Архив Республики Молдова (НАРМ), Фонд 5, оп. I, д. 495.

Подградская Е.М., Томулец В.Н. (2012), «Торговая деятельность армянских купцов в Бессарабии в первой трети XIX века», *Из истории армяно-украинских, венгерских и молдавских отношений*, Ереван: 86-95.

Полное собрание Российской империи, Санкт-Петербург, 1830.

Российская и Ново-нахичеванская епархия Армянской Апостольской церкви. Исторический путь, (2013), Москва.

Хахбакян Г. Г. (2018), «Памятники армянской архитектуры и топонимики в Молдове", *Регион и мир*", № 4: 41-75.

Bezviconi C. (1941), "Morminte armeneşti dintre Prut şi Nistru", H.Dj. Siruni, *Anuarul culturii armene*, Bucureşti: 389-393.

Buletinul Curții de Casațiune și Justiție a Principatelor Unite Române, (1864), III.

Călători străini despre Țările Române (1976),VI, Bucureşti.

Călători străini despre Țările Române, (2001), X, 2, Bucureşti.

Iorga N. (1900), *Studii istorice asupra Chiliei și Cetății Albe*, Bucureşti.

Izvoare statistice privind mutațiile demografice la est de Carpați în secolele XIX-XX (2011), Cătălin Turliuc, Mihail – Ștefan Ceauşu, Dumitru Vitcu, Iaşi.

Monitorul Oficial al României (1877), 17 februarie/1 martie, Monitorul Oficial Al României 1877-03-17, Nr. 061 | PDF (scribd.com).

Popovici L. C. (1930), "O statistică a armenilor în Ţările Române la 1809", *Arhivele Basarabiei,* №. 3.

Poştarencu Dinu (2009), *Contribuţii la istoria modernă a Basarabiei,* II, Chişinău.

Şoimu Aneta (2010), *Cetatea Smil (Ismail) (până la începutul sec. XIX),* https://romaniaimaginideierisiazi.wordpress.com/2017/04/24/ismail-pamant-romanesc-cetatea-smil-ismail-pana-la-inceputul-sec-xix / (дата обращения: 12.04.2023)

Tomuleţ V. (1997), "Activitatea comercială a negustorilor armeni în Basarabia în prima treime a sec. XIX*", Tyragetia*. *Revista de arheologie, istorie şi culturologie*, №. XV-V: 10-27.

Tomuleţ V., Grajdari S. (2021), "Elite ale burgheziei comercial-industriale din Basarabia (1812-1868)", *Studia Universitatis Moldavia*", № 4: 23-43.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-45-49

АЛАНИЯ/ОСЕТИЯ В ПИСЬМАХ КАТОЛИКОСА-ПАТРИАРХА ВСЕХ АРМЯН ГУКАСА ПЕРВОГО КАРНЕЦИ К АРМЯНСКОМУ КАТОЛИКОСУ АЛУАНКА ИСРАЭЛУ

Азамат Бетрозов
Институт востоковедения
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0009-0006-7450-5900
a.betrozoff@mail.ru

Яков Хетагуров
Институт востоковедения
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
iakovsatauko@gmail.com
ORCID: 0009-0008-1190-9216

Айк Акопян
Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран);
Институт археологии и этнографии НАН РА;
Институт востоковедения, Российско-Армянский(Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0000-0002-4238-2102
hayk.hakobyan.88@mail.ru

Abstract
The article is an attempt to analyze the terms “Alan” and “Aluank”, identified with the tribe of the Os/Oset (Ossetians), in the Armenian written sources of the 18th century. It focuses on the discourse analysis of the texts and, particularly, on the context in which the terms “Alan” and “Aluank” are used, as well as whether and how they correlate with the Os tribe and the population of Caucasian Albania.

Keywords: Alans; Ossetians, Os, Aluank, Caucasian Albania, Armenian Apostolic Church, Catholicos Łukas I Karneci

Аннотация
Статья посвящена анализу терминов «алан» и «алуанк», которые идентифицируются с племенем «ос»/«осет» (осетины). Данные термины зафиксированы в армянских письменных источниках, переписанных в XVIII веке. Анализ текстов еще раз указывает на необходимость понимания контекста, в котором используются термины «алан» и

«алуанк», каким образом они ассоциируются с племенем осов и с населением Кавказской Албании.

Ключевые слова: Аланы, Осетины, Осы, Алуанк, Кавказская Албания, Армянская Апостольская церковь, Католикос Гукас I Карнеци

Армянские письменные источники содержат важные сведения по истории не только соседних народов, но и многих сопредельных стран. Не составляют исключение в этом плане и осетины, сведения о которых имеются в большинстве средневековых хроник, в эпиграфике, колофонах и памятных записях. Осетины в армянских источниках упоминаются, прежде всего, как аланы, но встречаются и другие этнонимы, прежде всего, – осы/осеты.

В данной работе нами переведены и вводятся в научный оборот интересующие нас в контексте темы сведения из армянских письменных источников XVIII века. Предметом настоящего исследования стали сведения из архивных материалов, до настоящего времени не попадавших в поле зрения русскоязычных исследователей. Публикующиеся в настоящей работе источники находятся в собрании Института древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран). На основе ранее опубликованных статей, мы можем утверждать, что армянские письменные источники вплоть до XV в. зачастую идентифицируют упоминаемых ими аланов с племенем осов, или осетов, которые с высокой степенью вероятности отождествляются современными исследователями с осетинами (Акопян, Хапизов, Бейлерян 2021: 768-777). Но, как известно, после нашествий Тамерлана на рубеже XIV-XV вв. аланы, как этническая общность, исчезают (Канукова, Айларова, Кучиев 2019: 328-329), однако сам этноним армянские авторы, ориентировавшиеся уже на книжную традицию, переносят на Восточный Кавказ и связывают с аварами или с Алуанком, то есть Кавказской Албанией. Этот перенос, очевидно, основан, в первую очередь, на фонетической схожести этнонимов, и вряд ли было бы уместно подводить под это какую-либо теорию. Следовательно, при введении письменных источников в научный оборот и интерпретации имеющихся в них сведений необходимо обращать особое внимание на контекст, а также на исторически сложившиеся традиции формирования нарративов в XII-XIX вв. (Акопян 2023: 145-152).

Рассмотренные нами материалы представляют собой письма армянского католикоса Гукаса Первого Карнеци [1] к армянскому католикосу Алуанка Исраэлу[2]:

[1] Гукас Карнеци – с 1780 по 1799 г. армянский верховный католикос.

***

1787 թ. մայիս – Թուղթ ի Խամսայ, առ Իսրայէլ կաթուղիկոսն, ի պատասխանի թղթոյ նորա. հաստատել զինքն միապետական հայրապետ Աղուանից եւ Ալանաց. […] զի յայնժամ զմի մեծ կոնդակ տացուք ի վերայ ամենայն վիճակիդ եւ առաւել հաստատեսցիս ի գործդ: Եւ ապա յորդորումն ի հարազատութիւն:

[…] վասն վերահաստատութեան կաթուղիկոսութեան սիրելի եղբօրդ մերոյի վերայ ամենայն տանդ Աղուանից եւ Ալանաց, ընդ որ հաճեցաք եւ ուրախացաք: Եւ զքոյդ յատկապէս գրեալսն եւս, որովք ուխտիւ չափ պայմանեալ էիր իբրեւ զորդի հարազատ կալ եւ մնալ ի հնազանդութեան սրբոյ Աթոռոյս եւ ի սէր մեր, ծանեաք եւ հաւանեցաք դիտման քո […]

Եւ զի Ալանաց երկրի եւ կողմանց մերային ժողովուրդքն զմահասր չէին գրեալ դեռեւս, առ նոսա եւս յորդորական եւ պատուիրական կոնդակ գրեցաք, զի եւ նոքա միաբանեալ ընդ մերձակայ ժողովրդոցդ, ընդունիցին զեղբայրդ մեր ի հայրապետ ինքեանք, առանց տարաձայնութեան: …

Գրեցաւ ի ՌՄԼԶ (1787) թուղթս, ի մայիսի ամսոյս […], եւ ի բարձրագահ Աթոռս սուրբ Էջմիածին (Карнеци, к.I, т. II 2003: 243):

Перевод:
1787, май – письмо в Хамсу, к католикосу Исраэлу, в ответ на его письмо: утверждаем его в монаршем патриаршестве в Алуане и в Алании, […] и по этому случаю даем один большой кондак (приказ) на все приходы и еще раз утверждаем на дело. И затем наставляем на [осознание нашего] родства […], ради утверждения католикосата любимого брата нашего на все приходы (дома) Алуанка и Алании, будьте же удовлетворены и возрадуйтесь. И особенно (после) написанного тобою, в чем клятвенно обязался быть родным сыном и оставаться в послушании Святого Престола, в любви нашей рассмотрели и удовлетворили твою просьбу. […]

И так как из страны Аланской и ее окресностей, от тамошнего нашего народа пока нет писем, к ним я [направил] увещевающий и напутствующий кондак, чтоб они вместе с соседним народом приняли нашего брата в свои патриархи, без разногласий […]

Было написано в год 1787, в месяц май, в возвышенном Престоле Святого Эчмиадзина.

[2] Католикос Алуанка Исраэл – самопровозглашенный католикос, власть которого Гукас Карнеци утвердил в обмен на его лояльность. Умер в 1808 году.

***

1787թ. մայիս – Թուղթ ի Գեանջայեւ ի շրջակայսն վասն վերահաստատութեան Իսրայէլ կաթուղիկոսին միապետաբար հայրապետ ի վերայ տանն Աղուանից, մինչ Յովհաննէս կաթուղիկոսն վախճանեալ էր ... եւ սիրելի եղբայրն մեր՝ Իսրայէլ սրբասէր կաթուղիկոսն գայցէ ի տուրբ Աթոռս եւ առ մեզ, ... յայն ժամի վերայ ամենայն տանդ Աղուանից եւ երկրին Ալանաց առհասարակ զմի կոնդակ եմք գրելոց ամենայն հանգամանօքն եւ տալոց նմա, եւ փառաւորապէս վերադարձուցանելոց եմք զնա ի յօրհնեալ վիճակդ:

Գրեցաւ ի ՌՄԼԶ (1787) թուղթս, ի մայիսի. եւ ի լուսակառոյց Աթում տուրբ Էջմիածնի (Карнеци, к. I, т. II 2003: 243):

Перевод:
1787 г. май – Письмо в Гянджу и ее окрестности для утверждения католикоса Исраэла единоличным патриархом дома Алуанка, после смерти католикоса Ованеса, [...] и любимый наш благочестивый католикос брат Исраэл приехал в Святой Престол к нам, ... и в это время (утверждаем) на все приходы – в целом (на весь дом) Алуанка и страны аланов, (и) напишем один кондак [с описанием] всех нюансов, и передадим им, и славно возвратим их в лоно твоих приходов.

Было написано в год 1787, в мае, в световдохновленном престоле святого Эчмиадзина.

***

1797 թ., 5 մայիսի – Թուղթ առ Կեսարիոյ առաջնորդ Մատթէոս վարդապետն, ի պատասխանի Բ. (2) թղթոց նորա. [...] առ մեզ, հարցեալ էիք զստուգութենէն, այն ի դերեւս էլ, որ թէպէտ պատռեալ զդուռն ալանաց շարժեցան յառաջ՝ ընդ ձեռամբ գրաւեալ զքաղաքս եւ զգաւառս ոմանս մինչեւ ցԳանձակ Աղուանից, եւ իջեւան կալեալ զԴարան դաշտ [...].

Գրեցաւ ի ՌՄԽԶ. (1797) թուղջս եւ ի մայիսի Ե. (5), ի Սուրբ Էջմիածին (Карнеци, к. I, т. III 2003: 245):

Перевод:
1797 год, 5 мая – Письмо к главе Кесарийской епархии архимандриту Матевосу, в ответ на его два письма [...] к нам, [в которых]

спрашивали о достоверности того, что [горцы][3] прорвали аланские врата[4] и хлынули вперед, завоевывая города и округи, некоторые до Гандзака Алуанка, и остановились на равнине Даран […].

Написано в год 1797, 5 мая, в Святом Эчмиадзине.

Представленные материалы демонстрируют, что уже 18-19 веках армянские источники однозначно разъединяют термины «алан» и «алуан», разделяют их географическую локализацию, имея о ней четкое представление.

БИБЛИОГРАФИЯ

Акопян А.Е., Хапизов Ш.М., Бейлерян О.Г., (2021), *Аланы в армянских письменных источниках XII–XVIII веков, история, археология и этнография Кавказа*, том 17, № 4: 768-777.

Акопян А.Е., (2023), «Об употреблении этнонимов «алан», «авар» и «скиф» в средневековых армянских источниках XIII-XIX вв.», *Известия СОИГСИ*, 48 (87): 145-152.

Гукас Карнеци, (2003), *Архив истории Армении*, новая серия, книга I, том II, 1786-1792, (составитель Вардан Григорян), Ереван.

Гукас Карнеци, (2023), *Архив истории Армении*, новая серия, книга I, том III, 1793-1799, (составители Вардан Григорян, Арсен Арутюнян), Ереван.

Канукова З.В., Айларова С.А., Кучиев А.Г., (2019), *История Осетии в 2-х томах*, том 1, *История Осетии с древнейших времен до конца XVIII века*, Владикавказ: 328-329.

[3] Рукопись 8822, Матенадаран: 25а.

[4] В данном контексте – Дербент, который в армянских источниках именуется аланскими вратами.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-51-64

О НАЗВАНИЯХ МЕЧЕТИ В ЯЗЫКАХ КАВКАЗА И В ДРУГИХ ЯЗЫКАХ

Вячеслав Чирикба
Институт языкознания РАН, Москва
Абхазский институт гуманитарных исследований им Д.И. Гулия, Сухум
ORCID: 0000-0001-8967-2767
chirikba@gmail.com

Abstract
The article is devoted to the discussion of the origin of the names of mosque in Eurasian and African languages, with special reference to the languages of the Caucasus. The main source for the names of the mosque was the Arabic language, either directly through Arabic-speaking preachers, or via other languages. However, one of the names of the mosque common in the languages of the Caucasus and in some other languages of Europe, Asia and Africa goes back not to the Arabic, but to an Aramaic source.

Keywords: Mosque, Islam, Languages of the Caucasus, Arabic, Aramaic, Persian, Turkish

Аннотация
Статья посвящена обсуждению названий мечети в языках Кавказа, а также в других языках. Основным источником для названий мечети послужил арабский язык, либо напрямую, через арабоязычных проповедников, либо через посредство других языков. Однако одно из распространенных среди языков Кавказа названий мечети восходит не к арабскому, а к арамейскому первоисточнику.

Ключевые слова: мечеть, ислам, языки Кавказа, арабский язык, арамейский язык, персидский язык, турецкий язык

1. Кавказ представляет собой многоязычный и поликультурный регион, находящийся на стыке Европы и Азии, точнее, Большого Ближнего Востока. С точки зрения официальных религиозных конфессий, Кавказ разделен на две основные сферы: христианскую (Армения, Грузия, большая часть Абхазии и

Осетии) и исламскую (Северный Кавказ, Дагестан, Азербайджан, частично Абхазия и Осетия).[1]

Ислам был привнесён на Кавказ в результате арабских завоеваний в VII-VIII веках, главным образом в Южный Дагестан, Азербайджан, Армению и Грузию. Второе проникновение ислама на Северный Кавказ произошло благодаря обращению Золотой Орды в суннитский ислам в XIII-XIV веках, что привело к его распространению на покоренных территориях на Центральном Кавказе и в Северном Дагестане (среди кумыков).[2]

К концу XV века новая религия окончательно утвердилась в Дагестане, а в период XVI-XIX веков она распространилась из Дагестана в Чечню, Ингушетию и Кабарду, из Крыма в Адыгею и Кабарду (с XVI в.), из Османской Турции в приморскую Адыгею, Убыхию, Абхазию и части Грузии (с XVI в.), и шиитская версия ислама из Ирана в Азербайджан (XIV-XV вв.). Приверженность к исламу всегда была слабее на Западном Кавказе и сильнее в Чечне и особенно в Дагестане.

Ислам достиг своего пика в период русско-кавказской войны XIX века, будучи используемый в качестве объединяющей различные северокавказские народы религии и как идеологическое орудие против экспансии царизма. Это привело к глубокой исламизации большинства северокавказских общин и одновременно к ликвидации значительной части доисламских традиционных верований[3] и остатков христианства.

В Чечне, Ингушетии и Дагестане мистическая ветвь ислама — суфизм превратилась в национальную форму религии. Как поясняет чеченский автор Вахит Акаев, суфийская идеология легко согласуется с народными верованиями, обычаями и традициями. Эта особенность, позволившая внедрить в ислам элементы народной культуры, связанные с культом предков, родной земли и этикетом, привела к его массовому распространению среди нахов и дагестанцев (цит. по: Jaimoukha 2005: 118).

[1] Помимо ислама и христианства, на Кавказе три небольшие группы также исповедуют иудаизм: таты, или горские евреи (Дагестан, Кабардино-Балкария, Азербайджан), грузинские евреи (Грузия, Южная Осетия) и русские евреи/ашкенази (в городских центрах по всему Кавказу). Кроме того, очень небольшой религиозной группой являются езиды, проживающие в Ираке, Турции, Сирии, Йемене и Иране, а на Кавказе в Армении и в Грузии; они говорят на курманджийском диалекте курдского языка; их религия, уходящая корнями в суфизм, сформировалась под влиянием также гностических идей, христианства и традиционных культов.

[2] Cf. Wixman (1980: 72).

[3] См. Chirikba (2015).

Таблица 1. *Ислам на Кавказе*

Сунниты	дагестанцы, ингуши, чеченцы, часть осетин, часть абхазов, абазины, адыгейцы, кабардинцы, карачаевцы, балкарцы, ногайцы, кумыки, часть талышей, аджарские грузины, лазы, месхетинцы (южная Грузия), армяне-мусульмане (хемшилы), армянские и грузинские курды
Шииты	азербайджанцы, азербайджанские курды, азербайджанские таты, большинство талышей, ингилойские грузины (в Азербайджане), ферейданские грузины (в Иране)
Суфизм	ингуши, чеченцы, дагестанцы

Данная статья посвящена обсуждению использующихся на Кавказе обозначений мечети, главного культового сооружения и места моления мусуль-ман. На Кавказе имеется несколько отличающихся названий мечети, все из которых представляют собой арабские заимствования, проникшие либо напрямую, от арабоязычных проповедников, либо через посредство тех или иных языков.

2. К первой группе названий относятся абаз. *маџьгыҭ*, каб. *мэжджыт* (из более старой формы **мэджьгьыт*), карач.-балк. *межгит*, осет. дигор. *мæзгьит/д*, осет. ирон. *мæзджыт/д* (из **мæзгьыт/д*), авар., бежт., цез. *мажгит*, дарг. (сс. Мекеги, Леваши, Шукты и др.) *мизгит*,[4] агул. *мазгит*, будух. *мезгуьт*.

На Южном Кавказе имеем схожие слова: груз. *mizgit-i* (მიზგითი), *misgit-i* (მისგითი), арм. *mzkit'* (մզկիթ), варианты *məzkit'*, *msk'it'*.

Отличия всех этих форм – в наличии в срединном кластере либо исходного *з*, либо вторичного звонкого шипящего спиранта, в старо-каб. и абаз. усилившегося в аффрикату *джь*. А. Шагиров (1989: 80) полагал абаз. слово усвоенным посредством каб., хотя в случае кабардинского заимствования вместо отсутствующего в каб. твердого *г* в абаз. ожидался бы смягченный *гь*, ср. старо-каб. *гьабэ* (> ново-каб. *джабэ*) > абаз. *гьаба* 'бок'.

В ряде кавказских языков, использующих данный термин, по-видимому, имела место метатеза. Так, чеч.-ингуш. *маьждиг* 'мечеть', вероятно, является результатом метатезы из **маьжгид*, что примыкает к языкам с шипящим *ж*.[5] Метатезу (и оглушение) можно усматривать и в ряде дагестанских языков, ср. карат., чамал. *маштик*, по-видимому, из **машкит*, годоб. *маштики* – из **машкити*, рутул. *мездик* из **мезкид* < **мезгид*, цах. *маздик//мазик* из **мазкид*, гунз. *маждик* из **мажкид*. В бежтинском представлены обе формы – исходная *мажгит*, и с метатезой – *маждик*.

[4] http://pedrazvitie.ru/servisy/publik/publ?id=17735.

[5] Иначе у А. Вагапова (2008: 48): нахское *маьждиг* 'мечеть' от основы *масжид*, заимствованной из араб. языка, с суффиксом *-иг*, что фонетически представляется менее вероятным. Кроме того, в языках Кавказа заимствование из араб. *masjid*, с сохранением медиального кластера, представлено, как кажется, лишь в азербайджанском.

В арч. *мижгил* следует предполагать замену конечного *-д* на *-л* (< **мижгид*), а в лезг. *мискIин* – замену *-д* на *-н* (< **мискIид*).

Вопреки А. Шагирову (1989: 80), кабардинская и абазинская формы, а также приведенные выше другие северокавказские названия мечети, ввиду наличия в них велярного, а не аффрикаты, не могут восходить к тур. *mescit* [mesʤit] ‘мечеть’. Источником для всех этих кавказских форм, содержащих велярный, является, в конечном счете, арам. *masgeḏ* ‘место поклонения’, ‘мечеть’. Арамейское слово производно от глагола *sgḏ* ‘поклоняться’, ‘падать ниц’.[6]

Арамейский культовый термин был заимствован в ранний арабский (*masgid* ‘мечеть’),[7] а также в поздний среднеперсидский (*mzgyt*), в классический персидский и в ранний новоперсидский языки (*mazgat*, *mazgit*, *mizgit*).[8] Источником для персидского послужил, по-видимому, именно раннеарабский, внедривший его вместе с исламом, а не напрямую арамейский. В персидском слово *mazgit* для обозначения мечети (с вариантами *mazkid*, *mizkid* и *mazkit*) встречается в таких ранних памятниках X века, как историческое сочинение неизвестного автора «Худуд аль-алам» (*Ḥudūd al-ʿĀlam*) и в труде «Тарих-наме» Абу Али Бал‘ами (*Abu Ali Balʿamī*).[9]

Возникает вопрос о путях проникновения этого названия мечети на Кавказ. Для языков Южного Кавказа (грузинского и армянского) естественно было бы усматривать персидский источник,[10] как и для большого числа других культурных заимствований в этих языках. Однако арамейская форма названия мечети в эти языки могла проникнуть и из раннего арабского: с VIII по XII вв. Тбилиси/Тифлис был центром основанного под эгидой Арабского халифата мусульманского Тифлисского эмирата, тогда как Армения с VII по IX вв. также находилась под политико-административной властью арабов.

Схожая дилемма существует и для вопроса о проникновении этого арамейского термина в языки Дагестана. С одной стороны, учитывая долгую историю взаимоотношений Дагестана и Ирана, вполне возможно усматривать заимствование термина в эти языки из персидского языка. Однако с не меньшим основанием можно было бы предполагать его усвоение из раннего арабского, вначале в Южном Дагестане, а затем в других регионах Дагестана, откуда он впоследствии распространился и на Северный Кавказ. При этом навряд ли возникает вопрос о возможности усвоения в Дагестане и на Северном Кавказе столь важного мусульманского термина посредством грузинского или армянского языков, языков христианских народов.

Помимо Кавказа, заимствованная из арамейского раннеарабская форма послужила источником для визант. греч. μασγιδα (*masgida*) ‘мечеть’, а также, с метатазой и утратой велярного, для таких среднегреческих форм как σμαγίδα,

[6] Schwally (1898: 134).
[7] Al-Jallad (2017: 432)
[8] Shaked (2005: 160); Mottahedeh (2020: 471).
[9] Mottahedeh (2020: 471).
[10] См. Ačaŕean (1977: 311).

σμαΐδα, μασγίδιον, ισμαγίδιον·, ισμαΐδι·, ισμαΐδιον·, μασγίδιν·, μασγιδίον·, μοσγίτιν·, σμαγίδιν·, σμαΐδι.[11]

Интересно, что все среднегреческие формы содержат конечный *-a*, что свидетельствует о наличии раннеарабской вариантной формы *masgida*, отражающей форму данного слова с арамейским постпозитивным определенным артиклем *-a*: *masgəḏ-ā* ‘the mosque’. Именно этот вариант с конечным *-a* был усвоен из раннеарабского в берберские языки Северной Африки: *ti-mezgida* (Тамазигт), *ta-məzgida* (Фигиг), *ta-məzğida* (Мзаб) ‘мечеть’ и др. Во времена Кордобского халифата вариант с конечным *-a* от арабов и берберов попал в языки Иберийского полуострова, откуда исп. *mezquita*, галис., катал., португ. *mesquita*, баск. *meskita*, *mezkita*.[12] Из староиспанского *mesquita* (> соврем. исп. *mezquita*) или средневекового латинского *mezquita* вариант с конечным *-a* попал в староитальянский в виде *moscheta*, упростился в *moschèa*, и в таком виде попал в среднефранцузский: *mousquaie*, давшее *mosquée*, откуда и англ. *mosque* ‘мечеть’.[13]

Следует отметить, что большинство этимологических словарей европейских языков (ср. напр. Klein 1967: 1007; см. ниже также этимологию Г. Дьяченко и М. Фасмера в отношении др.-рус. *мизгитъ*) ошибочно возводят эти европейские названия мечети к араб. *masjid*; Гомеш де Сильва (Gómez de Silva 1985: 348) возводит исп. *mezquita* предположительно к арм. *mzkit*, а последнее из араб. *masjid*, что не представляется состоятельным.

В Африке, через раннеарабский *masgid*, арамейская форма получила распространение в таких языках, как суахили (*msikiti*), чева (*mzikiti*), луганда (*omuzikiti*), руанда (*umusigiti*), (ки)камба (*musukiti*), кикуйю (*muthigiti*), шона (*musikiti*), афарский (*masgiidi*), амхарский (*mäsgidi*, *mesigīdi*), геез, харари, тигринья (*mäsgid*). Следует отметить, что Ф. Швалли (Schwally 1898: 134) возводил эфиопские слова напрямую к арамейскому первоисточнику, не упоминая посредничество раннеарабского.

На Ближнем Востоке, помимо самого арамейского (ср. тж. новоарамейское *masḡādā*, *masgḏā*, *masgettā* ‘мечеть’) и раннеарабского, данное слово в значении мечети засвидетельствовано в иврите (*misgā́d*), в древнеюжноарабском (*msʿgd*), в курдских диалектах (*mizgewt*, *mizgeft*, *mizgit*), в языке сорхей в Иране (*mezgat*).[14]

В Юго-Восточной Азии восходящий к арамейскому термин имеется в мальдивском языке (*miskitu*), в сунданском языке в Индонезии (*masigit*), в языках кимараганг (*mosigid*), дусунском (*mosigid*) и меланау (*masegit*) в Майлазии, в языках магинданао (*maseguit*) и маранао (*masgit*) на Филиппинах,

[11] См. https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=Μαç.

[12] См. Al-Jallad (2017: 432).

[13] См. Klein (1967: 1007); https://ahdictionary.com/word/search.html?q=mosque. В англ. имелась и форма *mesquite*, из старо-испан. *mesquita*, ныне вышедшая из употребления; см. Klein (*ibid*, p. 969).

[14] См. Цаболов (2001: 674).

в языке тетум (*meskita*) в Восточном Тиморе (из португ.). Й. Гипперт (Gippert 2003: 41-41) для мальдивского слова допускает возможность усвоения из ранне-новоперсидского (*mazgit*), фонетически более близкого к арамейскому *masgid*, чем несколько более поздний вариант *masdidu*, идущий из арабского *masjid*. Однако остается и вероятность усвоения *miskitu* из раннеарабского *masgid*.

Рассматриваемый термин отмечен и в древнерусском языке XIV–XV вв. – *мизгитъ*, *мезгить*, *мизгать*. Г. Дьяченко (1900: 305) усматривал в качестве его источника тур.-араб. *mäsdžid*. М. Фасмер (1986) в своем словаре в одном месте (с. 620) указывал для др.-рус. *мизгить* татарский источник, не цитируя формы последнего, а в другом месте словаря (с. 613) возводил др.-рус. *мезгить* к тур.-араб. *mäsdžid*, объясняя *г* в русском меной *дж* на *г*, как *дожгь* из *дождь*. Однако очевидно, что перед нами все то же слово, восходящее к арамейской форме с велярным, в отличие от арабской формы с аффрикатой. А.К. Шапошников (2007: 390) усматривает в качестве источника для др.-рус. *мезгитъ* аланский язык, сохранивший данное слово и по сей день (см. выше осет. формы), хотя альтернативным источником, вероятно, мог послужить и персидский.

3. Вторую группу названий мечети составляют слова, имеющие источником несколько более позднее араб. *masjid* [masʒid], которое генетически родственно рассматриваемому выше арамейскому термину и означает ‘место поклонения’, будучи производным от глагола *sjd* [saʒada] ‘поклоняться’.[15] Эта арабская форма послужила источником для названий мечети в таких языках, как осм.тур. *mescid* и соврем. тур. *mescit*, перс. *masjed*, крым.-татар. *mescit*, хорв. *mesdžid*, тадж. *масчид*, узб. *masjid*, пушту *masjed*, уйгур. *meschid*, урду, хинди *masjid*, бенг. *masajida*, гуджар. *masjida*, панджаб., маратхи *masjid*, ория *môsôjid*, малаялам *masjidŭ*, тамил. *masjit*, телугу *masjid*, ассам. *mosozid*, батак. *masojit*, индонез., яван., малай. *masjid*, непал. *masjida*, ачинезе *meuseujid*, сундан. *masjid* тетум *mesjid*, и в таких африканских языках, как оромо *masjiida*, сомали *masjid* и др. Среди языков Кавказа эта форма мне известна лишь в азербайджанском: *məscid*.

4. В целом ряде языков получили распространение формы этого арабского слова с элиминацией кластера, что могло произойти на тюркской почве. На Кавказе это адыг. *мэщыт* (из **мэч^{h}ыт^{h}*), хин. *маччыг* (из **маччыт*), багв. *мажит*, дарг. *мижит*, кубач. *мишит*, лак. *мизит*, таб. *мист* (со вторичным кластером), кум. *межит*, ног. *мешит*, груз. *mečit-i*,[16] талыш. *мәчит,* удин. *маьчит, мечет*[17] (последняя форма из русского).

[15] Schwally (1898: 134).
[16] Груз. вариант *mečet-i*, скорее всего, позднее усвоение из рус. *мечеть*.
[17] Удинские формы сообщены Ю. Ландером, Т. Майсаком.

За пределами Кавказа эта несколько упрощенная арабская форма встречается в таких языках, как рус. *мечеть*, белор. *мячэць*, *мячэт*, укр. *мечеть*, польск. *meczet*, венг. *mecset*, эст. *mošeed*, чеш., слов. *mešita*, лит. *mečetė*, калмык. *мишд* (со вторичным кластером), казах. *мешіт*, кирг. *мечит*, татар. *мәчет*, башк. *мәсет*, чуваш. *мичĕт, миҫĕт*, туркм. *metjidi*, каракалп. *meshit*, каннада *masīdi*, телугу *masīdu*, маратхи *maśīda*, тайск. *mạsīyid* и др.

5. Третье кавказское название мечети засвидетельствовано в абхазском языке, где оно звучит *а-џьаамá* (*а-ǯ̈аамá*). Тот же фонетический облик слова представлен и в речи абхазов Турции. В качестве источника этого абх. названия можно усматривать араб. *jamāʕa* (جَمَاعَة) ‘сообщество’, в религиозном смысле ‘конгрегация, собрание верующих в мечети’ (от глагола *jmʕ* ‘собирать, объединять’). В таком случае в абх. следует предположить метатезу из **а-џьамаá*. Параллелью к такому обозначению ‘мечети’ от значения ‘сообщество’ (в религиозном смысле) может служить пуштунское *jomāt* ‘мечеть’, из араб. формы множ. числа того же слова: *jamāʕāt* (جَمَاعَات) ‘общество, коллектив, община’. Ср. сюда же болг. *джамията*, макед. *џамијата* ‘мечеть’.

Альтернативно, источником для абх. *а-џьаамá* могло быть осм.тур. *câmi’a* [dʒɑ:miʕa] ‘сообщество’,[18] идущее из араб. *jāmiʕa* (جَامِعَة) ‘(со)общество’, ‘коллектив’, ‘община’. Однако фонетически это несколько труднее обосновать. Хотя *аа* начального слога в абх. в принципе может отражать долгий *â* в османском, труднее найти объяснение гласному исходу в абх. форме, не отражающей слог *-iʕ*. Здесь можно было бы предположить упрощение конца слова (*-miʕa* > абх. *-maa*), а фонетическую эволюцию представить в виде **а-џьаамиаá* > **а-џьаамаá* > *а-џьаамá*. И все же объяснение, предполагающее в качестве источника араб. *jamāʕa*, с точки зрения фонетики, как кажется, представляет собой лучшую альтернативу.

Кстати, некоторые диалекты арабского языка фонетически лучше соответствуют абхазскому *а-џьаамá*, ср. в арабских диалектах Персидского залива, в хиджазском диалекте арабского и в арабских диалектах Южного Леванта *jāmʕa* (جَامِعَة) ‘(со)общество’.

6. Убыхское название мечети – *ǯ́āməja*, *ǯ́āmija*, по-видимому, выводимо из араб. *jamʕiyya* (جَمْعِيَّة) ‘клуб, ассоциация, общество, корпорация, организация, собрание’. А. Шагиров (1989: 79) усматривал источник в осм.тур. *câmi’a* ‘сообщество’, идущее из араб. *jāmiʕa* (جَامِعَة) ‘лига, союз, сообщество’, от того же арабского корня *jmʕ* ‘собирать’, тогда как Х. Фогт (Vogt 1963: 241) указывал на тур. *camiye*, представляющее собой дательный падеж ед.ч. от *cami* ‘мечеть’.[19] Схожие формы этого слова, встречаются в балканских языках: болг. *джамия*, босн., хорв. *džamija*, макед., серб. *џамија*, словен. *džámija*. Ср. также

[18] Devellioğlu (2001: 124).

[19] Вряд ли источником могло послужить осм.тур. *câmiyye*, относящееся к названию одного из девяти подразделений суфийского ордена Накшбандия (см. Devellioğlu 2001: 124).

рум. *geamie* и романи *džamija*, а в Юго-Восточной Азии – бенгал. *jameẏa* и урду *jāmia*. Все эти формы идут, по всей видимости, либо из араб. *jāmiʕa*, либо из *jamʕiyya*.

Не совсем ясно, является ли зафиксированное Ж. Дюмезилем (Dumézil 1931: 145) в одном убыхском тексте название мечети *ǯamәj*[20] фонетически сокращенным вариантом цитируемых выше убыхских форм, либо представляет собой более позднее, по сравнению с *ǯamәja*, заимствование из тур. *cami* /dʒɑːˈmi/ ‘мечеть’, идущее из осм.тур. *câmi'* /dʒɑːˈmiʕ/, усвоенное из араб. *jāmiʕ* [d͡ʒaːmiʕ]. В арабском слово исходно представляло собой сокращение от *masjid jāmiʕ* (مسجد جامع) ‘соборная мечеть’. Это название мечети усвоено также в персидский (*jâme'*), греческий (*τζαμί*), курдский (*camî*), албанский (*xhami*), крымско-татарский (*cami*), венгерский (*dzsámi*), малайский (*jamik*), уйгурский (*jami*) и др. языки.

Таблица 2. *Названия мечети на Кавказе и в других языковых ареалах*

языки-источники	‘Мечеть’ в языках Кавказа	‘Мечеть’ в других языках
арам. *masgeḏ* ‘место поклонения’ > раннеараб. *masgid* ‘мечеть’ >	аварский, даргинский, бежтинский, цезский, агульский, арчинский, лезгинский, будухский (Дагестан), осетинский, абазинский, кабардинский, карачаево-балкарский (Северный Кавказ), грузинский, армянский (Южный Кавказ)	древне-южноарабский, иврит, среднеперсидский, ранний новоперсидский, курдский, сорхей, (Ближний Восток), древнерусский (Восточная Европа), суахили, чева, луганда, руанда, (ки)камба, кикуйю, шона, афарский, амхарский, геез, харари, тигринья (Африка), мальдивский, сунданский, кимараганг, дусунский, меланау, магинданао, маранао (Юго-Восточная Азия)

[20] В ранней транскрипции Дюмезиля слово зафиксировано в виде *a-jamy-әɣa* ‘артикль-мечеть-в = в мечети’.

арам. *masgeḏ* ‘место поклонения’ > раннеараб. *masgid* ‘мечеть’ > формы с метатезой	чеченский, ингушский (Северный Кавказ), каратинский, чамалинский, годоберинский, бежтинский, рутульский, цахурский, гунзибский (Дагестан)	
арам. *masgəḏ-ā* ‘место поклонения’ (опред.) > раннеараб. *masgida* ‘мечеть’ >		византийский греческий (Европа, Азия), средневековый латинский, испанский, галисийский, каталанский, португальский, баскский, староитальянский, итальянский, французский, английский, финский (Европа), берберские языки (Африка), тетум (Юго-Восточная Азия)
араб. *masjid* (مَسْجِد) ‘мечеть’ >	азербайджанский (Южный Кавказ)	персидский, турецкий (Ближний Восток), крымско-татарский, хорватский (Европа), таджикский, узбекский, пуштунский, (Центральная Азия), уйгурский (Восточная и Центральная Азия), оромо, сомали (Африка), урду, хинди, бенгальский, гуджарати, панджабский, маратхи, синдхи, ория, малаялам, тамильский, телугу, ассамский, батакский, индонезийский, яванский, малайский, непальский, аченезе, тетум, сунданский (Юго-Восточная Азия)
араб. *masjid* (مَسْجِد) ‘мечеть’ > *mačit* и подобные формы с упрощенным кластером >	адыгейский (Северный Кавказ), хиналугский, багвалинский, даргинский, кубачинский, лакский, табасаранский, кумыкский (Дагестан), ногайский (Дагестан, Северный Кавказ),	русский, белорусский, украинский, польский, чешский, словацкий, венгерский, эстонский, литовский, татарский, чувашский (Восточная Европа), башкирский (Южный Урал, Предуралье), казахский, киргизский, туркменский, каракалпакский (Центральная Азия), каннада, телугу, маратхи, тайский (Юго-Восточная Азия)

	грузинский, талышский (Южный Кавказ)	
jamāʕa (جَمَاعَة) ‘сообщество’, ‘конгрегация’ (в исламе), ‘собрание верующих в мечети’	абхазский (Южный Кавказ)	
араб. *jamāʕāt* (جَمَاعَات) ‘общество, коллектив, община’		пуштунский (Центральная Азия), болгарский, македонский (Восточная Европа)
араб. *jāmiʕ* (جَامِع) >	убыхский (?)	армянский (Южный Кавказ), турецкий, персидский, курдский (Ближний Восток), греческий, албанский, крымско-татарский, гагаузский, венгерский (Европа), уйгурский (Восточная и Центральная Азия), малайский (Юго-Восточная Азия)
араб. *jamiʕa* (جَامِعَة) > осм.тур. *câmi’a*, либо араб. *jamʕiyya* (جَمْعِيَّة) ‘клуб, ассоциация, общество, корпорация, организация, собрание’	убыхский	болгарский, боснийский, хорватский, македонский, сербский, румынский, словенский, албанский, романи (Европа), бенгальский, урду (Юго-Восточная Азия)

Заключение

Основным источником для названий мечети в языках Кавказа послужил арабский язык, либо напрямую, через арабоязычных проповедников, либо через посредство других языков. Одно из распространенных среди языков Кавказа названий мечети восходит не к арабскому, а к арамейскому первоисточнику, который, через посредство раннеарабского, распространился как на Кавказе, так и в ряде азиатских, европейских и африканских языков.

Кабардинское, абазинское, осетинское и карачаево-балкарское названия мечети примыкают к дагестанским названиям, имеющим в исходе арамейский термин, причем эти формы близки и к южнокавказским формам – грузинскому и армянскому, а также к раннеперсидскому и курдскому. В адыгейском очевидна близость к ряду дагестанских и кыпчакско-тюркским (кумыкский, ногайский) вариантов слова, восходящего к арабскому оригиналу, но с упрощением кластера, тогда как в азербайджанском представлена та же форма, но с сохранением исходного кластера, примыкая к персидскому и турецкому вариантам. Дагестанские формы поделены между теми, в основе которых лежит арамейский термин, и теми, которые основаны на арабском слове. Наконец, иной арабский источник лег в основу абхазского и убыхского названий мечети.

Сокращения языков

абаз.	абазинский	**крым.-татар.**	крымско-татарский
абх.	абхазский	**кубач.**	кубачинский
авар.	аварский	**кум.**	кумыкский
агул.	агульский	**лак.**	лакский
адыг.	адыгский	**лезг.**	лезгинский
азерб.	азербайджанский	**лит.**	литовский
макед.	македонский	**малай.**	малайски
англ.	английский	**непал.**	непальский
араб.	арабский	**ног.**	ногайский
арам.	арамейский	**осет.**	осетинский
арм.	армянский	**осм.тур.**	османско-турецкий
арч.	арчинский	**панджаб.**	панджабский
ассам.	ассамский	**перс.**	персидский
багв.	багвалинский	**польск.**	польский
баск.	баскский	**португ.**	португальский
батак.	батакский	**пушт.**	пуштунский
башк.	башкирский	**рус.**	русский
бежт.	бежтинский	**рутул.**	рутульский
белор.	белорусский	**серб.**	сербский
бенг.	бенгальский	**слов.**	словацкий

болг.	болгарский	**словен.**	словенский
босн.	боснийский	**сундан.**	сунданский
будух.	будухский	**таб.**	табасаранский
венг.	венгерский	**тадж.**	таджикский
визант. греч.	византийско-греческий	**тайск**.	тайский
галис.	галисийский	**талыш.**	талышский
годоб.	годоберинский	**тамил.**	тамильский
груз.	грузинский	**татар.**	татарский
гуджар.	гуджарати	**туркм.**	туркменский
гунз.	гунзибский	**тур.**	турецкий
дарг.	даргинский	**узб**.	узбекский
дигор.	дигорский д-т осет.	**уйгур.**	уйгурский
др.-рус.	древнерусский	**укр.**	украинский
индонез.	индонезийский	**хин.**	хиналугский
ирон.	иронский д-т осет.	**хорв.**	хорватский
исп.	испанский	**цах.**	цахурский
казах.	казахский	**цез.**	цезский
катал.	каталанский	**чамал.**	чамалинский
каб.	абардинский	**чеч.-ингуш.**	чечено-ингушский
каракалп.	каракалпакский	**чеш.**	чешский
карат.	каратинский	**чуваш.**	чувашский
карач.-балк.	карачаево-балкарский	**яван.**	яванский
кирг.	киргизский		

БИБИЛИОГРАФИЯ

Вагапов Арби (2008), “Этимологический словарь чеченского языка (Продолжение)”, *Lingua-universum: Межвузовский научный журнал, Научно-исследовательский кружок «Lingua-universum»*, Назрань: Пилигрим, № 4: 32-58.

Дьяченко Григорий (1900), *Полный церковно-славянский словарь*, Москва.

Фасмер Макс (1986), *Этимологический словарь русского языка*, Том II (Е–Муж), Москва.

Цаболов Руслан (2001), *Этимологический словарь курдского языка*, Том I. А–М, Москва.

Шагиров Амин (1989). *Заимствованная лексика абхазо-адыгских языков*, Москва.

Шапошников Александр (2007), *Языковые древности Северного Причерноморья (Этимология языковых реликтов Северного Причерноморья)*. Дисс. на соискание ученой степени доктора филол. Наук, Москва.

Ačařean Hračʿeya (1926), “Մ զ Կ ի թ”, *Hayerēn armatakan baŕaran,* т. III. Ереван, s.v.

Al-Jallad Ahmad (2017), “The Arabic of the Islamic conquests: notes on phonology and
morphology based on the Greek transcriptions from the first Islamic century”, *Bulletin of SOAS*, 80, 3: 419–439.

Chirikba Viacheslav (2015), “Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus”, *Studies on Iran and The Caucasus. In Honour of Garnik Asatrian*, Edited by Uwe Bläsing, Victoria Arakelova and Matthias Weinreich, Leiden: Brill Academic Pub.: 145-191.

Devellioğlu Ferit (2001), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat eski ve yeni harflerle*, 18, Baskı, Ankara.

Dumézil George (1931), *La langue des Oubykhs*. – Collection Linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris. – XXXV, Librairie ancienne Honoré Champion, editeur Edouard Champion, Paris.

Gippert Jost (2003), “Early New Persian as A Medium of Spreading Islam”, *Persian Origins – Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian. Collected Papers of the Symposium*. – *Iranica 6*, Ludwig Paul (ed.), Göttingen 1999, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 31-47.

Gómez de Silva Guido (1985), *Elsevier’s Concise Spanish Etymological Dictionary*, Amsterdam, London, New York-Tokyo: Elsevier.

Jaimoukha Amjad (2005), *The Chechens. A handbook*, London-New York.

Klein Ernest (1967), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Vol. II
(L-Z), Amsterdam, London, New York: Elsevier Publishing Company.

Mottahedeh Roy (2020), “Medieval Lexicography on Arabic and Persian Terms for City and Countryside”, *Cities of Medieval Iran*. Ed. by D. Durand-Guédy, R. Mottahedeh, and J. Paul. Leiden: Brill: 465-478.

Schwally Friedrich (1898), “Lexikalische Studien”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 52:132-148.

Shaked Shaul (2005), “Aramaic Loan-words in Middle Persian”, *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, Vol. 19. – *Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Prods Oktor Skjærvø:*. 159-168.

Vogt Hans (1963), *Dictionnaire de la langue oubykh. Avec introduction phonologique, index français-oubykh, textes oubykhs*, Oslo:

Universitetsforlaget, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Série B: Skrifter, LII.

Wixman Ronald (1980), *Language Aspects of Ethnic Patterns & Processes in the North Caucasus*, Chicago: The University of Chicago. Dept. of Gepgraphy. Research Paper no. 191.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-65-74

ПОНЯТИЯ «ХУЛУЛ» И «ИТТИХАД» В УЧЕНИИ ИБН ТАЙМИЙИ (НА ПРИМЕРЕ «КИТАБ АЛЬ-ДЖАВАБ»)

Седа Тигранян
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
Институт Востоковедения НАН РА, Ереван
ORCID: 0009-0001-5543-4290
email: seda_tigranyan96@mail.ru

Abstract
This article is an attempt to analyze Ibn Taymiyya's approaches to the concepts of "ḥulūl" (Arabic: الحلول – *embodiment*) and "ittiḥād" (Arabic: الاتحاد – *unity*, *connection*) according to his "Kitab al-Jawab". The rejection of these concepts is common to the condemnation of Christianity and Islamic movements and is of key importance in the teachings of Ibn Taymiyya.

Keywords: Islam, *ḥulūl*, *ittiḥād*, Innovations, *Kitab al-Jawab*

Аннотация
В данной статье предпринята попытка рассмотрет подход Ибн Таймийи к понятиям понятий «хулул» (араб. الحلول, воплощение) и «иттихад» (араб. الاتحاد, единение, соединение), согласно сочинению «Китаб аль-Джаваб». Отвержение этих понятий является общим для осуждения христианства и исламских течений и имеет ключевое значение в учении Ибн Таймийи.

Ключевые слова: ислам, «хулул», «иттихад», нововведения, «Китаб аль-Джаваб».

Средневековый мусульманский теолог, правовед ханбалитского мазхаба Таки ад-Дин Ахмад Ибн Таймия (661/1263-728/1328) известен своей бескомпромиссной борьбой с нововведениями (араб. بدع – *bid'ah*) в исламе. Большинство его работ представляет собой опровержение или защиту спорных религиозных, политических, философских положений. Ибн Таймия занимает особое место среди известных мусульманских полемистов. Он не только систематизировал имеющуюся антихристианскую полемическую литературу своего времени, но и выдвинул собственные уникальные подходы и интерпретации, чем отличался от других ученых своего времени. Самый известный антихристианский труд Ибн Таймийи, «Истинный ответ тем, кто изменил религию Мессии (далее «Китаб аль-Джаваб»)» (араб. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح), содержит богатую информацию не только о христианстве, но и об исламе, различных его течениях и направлениях. Сочинение было написано в 1320 году как ответ на небольшой трактат под

названием «Письмо другу-мусульманину» мелькитского епископа Сидона Павла Антиохийского.[1]

В «Китаб аль-Джаваб» Ибн Таймия рассматривает только те идеи в исламе, которые он отождествляет с критикуемыми христианскими догматами, считая их угрозой исламскому обществу (см., в частности, с подробной библиографией по вопросу, Thomas, Mallett 2012: 824-878). Так, борясь с «опасными нововведениями», Ибн Таймия подвергал резкой критике понятия «хулул» и «иттихад» Отвержение этих понятий имеет ключевое значение в учении Ибн Таймийи.

В сочинении «Китаб аль-Джаваб», говоря о божественной природе Христа, он рассматривает схожие суфийские и шиитские учения, отмечая, что их последователи доходят до крайностей в вопросах, касающихся пророков, семьи Мухаммеда, шейхов и других (Ibn Taymiyya, al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ, vol. 3, 1419: 185-186). Что касается шиитских направлений, то следует отметить, что еще в период Аббасидов внутри шиизма сформировались «крайние» течения (غُلَاة – *ghulat*, букв. *крайние*, *экстримистского толка*), секты, общей чертой которых было обожествление халифа Али и его потомков. Эти секты развивали чуждые первоначальному исламу представления воплощения, переселения души (араб. تناسخ الارواح). Суннитские богословы различали три вида обожествления людей:

- Зухур (араб. ظهور, проявление, явление) – отражение божества или божественной силы в человеке,
- Иттихад – одновременное существование божественной и человеческой сущности в одном теле или душе,
- Хулул – воплощение божественной природы в человеке, человеческая природа которого преобразуется в божественную.

Мнения о зухуре расходятся, а последние две формы, характерные для «крайних» шиитских сект, рассматриваются суннитами и умеренными шиитами как чуждые нововведения в исламе (Петрушевский 1966: 276-277). Ибн Таймийя различает два типа соединения с сущностью Бога и воплощения этой сущности в творениях: общий и частный. «Общее соединение» (араб. الاتحاد العام) подразумевает отождествление Бога и вселенной, тогда как «частное соединение» (араб. الاتحاد الخاص) или «воплощение» относится к отдельным творениям и подразумевает соединение Творца с творением. Ибн Таймия пишет: «Это частное соединение не является тем общим соединением и воплощением, на которое указывают те, кто говорит, что Он (Бог) по своей сущности везде воплощен или соединен со всем» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 497).

Христианство В «Китаб аль-Джавабе» Ибн Таймия особое внимание уделяет вопросам единства Бога и творения, воплощения Бога во Христе, он обращается к разным течениям христианства и различиям между ними, но отмечает, что, несмотря на существенные различия, эти учения сходятся в том, что Христос был

[1] См. оригинальный манускрипт https://archive.org/details/CMA7-4/page/n3/mode/2up и английский перевод Paul's Letter To The Muslims | PDF | Mary, Mother Of Jesus | Quran (scribd.com).

сыном Божиим, поэтому он отвергает их и направляет свою критику не к отдельным течениям или направлениям, а к христианству вообще (Roberts 1996: 345).

В основе аргументов Ибн Таймийи лежит убеждение, что вера в Сына Божия, воплотившегося в человеке, и учение о Святой Троице противоречат не только учению всех пророков, но и учению, принесенному самим Иисусом, поскольку исламская традиция признает пророчество Исы и отрицает его божественную природу.

В письме упомянутого выше епископа Сидона Павла Антиохийского говорится: «...Таким образом Бог явился в теле Иисуса, сына Марии, потому что человек есть благороднейшее из творений Божиих. Так Бог говорил с людьми, и они стали свидетелями того, что видели» (ссылка на первоисточник либо на любое издание). Согласно интерпретации Ибн Таймии, эти слова относятся к божественному откровению, знанию и просвещению, которые Бог помещает в сердца Своих пророков, посланников и верующих рабов. Однако это не означает, что божественная субстанция может быть воплощена в человеке, как утверждают христиане в случае с Иисусом (Ibn Taymiyya, vol. 3, 1419: 332-336).

Для обоснования своих толкований Ибн Таймия приводит высказывания пророков, отрывки из Корана и хадисов, которые, на его взгляд, свидетельствуют о том, что божественное знание, любовь, защита всегда сопровождают верующих, что Бог видит всех и никогда не оставляет их. Так, например, из коранической фразы «Он – Аллах на небесах и на земле! Знает Он и тайное ваше, и явное. Знает Он то, что вы совершаете» (Коран 6: 3), Ибн Таймия заключает, что Иса не выделяется среди других пророков с точки зрения получения откровений и знаний от Бога. Он не отрицает, что слово Божие может влиять на благочестивых людей и пророков, но это относится не только к Иисусу и не отличает последнего от других пророков, а также не предполагает союза божественной и человеческой природы (Ibn Taymiyya, vol. 3, 1419: 296-298).

Идею о воплощении Бога Ибн Таймия считает совершенно необоснованной, отмечая следйющее: человек – самое совершенное существо, созданное Богом, но Иисус – не самый совершенный человек, поэтому, если бы воплощение имело место, Бог избрал бы не его, а избрал бы более совершенного человека, такого как Авраам или Мухаммад, потому что они занимают особое место, так как Бог дал им высшее положение и дал им имя «Халиль» (араб. خليل, особенный друг) (Ibn Taymiyya, vol. 3, 1419: 350). Аналогичным примером является опровержение утверждения о том, что Иисус является одновременно Богом и посланником (человеком): «Если он Бог, то он не может быть в то же время и посланником, если он посланник, то он не может быть Богом (как он может быть сам себе посланником)… Невозможно, чтобы две вещи стали одним, не слившись и не исчезнув как отдельные субстанции. Их можно смешать, как воду с молоком и вином, и превратить в одно вещество. Точно так же теоретически Бог может стать человеком, а человек может стать Богом, но оба не могут существовать отдельно в одном теле» (Ibn Taymiyya, vol. 2, 1419: 46-48).

Что касается чудес Исы, Ибн Таймия подчеркивает, что они были доказательствами его пророчества, а не того, что он был самым совершенным или имел божественную природу, поскольку люди были свидетелями более великих чудес, таких как чудеса Моисея. Таким образом, Ибн Таймия утверждает, что

способность творить чудеса не может быть доказательством ни человеческого совершенства, ни божественной природы. В обоснование своих слов он приводит пример Ад-Даджаля (лжемесии в исамской традиции), который, появившись в конце времен, будет наделен способностью совершать чудеса, чтобы вводить людей в заблуждение (Ibn Taymiyya, vol. 3, 1419: 351). Опираясь на логику в попытке подтвердить или опровергнуть тот или иной довод, Ибн Таймия одновременно подчеркивает, что при выяснении истинности религиозных знаний прежде всего следует опираться на божественные откровения.

Относительно вопроса соединения Бога с творением Ибн Таймия критикует следующую мысль Мелькитского Патриарха Александрийского Сайида ибн Битрика (933-940 гг□): «Соединяясь с творящим словом Божьим, Христос стал един с Троицей в Своей божественной природе и един с человечеством в Своей человеческой природе. Он был един, образуя единый союз с Отцом и Святым Духом, потому что был божественным существом. Он также был един со всеми людьми, соединяя две разные субстанции: божественную сущность, которая является создателем, и человеческую сущность, которая создана. Они находятся в одной сущности посредством соединения субстанции Слова, то есть Сына, рожденного от Бога прежде всех времен, и субстанции, рожденной от Девы Марии в конце времен, без отделения от Отца или Святого Духа» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 204).

Ибн Таймия совершенно отвергает это объяснение, а причину различных взглядов христиан на природу Христа считает тем, что последние сами не понимают того, что говорят, и рассуждают, что это находится за пределами человеческого понимания. Он предлагает свою трактовку идеи соединения Бога и творения, согласно которой именно божественное откровение, знание и просвещение Всевышний вкладывает в сердца Своих пророков, посланников и верующих рабов, благодаря чему последние соединяются с Богом в переносном значении. Однако это не означает, что божественная субстанция может воплощаться в человеке, как утверждают христиане, некоторые шииты и другие (Ibn Taymiyya, vol. 3, 1419: 332-336).

Ибн Таймия поднимает следующий вопрос: имело ли слово, воплотившееся в Иисусе, божественную природу или нет. Если бы слово имело божественную сущность, то Иисус, по мнению Ибн Таймийи, должен был быть и Отцом, и Сыном, и Святым Духом, то есть Богом, творцом обоих миров. Однако, по мнению Ибн Таймийи, это не соответствует христианскому пониманию. Если бы слово не имело божественной сущности, то оно было бы лишь атрибутом, а атрибут не может существовать без того, чему он свойствен. Кроме того, божественный атрибут не может быть творцом и создателем, тогда как Иисус в христианстве является творцом. Таким образом, Ибн Таймия отрицает обе версии, отвергая также идею воплощения слова Божия во Христе вообще (Ibn Taymiyya, vol. 2, 1419: 173-174).

Следует отметить, что Ибн Таймия пытается опровергнуть учение о Христе как о Сыне Бога, интерпретируя его буквально. Здесь Ибн Таймия проявляет некоторую осторожность, отмечая, что словосочетания «Отец, Сын» встречаются и в Торе, и в Псалмах, и в Евангелиях, поэтому необходимо правильно интерпретировать, а не искажать их значения. Понятия «Отец», «Сын», «Святой Дух» он интерпретирует следующим образом: если пророки употребляют сло-

во «Отец», говоря о Боге, то имеют в виду Его благосклонность и милосердие к тварям, иначе говоря, «сынам», потому что Бог более милостив к Своим рабам, чем родители к своим детям. Из этого он заключает, что связь между Иисусом и Богом не уникальна и не особенна (Ibn Taymiyya, vol. 3, 1419: 194).

В «Китаб аль-Джавабе» он также пишет следующее: «Ни один из пророков, ни Христос, ни кто-либо другой, не говорил, что Бог соединяется с каким-либо существом. Ничего подобного не передается от пророков ни в Евангелиях, ни где-либо еще; в крайнем случае встречаются неясные и общие выражения, такие как: «Я и Отец – одно», – или как Аллах сказал Мухаммаду: «Воистину, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху□□□ (Коран 48: 10)», «Кто повинуется посланнику, тот повинуется Аллаху□□□ (Коран 4: 80)», – таким образом, если некоторые суфийские, шиитские ученые говорят, что Аллах един с Мухаммадом из-за вышеизложенного высказывания («Воистину, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху»), то это похоже на слова христиан. Однако в аяте об этом не упоминается, но говорится, что присяга посланнику – это присяга Аллаху, потому что посланник приказывает, увещевает в том, что повелел Аллах, и запрещает то, что Аллах запретил» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 265-266).

Таким образом, Ибн Таймия отвергает идею хулула и иттихада в целом, считая их «опасным влиянием» христианских сюжетов на ислам.

Шиизм. Резкая критика Ибн Таймийи была направлена, прежде всего, против различных групп, сформировавшихся внутри шиизма и отделившихся от него, таких как исмаилитские течения, друзы, нусайриты. Эти критические замечания, по сути, совпадают, автор говорит о «вредном нововведении», а затем приводит в качестве примера исламские течения, в которых осуждаемое нововведение имеет широкое распространение. Отвержение хулула и иттихада также является общим в критике шиитских направлений□

В сочинениях о «частном соединении», наряду с отрицанием божественной природы Христа, он ссылается на сходные суфийские и шиитские идеи и сравнивает их с христианством: «Относительно божественных атрибутов, соединения с творениями христиане впали в заблуждения, которые разделяют многие из них (*новаторов* – СТ). Среди сектантов (в исламе) есть те, кто заблуждается больше, чем христиане. Воплощение и соединение бывают двух типов: частные и общие. При общем говорят, что Бог везде поселяется своей сущностью или что его сущность есть сущность самих творений. При частном говорят об объединении (Бога) с некоторыми представителями Ахль Аль-Байт, или воплощении в них, таких как Али или другие, как утверждают нусайриты и им подобные, те, кто считает себя потомками Мухаммада, такие как Аль-Хаким и другие, которых признают друзы и им подобные» (Ibn Taymiyya, vol. 1, 1419:95-95). Ибн Таймия считал этих мусульман более неверующими, чем христиане, потому что Христос был «выше всех их (сподвижников Мухаммада, членов семьи, шейхов)» (там же).

Особый статус, предоставленный Али крайними шиитами, Ибн Таймия считает нововведением, не обоснованным откровениями, возникшими в результате деятельности религиозных или политических лидеров. Он сравнивает шиитские предстовления об Али с приписыванием христианами Христу божественной природы и выделением его от других пророков, считая их подобными

нововведениями и отклонениями. Цитирует следующие отрывки из аятов Корана: «Твоему Господу лучше знать тех, кто на небесах и на земле. Одним пророкам Мы отдали предпочтение над другими…» (Коран 17: 55), «Таковы посланники. Одним из них Мы отдали предпочтение перед другими…» (Коран 2: 253), затем делает следующее сравнение: «Их высказывание о том, что избранный по своей сути достоин этого положения без выбирающего (*имеется в виду Аллах, который дал особый статус нескольким пророкам* – СТ), является величайшим заблуждением и несправедливостью, как и высказывание рафидитов (одно из обозначений шиитов (араб. رافضة) – СТ) о том, что Али был мудрым и справедливым руководителем, а остальные трое (первые три праведных халифа: Абу Бакр, Умар ибн аль-Хаттаб, Усман ибн Аффан) не были таковыми. Евреи и христиане делают то же самое, говоря, что Моисей был посланником, а Мухаммад – нет. Действительно, это величайшее заблуждение и несправедливость» (Ibn Taymiyya, vol. 5, 1419: 133).

Говоря о **Фатимидах**, он ссылается на исмаилитские концепции обожествления имамов и их непогрешимости. Обращаясь к вопросу о приписывании божественной сущности, Ибн Таймия пишет следующее: «И в этом в своих словах на них (на христиан, иудеев – СТ) похожи заблудившиеся и новаторы из исламского общества, как, например, в их преувеличениях в вопросах, касающихся пророков, семьи Мухаммада, шейхов и других. Им уподобляются те, кто говорит о единстве (с Богом – СТ), о соединении с божественной сущностью или о частном соединении, как, например, утверждают «крайние» шииты об Али, нусайриты – о группе членов семьи Мухаммада, и им подобные, которые говорят о божественной природе Али, некоторых исмаилитов, (им уподобляются - СТ) те, кто заявляет о божественной природе Аль-Хакима, и других из потомков Убайдаллаха ибн Маймуна Аль-Каддаха, которые считают себя потомками Мухаммада ибн Исмаила ибн Джафара» (Ibn Taymiyya, vol. 3, 1419^ 185-186).

Рассмотрим другой пример: «Среди отступников, утверждающих, что они являются частью исламской уммы, есть те, кто изобретает нововведения, подобные христианским преувеличениям, например, те, кто провозглашает божественность некоторых исмаилитов, например потомков Убайда аль-Каддаха (Фатимиды), таких как Аль-Хаким или других, заявляют о божественной природе Али ибн Аби Талиба, как это делают нусайриты. Все они считаются неверными» (Ibn Taymiyya, vol. 2, 1419: 402-404). Как мы видим, говоря об обожествлении фатимидских халифов, он упоминает имя Аль-Хакима, а затем пишет «и другие» или «подобные им», не упоминая других халифов, культ которых был распространен, а обожествление Аль-Хакима, как мы увидим ниже, характерно для учения друзов. Получается, что Ибн Таймия не отделяет учение фатимидских исмаилитов от друзов, а просто упоминает пример нововведения, рассматривая вышеназванные секты, вышедшие из шиизма, в равной степени как следствие христианского влияния и угрозу первоначальному исламу.

В «Китаб аль-Джавабе» Ибн Таймия, говоря о **друзах**, использует термины «друзы» (араб. الدرزية) и «хакимия» (араб. الحاكمية). Он обращается лишь к вопросу обожествления Аль-Хакима, сравнивая его с обожествлением Христа. Обожествление Аль-Хакима он считает примером частного воплощения, соединения с божественной сущностью. «...Оно (частное воплощение – СТ) похоже на высказывание тех, кто считает себя представителями Ахль Аль-Байт, как Аль-

Хаким, и оно принимается друзами и им подобными» (Ibn Taymiyya, vol. 1, 1419: 95-97).

Ибн Таймия резко критикует **нусайритов.** По словам Ибн Таймийи, нусайриты враждебно относятся к первоначальному исламу, отвергая все исламское. Как мы увидим ниже, он неоднократно называет их «заблудшими, отступниками», которым был дан «чистый» ислам, но они от него отказались. Ибн Таймия приписывает нусайритам ненависть к искренне верующим мусульманам, догмам ислама, чем объясняет их поддержку политических и военных противников исламской уммы, ложные тезисы, клевета и преувеличения в отношении благочестивых людей в исламе. Ибн Таймия утверждает, что для нусайритов второй праведный халиф Омар ибн Хаттаб является «Иблисом всех иблисов», то есть самым дьявольским из всех дьяволов, за ним следует Абу Бакр, а затем Усман в «иерархии дьяволов».[2] По мнению Ибн Таймии, они пытались внести в ислам элементы и верования, заимствованные у язычников и философов, такие как идеи переселения душ, вечности мира, употребление алкоголя. Ибн Таймия рассматривает отступивших от «чистого ислама» как одну общность, поэтому в фетве против нусайритов он направляет упомянутые обвинения не только против последних, но и против всех отступивших от ислама, называя их батинитами (араб. الباطنية)[3], карматами, неверующими, исмаилитами, отмечая, что среди этих имен есть общие, коллективные имена, характеризующие эти группы, такие как «безбожники» или «еретики» (араб. الملاحدة), а также личные имена, как карматы, батиниты, исмаилиты.[4] В «Китаб аль-Джавабе», анализируя учение нусайритов, Ибн Таймия обращается к вопросам обожествления Али ибн Аби Талиба и аллегорической интерпретации Корана. Так, об обожествлении Али, например, он пишет следующее: «Человека по имени Тилимсан по прозвищу Аль-Афиф, который был самым находчивым, спросили: «Ты нусайрит?», он ответил: «Нусайр – это часть меня». – Нусайриты – это последователи Абу Шуайба Мухаммада ибн Нусайра, которые следуют тому же учению об Али ибн Аби Талибе, что и христиане о Христе, другие секты также об Али или о любом из Ахль Аль-Байт, или о Фатимидах, которые считают себя потомками Мухаммада ибн Исмаила ибн Джафара в исмаилизме, такие как Аль-Хаким и другие, или утверждения Аль-Халладжа, некоторых (суфийских) шейхов, которые заявляют, что божественная сущность соединена с их сущностью или воплощена в них, все это аналогично утверждениям христиан о Христе» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 302-303).

Суфизм. В «Китаб аль-Джавабе» резко критикуется концепция крупнейшего мусульманского философа-мистика Ибн Араби о «единстве бытия».[5] По описанию Александра Кныша «Ибн Араби создал сложную неоплатонико-гностическую систему, которая подчеркивала экзистенциальное единство всех вещей (вахдат ал-

[2] Подробнее см. *Fatwā Shaykh ul-Islām Ibn Taymiyya fil-nasraniyya.*

[3] Общее название сторонников свободного, аллегорического толкования Корана и сунны, искавших в них скрытый, эзотерический смысл. Подробнее см. Прозоров 1991: 38.

[4] Подробнее см. *Fatwā Shaykh ul-Islām Ibn Taymiyya fil-nasraniyya*.

[5] Ибн Араби не использует в своих произведениях словосочетание «вахдат аль-вуджуд», оно было сформулировано позже его последователями. Об идее единства бытия в произведениях Ибн Араби см.: Ibn ʿArabī 2006: 95-100.

вуджут), вытекающее, по его мнению, из их общего начала в Божественном Абсолюте» (Кныш 2004: 195). В основе концепции «единства бытия» лежит идея только одного существования, то есть существования Бога. Не существует других форм существования, кроме Бога. Мир, вселенная есть результат эманации сущности Божией. Другими словами, сущности материального мира имеют с Богом такое же отношение, как существующий объект и его тень. Без существования объекта не может существовать его тень.[6]

В результате изучения замечаний Ибн Таймии становится ясно, что последний неправильно воспринимает или, по крайней мере, по-другому представляет и интерпретирует монистические идеи Ибн Араби. Из толковании Ибн Таймийи следует, что, согласно учению Ибн Араби, существование общее и единое, нет Творца и нет творений. Он рассматривает концепцию «Вахдат аль-вуджуд» как идею соединения с Богом, воплощения в созданиях, что не соответствует учению Ибн Араби. Ибн Таймия рассматривает учение о «единстве бытия» как серьезную угрозу сохранению чистого ислама. В «Китаб аль-Джавабе» фраза «вахдат аль-вуджуд» встречается пять раз (в томах 3 и 4). Ибн Таймия считал эту концепцию несовместимой с таухидом (араб. توحيد – единобожие, монотеизм). Он объясняет это следующим образом. В Коране сказано: «Скажи: «Он – Аллах Единый, Аллах Самодостаточный. Он не родил и не был рожден, и нет никого равного Ему»» (Коран 112: 1–4). По мнению Ибн Таймии, эта сура обобщает основные принципы таухида, отрицает любое несовершенство, недостаток Аллаха, а также отрицает его подобие творениям (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 407). Ибн Таймия пытается показать, что учение «единства бытия» противоречит вышеупомянутым аятам, обобщающим идею единобожия, приписывает Аллаху элементы несовершенства, изменчивости, и подвергает сомнению самодостаточность Аллаха. Атрибуты совершенства свойственны только Аллаху, а Аллах и Его творения совершенно различны: «Основа их заблуждения в том, что они не знают разницы между Аллахом и творениями, Его превосходства над ними. Они знают, что Он (Аллах) существует, и думают, что Его существование неотделимо от их существования, подобно тому, кто видел лучи солнца и думал, что видел само солнце»[7] По мнению Ибн Таймии, идея «единства бытия», по сути, противоречит важнейшему принципу самодостаточности Аллаха – отсутствия потребностей. Так, Ибн Таймия пишет: «Если одно из двух тел является местом утверждения, устанавливания для другого, как вода в сосуде, то отсюда следует, что одно нуждается в другом» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 315). Затем он продолжает: «Те, кто говорит о «единстве бытия», говорят, что материя является субстратом, и тем самым признают, что форма нуждается в материи. Те, кто говорит о «единстве Бога», придают Творцу и творениям форму и материю (то есть рассматривают их в одном и том же отношении), как указывает Ибн Саби и говорит: «Он – вода в воде, огонь в огне, и во всем он в форме данного предмета»» (там же). Согласно утверждению Ибн Таймийи, божественное знание, вера вселяются в сердцах верующих и метафорически соединяются с ними, а не с сущностью Бога, то есть создания нуждаются в Творце, в его милости, а не

[6] Подробнее об учении «единства бытия» см. Abdul Haq Ansari 1999: 149–92. http://www.jstor.org/stable/20837036 (дата обращения 10.09.2023).
[7] Подробнее см. Ibn Taymiyya 1421: 82-83.

наоборот: «Божественное знание и вера в Бога, которая воплощена в сердцах верующих, находится в их сердцах и нуждается в Нем (Боге)» (там же).

Продолжая выводы по обсуждаемой теме, он пишет следующее: «Кто из заблудших мусульман говорит, что Бог был един или воплотился в пророках и праведниках и что это тайна, которая не может быть раскрыта, то его речь аналогична тому, что говорят христиане о Христе, и она немало встречается в словах многих шейхов, проповедников (эзотерического) знания, познания, единения с Богом...» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 496).

Здесь необходимо упомянуть Аль-Халладжа,[8] который был одной из самых ярких фигур суфизма и вообще своего времени. По словам Ибн Таймийи, он худший суфий, отвергший откровение Пророка и исламскую традицию, потому что он утверждал, что превосходит всех пророков и имеет божественную природу. Ибн Таймия осуждал идею Аль-Халладжа о союзе божественной и человеческой природы в сердце мистика и его последователей,[9] вновь сравнив ее с христианским представлением о Христе. Например, во втором томе, называя деятелей и направления, противоречащие откровению, отклонившиеся от ислама и подобные христианству, он дает последователям Аль-Халладжа собирательное имя «Халладжия» и пишет: «Среди атеистов, утверждающих, что они являются членами своей уммы, есть те, кто привносит крайние новшества, подобные крайностям христиан, например исмаилиты, провозглашающие божественную природу, такие как Бану Убайд аль-Кадда, такие как аль- Хаким и другие, или те, кто утверждает, что Али ибн Аби Талиб имеет божественную природу, или утверждение нусайритов, и все это неверующие среди мусульман, а также те, кто говорит о божественной природе среди шейхов, такие как последователи Халладжии с крайними взглядами... и другие» (Ibn Taymiyya, vol. 2, 1419: 403-404).

О смертном приговоре Аль-Халладжа Ибн Таймия пишет следующее: «Говорят, что Аллах воплощается в сердце того, кто знает Его и говорит на Его языке, подобно тому, как джинн говорит на языке человека, находящегося под его контролем... Некоторые из них говорят, что это тайна, которую раскрыли Аль-Халладж и другие, по их мнению, это одна из тех тайн, которые знают только учёные и раскрывают только избранным. Некоторые говорят, что Аль-Халладжа убили только за то, что он раскрыл тайну, и поют: «Кто раскрыл тайну, того убили, и смерть его не отомщена»» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 496-497). Автор приходит к следующему выводу: «В своих утверждениях о божественном

[8] Ибн Мансур Аль-Халладж (857–922) – исламский богослов, поэт, мистик и суфий из южного Ирана. Он был известен своим высказыванием Ана-л-Хакк (араб. أنا الحق, «Я есть Истина»), которое, с точки зрения мусульманской догматики, интерпретировалось как заявление о его божественной природе. В литературе можно встретить параллели между Халладжем и образом Иисуса Христа, некоторые исследователи считают его тайным христианином. Он был казнен из-за своих проповедей и взглядов. Дополнительную информацию об Аль-Халладже см. подробнее Кныш 1991: 269-270.

[9] Учение ал-Халладжа о человеке как о единстве двух начал – божественного (араб. لاهوت, лахут) и человеческого (араб. ناسوت, насут) его последователи называли «вахдат аш-шухуд» (араб. وحدة الشهود): Бог «свидетельствует» или «созерцает» самого себя в сердце или душе мистика; последний, в свою очередь, сам «созерцает» Бога в себе, не теряя при этом своих субстанциональных свойств, и становится как бы человеческой его ипостасью в материальном мире. Подробнее см. Акимушкин 1991: 49-50.

единстве или воплощении в других, кроме Христа, эти люди хуже христиан, ибо Христос превзошел всех, кто не был пророком, и даже был лучше большинства пророков и апостолов. Если тот, кто говорит, что божественная природа соединена со Христом, является неверующим, то тем более неверующим является тот, кто говорит это о ком-то ниже Христа» (Ibn Taymiyya, vol. 4, 1419: 497).

Заключение. Как суннитский богослов, правовед ханбалитской религиозно-правовой школы, Ибн Таймия не терпит никаких нововведений, возникающих как результат человеческих мышления, действий или неправильного толкования как среди исповедующих другие религии, так и среди мусульман, поэтому критика, направленная в адрес христиан, тесно связана с критикой различных мусульманских течении и сект внутри ислама. Более того, исламские секты и группы осуждаются богословом более строго, чем христиане.

Критика Ибн Таймийи шиизма и суфизма относительно понятий «хулул» и «иттихад» сводится в основном к следующему: некоторые последователи шиизма и суфизма не следуют шариату, предпочитая отдельных лиц пророкам. Их убеждения о божественном соединении, воплощении противоречат божественному откровению, пророчествам, убодобляясь христианам, поэтому наряду с отрицанием божественной природы Христа он ссылается на схожие идеи, сформировавшиеся в исламе и сравнивает их с христианством.

БИБЛИОГРАФИЯ

Акимушкин О.Ф. (1991), “Вахдат аш-шухуд ”, *Ислам: энциклопедический словарь* (отв. ред. С. М. Прозоров), Москва.

Кныш А.Д. (1991), “ал-Халладж”, *Ислам: энциклопедический словарь* (отв. ред. С. М. Прозоров), Москва.

Кныш А.Д. (2004), *Мусульманский мистицизм* (пер. с англ. Н. Г. Романов), СПб.

Петрушевский И. П. (1966), *Ислам в Иране в VII-XV веках*, Ленинград.

Прозоров С.М. (1991), “ал-Батинийа*”, Ислам: энциклопедический словарь* (отв. ред. С. М. Прозоров), Москва.

Ansari Abdul Haq (1999),“Ibn ’Arabī: The doctrine of Waḥdat al-Wujūd,” *Islamic Studies*, 38, no. 2, http://www.jstor.org/stable/20837036.

Fatwā Shaykh ul-Islām Ibn Taymiyya fil-nasraniyya, http://www.elforkan.com/7ewar/showthread.php/20684

Ibn ʿArabī Muhyiddin (2006), *Al-Futuhat al-Makkiyah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah*, Bayrūt.

Ibn Taymiyya al-Ḥarrānī Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām (1419), Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ, Dar al-'Asimah, Al-Riyadh.

Roberts N. (1996), “Reopening the Muslim-Christian Dialogue of the 13th-14th Centuries Critical Reflections on Ibn Taymiyyah’s Response to Christianity”, *The Muslim World*, No. 3-4, Al-Bayt University, Mafraq.

Taqī al-Din Aḥmad ibn Taymiyya (1421), *Majmū‘at al-rasā’il wa-al-masā’il,* Bayrūt.

Thomas D., Mallett A. (2012), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Vol. 4, Brill: Leiden-Boston

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-75-80

ТЕРЕКЕМЕИ И ИХ ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ[1]

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

Abstract
This article focuses on the ethnic groups known as Terekeme or Karapapakh living in Dagestan, Azerbaijan, and Turkey. The author examines the question of what level their ethnic identity is and if there are local differences in the perception of their own identity in these countries. It also discusses how these ethnic groups fit into the discourse of the common "Turkic" environment, promoted in different ways by Turkish and Azerbaijani propaganda platforms.

Keywords: *Karapapakhs, Identity, Turkey, North Caucasus, Azerbaijan*

Аннотация
Данная статья посвящена этническим группам, известным как терекеме, или карапапахи, проживающим в Дагестане, Азербайджане и Турции, в частности, их этнического самосознания. Представлены локальные различия в восприятиях собственной идентичности, как они вписываются в дискурс "тюркской" общности, идея которой – важный элемент пропаганды ряда турецких и азербайджанских платформ.

*Ключевые слова***:** карапапахи, идентичность, Турция, Северный Кавказ, Азербайджан

Терекемеи, или карапапахи – тюркоязычная этническая группа, проживающая на территориях Северного Кавказа, Азербайджанской Республики, Турции, Грузии и Ирана. Большинство из них исповедуют суннитский ислам (ханафитский мазхаб), говорят на карапапахском диалекте азербайджанского языка.

Этноним *терекеме*, или *терекемен* является арабским множественным числом этнонима туркмен, он отождесвляется с этнонимом *карапапах* и употребляется наряду с последним.

[1] Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Государственного комитета по науке Республики Армения. The article is prepared within the framework of the Project 21AG-6A079 of the Committee of Science of the Republic of Armenia.

В Азербайджанской Республике карапапахи проживают в Гяндже, Казахском, Товузском, Агджабединском, Ишимлинском, Бейгалаганском и Шемахинском районах. Исследования о мусульманском населении мира, в 2009 году исследовательским центром Pew Research Center, показывают, что 25 процентов мусульманского населения Азербайджанской Республики составляют мусульмане-сунниты. При этом карапапахи, или терекеме не были выделены в отдельную группу, то есть они фактически являются субэтнической группой азербайджанцев и полностью слились с ними (Pew Research Center 2009).

На Северном Кавказе терекемеи представлены в составе азербайджанцев Дагестана Они проживают в 10 селениях, расположенных в северной части Дербентского района: Берикей, Джемикент, Великепт, Падар, Мамедкала, Селин, Карадаглы, Уллутерекеме, Татляр и Деличобан. Часть терекемеев давно уже считают себя кумыками, живут в Хасавюртовском и Кизилюртовском районах. Народы Северного Кавказа называют их *тэрэкэмэлер*, *тэркемелер*, *таркама*; у северных кумыков, части даргинцев, аварцев и лакцев они известны под этнонимом *падар*. Карапапахи Дагестана говорят на дербентском и карапапхском диалектах азербайджанского языка.

В Грузии карапапахи проживают в основном в районе Борчалы, и именуются азербайджанцами, а иногда именно борчалыйцами.

В Турции они расселены в провинциях Карс, Ардаган и Эрзрум. В эти регионы они переместились с территорий современной Азербайджанской Республики и Ирана в результате различных этно-политических процессов в основном в 19-ом и в начале 20-го века (Güler et al. 2001: 505).

Принято считать, что процесс этноформирования терекемеев проходил на территориях, ныне занимаемых современной Азербайджанской Республикой. По архивным данным, изученным С. Ш. Гаджиевой, дагестанские терекемеи были выходцами из Губы, Шемахи, Ленкорана и других районов Южного Кавказа (Гаджиева 1990: 16-22).

Несколько этнонимов, под которыми известна данная группа, были даны ей в разное время в контектсе этно-политических процессов, происходивших в регионах их проживания.

Самое старое обозначениие – падары. Данные XVII в. указывают на расселение терекемеев именно через распространение термина *падар* в разных районах территории современного Азербайджана, причем иногда – в удаленных друг от друга (там же: 17). Этот факт дает основание полагать, что в более ранний период слово *падар* являлось этнонимом, который свидетельствует о наличии некоей этнической общности, отдельной от огузско-туркменских племен, проживавших в разных районах современной Азербайджанской Республики и Ирана, а может быть, и на более обширной территории. Исследования о ранней истории карапапахов (см., например, Березин 1849; Гордлевский 1960; Гусейнов 1972; Yılmaz 2007), а также некоторые религиозные и культурные особенности, сохранившиеся в их среде до настоящего времени, подтверждают эту идею.

Этноним терекеме – экзоним, данный соседними народами тюркоязычным огузским племенам, расселенным на территориях Ирана и принявшим ислам.

В период формирования этнонима терекеме появился также этноним *карапапах* – как принято считать, следствие религиозной атрибуции падаров. Последние, отказавшись от шиизма, приняли суннизм и стали носить черные головные уборы, тем самым подчеркнуто отличаясь от кызылбашей Ирана. Именно в период правления Сефевидов часть терекемеев были расселены в Южном Дагестане. Вскоре эти экзонимы стали употребляться и самим терекемеями вместо этнонима *падар*.

Следующий этап присвоения новых этнонимов терекемеям стал период с конца 18-го до начала 20-го века, когда все тюркоязычное и мусульмаснкое население Кавказа обозначалось экзонимамаи «татар» или «мусульманин». Последние никак не отражали этнические и культурные особенности племен и народов региона. В историко-этнографической литературе терекемеев, проживавших на территориях Северного Кавказа и нынешней Азербайджанской Республики, называли «кочующими татарами» или «кочевниками» (Гаджиева 1990: 3-4), так как считалось, что по религиозным убеждениям им разрешалось заниматься только отгонным скотоводством и участием в войнах.

С начала 20-х годов 20-века терекемеям присваивается другое имя; они оказыаются в реальности, в которой религиозная принадлежность становится маловажной. Советский период, когда все народы региона находились в едином социально-политическом и этнокультурном пространстве, оставил серьезный след в этническом самосознании терекемеев Дагестана и Азербайджанской Республики, и привел к окончательной консолидации карапапахов. Слово «азербайджанцы», которым стали обозначать как тюркоязычное, так ираноязычное население и другие народы Азербайджанской Республики, получило распространение среди терекемеев, проживавших на территории Дагестана и Азербайджана. Языковая общность, наличие общей этносоциальной и хозяйственной деятельности, а также снижение роли религии в советское время повлияли на самосознание дагестанских и азербайджанских терекемеев. Они стали считать себя азербайджанцами по языку и по происхождению (Гаджиева 1990: 26-27).

Однако нужно отметить, что современные возможности коммуникации и открытость информационных ресурсов постепенно влияют на узкое этническое самосознание карапапахов Северного Кавказа. Они начинают переоценивать свою историю и традиции отдельно от азербайджанской реальности, в противовес политике создания единой азербайджанской идентичности.[2] Этому также способствует существование этнических

[2] Современной азербайджанской научной и – закономерно – политической среде свойственны тенденциии тюркизации любой исторической реальности, связанной с регионом, отрицанию истории и культурного наследия всех коренных народов нынешней Азербайджанской Республики и соседних стран. Активно развивается тенденция тоталь-

сообществ терекемеев в Турции. Последние по сей день сохраняют свои традиции, типичные для них религиозные и культурные особенности.

В Турции терекемеи делятся на следующие группы:

 Карапапахи-сунниты или туркмены-карабёрклу «карабёрк», «кара бёрклю» (Ölmez 2002: 67). Эта группа гармонично живет в среде мусульман-суннитов.

 Терекемеи-алевиты (кызылберклу, кызылбаши), проживающие в Ардагане и Карсе. Некоторые ученые связывают их культурные и религиозные особенности с алевизмом, однако эта гипотеза не принимается самой общиной. Они считают себя потомками тюркоязычной части государства Сефевидов, которая, не принимая шиитский ислам, сохранила доисламские религиозные черты, присущие их соплеменникам (там же: 75-138).

 Алиаллахи-карапапахи (Al Şii, Şiya (Aliallahi) Karapapakları). По исследованиям Я. Калафата, в религиозных представлениях этой общности присутствуют элементы верований тюркоязычных племен алтайского периода, а также средневековых суфийских верований. В религии алиаллахи-карапапахи много элементов пантеизма; они верят, что Бог есть во всем сущем, обожествляют двенадцать имамов и считают Шаха Исмаила воплощением Али “Ya Ali, Ya Mövla Ali” (Kalafat 1990: 850)

 Мюриды терекеме – отдельная группа терекеме, напоминающая дервишей, странствующих певцов-музыкантов; их обряды содаржат элементы шаманизма (там же: 850-851).

Как мы видим, карапапахи Турции представляются в ином свете. Переселившись на территорию Турции, эти этнические общности оказались в среде, где смогли сохранить свое узкое этническое самосознание, при этом переняв местные традиции и диалекты.

Терекемеям Турции посвящено достаточно много научных исследований, проведенных турецкими учеными, что также имеет большое значение для сохранения этно-культурных особенностей этой группы (например, см. Bahadır 2015; Kalafat 1998; Kemaloğlu 2012; Kırzıoğlu 1972).

Проживающие в Турции карапапахи фактически становятся инициаторами пробуждения этнического самосознания среди своих соотечественников, проживающих в Азербайджанской Республике и на Северном Кавказе.

Интернет, по нашим наблюдениям, также серьезно воздействует на пробуждение этнического самосознания и переоценку собственных истории и культуры в среде терекемеев. На отдельных онлайн формумах, на страницах соцмедиа активно распространяются тезисы о происхождении, истории и

ной азеризации, то есть распространения современного понимания понятий «Азербайджан» и «азербайджанцы» на все государственные единицы и народы, существовавшие в регионе с древнейших времен – Кавказской Албании, иранской Атропатены, Армении. Древний Дербент также упоминается как азербайджанский город (Алиева 2011: 63). В исследованиях, связанных с терекемеями под общую тенденцию азеризации попадают и терекемеи, и их отдельная, собственная история (напр., там же).

культурных особенностях карапапахов (см. *Telegram: Terekeme Karapapakh Türkleri*; *Facebook: Karapapakh-Turkic DNA project*; *Amasya Karapapakh Türkleri*; *Caucasian Turks Karapapaks*). Помимо интернет-реальности, существуют организации, деятельность которых посвящена возрождению этнической идентичности и консолидации карапапахов мира, одно из таких крупных сообществ – организация КАРПАТ (KARPAT) – действует сейчас в Турции. Организация активно сотрудничает с карапапахами Азербайджана и Северного Кавказа (Gazete Kars 03.12.2017).

Важно отметить, что несмотря на тот факт, что культурная деятельность отдельных лиц и организаций имеет довольну узкий и в основном познавательный характер, существует также тенденция вовлечения карапапахов в ультранационалистические, шовинистические круги Турции. Символы крайнего тюркского национализма, родовое имя «тюрк», написанное руническим письмом, и серый волк стали универсальным символом для всех тюркоязычных общин, проживающих в Турции, на Кавказе и в Средней Азии. Терекемейцев, проживающих в Турции и на Северном Кавказе, эта тенденция не обошла стороной, и, как показывают наши данные, основанные на анализе интернет-плтформ и срцсетей, среди этой группы тоже активно распространяется идеология пантюркизма.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алиева С. И. (2011), *Наш дом – Кавказ*, НЧОУ ВПО АЛСИ, Армавир.

Березин И. (1849), *Путешествие по Дагестану и Закавказью*., Казань.

Гаджиева С.Ш. (1990), *Дагестанские терекеменцы XIX –начала XX века*, Москва.

Гордлевский В.А. (1960), *Государство Сельджукидов Малой Азии*, Избранные сочинения. Т. I. Москва.

Гусейнов Р.А. (1972), “Тюркские этнические группы XI—XII вв. в Закавказье”, *Тюркологический сборник,* Москва: 375-381.

Amasya Karapapakh Türkleri , https://www.facebook.com/profile.php?id=61555961153534&mibextid=ZbWKwL.

Bahadır G. (2015), *Çıldır Karapapak/Terekeme Ağzı (İnceleme - Metinler - Sözlük)*, Serander Yayınevi, Trabzon.

Caucasian Turks Karapapaks, https://www.facebook.com/hunqarapapaq?mibextid=ZbWKwL.

Facebook: Karapapakh-Turkic DNA project, https://www.facebook.com/share/p/p8Sp5hjYJXWAVowy/?mibextid=oFDknk

Gazete Kars – https://www.gazetekars.com/karapapaklar-seyfullah-turksoyun-etrafinda-kenetlendi-21774h.htm.

Güler A./Akgül S./Şimşek A.(2001), *Türklük bilgisi Türk Metal Sendikası*, Ankara.
Kalafat Y.(1998), *"Karakalpak Türklerinde Halk İnançları"*, Millî Folklor, www.millifolklor.com.
Islam Ansiklopedisi, *Karapapaklar* – https://islamansiklopedisi.org.tr/karapapaklar.
Kalafat Y.(2017), *Karapapah Türkleri,* https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/9253.
Kemaloğlu M.(2012), *"Terekeme - Karapapak Türkleri Yerleşim Alanları"*, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi. S. 1/3.
Kırzıoğlu M.F. (1972), *"Dede Korkut Oğuznameleri Işığında" Karapapaklar*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum.
Ölmez Z. K. (2002), *Meninski'nin Sözlüğündeki "Tartarca" Sözcükler*, Ankara.
Pew Research Center, *Mapping the global Muslim population, A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, October 2009, Washington, USA,https://webcitation.org/616xxgRkv?url=http://pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Demographics/Muslimpopulation.pdf .
Telegram: Terekeme Karapapakh Türkleri, https://t.me/TRKMB.
Yılmaz S.(2007), Türkiye ve Kafkasya'da Yaşayan Karapapak (Terekeme) Türkleri Tarihi ve Kültürü, Prizma Press Matbaacılık, Ankara.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-81-91

ТАТЫ АЗЕРБАЙДЖАНА В СОЦИАЛЬНЫХ МЕДИА (РУССКИЙ, АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ, ТУРЕЦКИЙ, АНГЛИЙСКИЙ СЕГМЕНТЫ)[1]

Цовинар Киракосян
Институт Востоковедения
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0000-0001-5883-273X
tsovinar.kirakosian@rau.am

Abstract
This article endeavors to analyze the current discourse on social media regarding the Tats in Azerbaijan Republic. By exploring prevalent discussions and narratives circulating on digital platforms, particularly on *YouTube*, the study aims to offer insights into the key topics surrounding the Tats of Azerbaijan Republic. Through an examination of social media dynamics, the article seeks to contribute to a better understanding of how digital platforms shape and reflect public discourse on cultural and ethnic identities in the Azerbaijani context.

Keywords: Tats, Azerbaijan, Ethnic Minorities, Linguistic Minorities, Iranian Languages

Аннотация
Цель данной статьи – проанализировать современный дискурс в социальных сетях, касающийся татов в Азербайджанской Республике. Изучая преобладающий дискурс и нарративы, циркулирующие на цифровых платформах, в частности, на *Youtube,* исследование призвано дать представление о ключевых темах, связанных с упомянутой этнической группой. Статья направлена на углубление понимания того, как цифровые платформы формируют и отражают общественный дискурс о культурной и этнической идентичности в азербайджанском контексте.

Ключевые слова: таты, Азербайджан, этнические меньшинства, языковые меньшинства, иранские языки

Мультикультурные общества отличаются наличием разнообразных этнических групп, каждая из которых обладает уникальными культурными, языковыми и историческими особенностями. Изучение этнического многообразия является ключевым моментом для более глубокого и всестороннего понимания структуры

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

общества, а также способствует выявлению и сохранению уникальных культурных обычаев, языков и традиций. Признание этого важно для поддержания культурного разнообразия и предотвращения утраты национального наследия. Один из таких народов – ираноязычные таты Азербайджана.

Социальные медиа-платформы, став неотъемлемой частью современного общества, активно влияют на формат общения, поведение и взаимодействие. Изучение контента социальных медиа позволяет исследователям понять динамику развития этих платформ, в том числе то, как распространяется информация, как складываются сообщества и как формируются мнения. Анализируя контент социальных сетей, можно выявлять тенденции, закономерности и возникающие в обществе проблемы.

В данной статье проведен анализ доминирующих дискурсов и нарративов, распространяемых на цифровых платформах относительно жизни татов в Азербайджане. Особое внимание уделено русскоязычным, азербайджаноязычным, туркоязычным и англоязычным контентам на *YouTube.*

Повествования и рассуждения в рассмотренных видеороликах лежат вне академического поля, и в рамках данной работы мы не ставим задачи определения высказанных мнений как корректных/некорректных с научной точки зрения.

Целью данной работы является обзор материалов, формирующих определенное видение идентичности посредством подчеркивания одних ее аспектов и исключения других. Такая избирательная подача информации формирует у аудитории определенное понимание и интерпретацию рассматриваемого вопроса.

На русскоязычных каналах *YouTube* рассматриваются такие аспекты, как происхождение татов, места проживания, язык, религия. В роликах часто обсуждается вопрос происхождения татов – иранский ли это народ, а также коренные ли они жители края, «как скифо-саки», или «горные арийцы». На одном из каналов высказываются идеи о том, что горные таты – крымские татары и что они, соответственно, – тюркский, а не иранский народ,[2] а также рассказывается о переселении татов на Кавказ из Ирана во времена Сасанидов. Освещаются также вопросы мест проживания татов и динамики изменения их численности (1894г. – 125 тыс., 1897г. – 95 тыс., 1926г. – 30 тыс., 1953г. – 12 тыс., 1971г. – 17 тыс., 1989г. – 30 тыс., 2005г. – 16 тыс.).[3] Обсуждаются и религиозные аспекты: утверждается, что ислам стал доминирующим среди татов с приходом арабов на Кавказ в 7-8 веках, а также упоминаются иудеи и христиане среди татского населения. Культурные аспекты, такие как литература, национальная одежда и другие также привлекают внимание русскоязычных *YouTube*-каналов.[4]

---

[2] Crimean Tatars (2017), «Субэтносы крымских татар: таты», https://www.youtube.com/watch?v=R0Q3_S3ZiDY

[3] Важнейшие исторические события (2020), «Кто такие таты», https://www.youtube.com/watch?v=Zroy9ehAv8E

[4] Окасца (2022), «Кто такие горские евреи и как они оказались в горах Кавказа», https://www.youtube.com/watch?v=4Usf5x9rBWk; Оренбуржская областная библиотека (2020), «Малочисленные народы Оренбужья», https://www.youtube.com/watch?v=wPmdB6gTFOA; Важнейшие исторические события (2020), «Кто такие таты», https://www.youtube.com/watch?v=Zroy9ehAv8E; Аудиокниги (2021), «Таты», https://www.youtube.com/watch?v=dsbHD8r4nd0;

Термин «тат» рассматривается как тюркский этноним,[5] связанный с вторжением огузов на Кавказ в 11 веке.[6] Этот этноним ассоциируется с оседлыми земледельцами и, вероятно, представляет собой экзоэтноним. Особое внимание на русскоязычном *YouTube* уделяется татонаселенному Лагичу, известному производством медной посуды.[7] Со ссылкой на Минорского автор отмечает, что Лагич в прошлом был частью княжества Лайзан, вассала Сасанидов, а позже стал частью Ширвана. Лагич выделяется как столица Лайзана.[8] Жители Лагича часто идентифицируют себя как *лойишихон,* а свой язык называют *лойиши.* Некоторые таты также идентифицируют себя как *дагламы.*[9]

Другой русскоязычный ролик рассматривает вопрос отсутствия собственной письменности у татов. В письменных литературных источниках таты используют русский или азербайджанский язык. Отмечается, что татский, согласно ЮНЕСКО, является исчезающим языком, поскольку активно вытесняется азербайджанским в Азербайджанской Республике, так как не обладает официальным статусом и, возможно, преподается лишь в некоторых школах.[10]

Азербайджанский ведущий Айдын Ализадэ в русскоязычном ролике, ссылаясь на энциклопедию Брокгауза и Ефрона, отмечает: «*Таты – народность иранского племени, обитающие на Кавказе. Таты не есть обозначение народа, а является лишь определением его образа жизни и социального положения. На джагатайском наречии тюркского языка слово «тат» имеет значение подданого… Это название тюркские племена давали всем порабощённым ими народам, ведшим оседлый образ жизни»*. Автор заключает, что это не народ, а всего лишь оседлые племена, которых завоевали тюрки. Далее автор, цитируя сайт Министерства по национальной политике и делам религии Дагестана, отмечает: «*Тат - самоназвание персов. Таты – не этноним, социальный термин. Тюрки-завоеватели называли татами оседлые народы, говорившие на иранских языках и всякое покоренное ими оседлое земледельческое население*», заключая, что оседлыми были не только иранские племена, но и тюркские, либо, будучи кочевниками, они в какой-то момент перешли на оседлый образ жизни, и в таком случае тюрок тоже мог называться татом; кроме того, возможно, среди оседлого населения были также арабские и кавказские народы. Относительно темы отюречивания, автор приводит цитату из этнографического исследования «Азербайджан: физико-географический и экономический очерк (автор книги Велиев

[5] Важнейшие исторические события (2020), «Кто такие таты», *https://www.youtube.com/watch?v=Zroy9ehAv8E;*
Оренбуржская областная библиотека (2020), «Малочисленные народы Оренбужья», *https://www.youtube.com/watch?v=wPmdB6gTFOA*

[6] Важнейшие исторические события (2020), «Кто такие таты», *https://www.youtube.com/watch?v=Zroy9ehAv8E*

[7] A Polyglot Diary (2020), "Татский язык – что за язык и где на нем говорят?", *https://www.youtube.com/watch?v=hdMrtSAdF2o*

[8] A Polyglot Diary (2020), "Татский язык – что за язык и где на нем говорят?", *https://www.youtube.com/watch?v=hdMrtSAdF2o*

[9] Важнейшие исторические события (2020), " Кто такие таты", *https://www.youtube.com/watch?v=Zroy9ehAv8E*

[10] A Polyglot Diary (2020), "Татский язык – что за язык и где на нем говорят?", *https://www.youtube.com/watch?v=hdMrtSAdF2o*

Бахарды, 1923г., Баку), где, согласно автору, «*большинство тюрков северо-западного Азербайджана, а также Апшеронского полуострова состоят из отюреченных татов*», и заключает, что отюречивание, возможно, происходило не насильственно и что имел место растянутый во времени процесс перехода на тюркоязычие. Далее, ссылаясь на сайт «Научное общество кавказоведов» (мнение грузинского автора), татов Грузии определяют как *группу мусульман, говорящих на азербайджанском*. Ссылаясь на Миллера, автор отмечает, что таты есть в Туркестане, а также в Крыму, что они являются потомками генуэзцев, греков, готов, славян. Также отмечается, что термин «тат» присутствует в венгерском и встречается в Орхонских надписях.[11]

Что касается расселения татов**,** автор утверждает, что они, в основном, населяют Исмаилинский, Шамахинский, Кубинский районы Азербайджанской Республики, а также говорит о присутствие татов в Казахском, Ганджинском, Джевагском, Зангезурском и Нахичеванском уездах и даже в Кельбаджарском районе. Таким образом, таты, по его словам, распределены по всей территории Азербайджана.[12]

Автор, ссылаясь на работу Б. Миллера «Таты: их расселение и говоры» (1929 г., Баку), подчеркивает, что среди татов существуют как шииты, так и сунниты, хотя шиитов среди них больше. Кроме того, согласно Миллеру, в татской общности присутствуют и другие конфессиональные группы, такие как таты-армяне (христианизированное арменизированное население) и таты-евреи. Исходя из этой информации, автор делает вывод, что у татов отсутствует конфессиональное единство, а также отмечает отсутствие единого национального облика.[13]

Ссылаясь на записки путешественника 18 века Иоганна Густава Гербера, отмечает, что в Ширване тогда говорили на турецко-татарском и персидском языках, что подразумевает двуязычие. Автор утверждает, что согласно данным Министерства по национальной политике и делам религии Дагестана, таты в Дагестане также владеют азербайджанским языком, и задается вопросом «Если бы таты были персидским народом, то почему они говорили на азербайджанском за пределами территории Азербайджана?».[14]

Ссылаясь на официальную статистику 1880 года Кавказского края Российской Империи под редакцией Зейблица, автор отмечает, что в Бакинском уезде насчитывалось 34 тыс. татов, что составляло 57% местного населения, а в Кубинском уезде – 43 тыс., что составляло 29%, но советская статистика в 1928 году представила иные цифры (*Народность и родной язык населения СССР* 1928г.). Было зарегистрировано 28 тыс. татов по национальности и 73 тыс. – по языку. Анализируя эти данные, ведущий приходит к выводу, что народность татов тогда еще не была полностью сформирована и не было ясности относительно того, какой именно язык считается татским. Он также приводит вовременные

[11] Aydin Alizade (2021), “Кто такие таты и ассимилируют ли их Азербайджанцы”, *https://www.youtube.com/watch?v=BtvWubORO4c*
[12] Там же.
[13] Там же.
[14] Там же.

статистические данные (за 2009 года), согласно которым в Азербайджане татов насчитывается около 25 тыс. человек.[15]

Автор делает вывод о том, что Б. Миллер был направлен большевиками с целью создания татской нации и того, чтобы татами считались те, кто говорил на персидском языке. Также отмечает, что таты обрели народность в Азербайджане, что они – азербайджанцы, и говорили на в то время распространённом языке, так как государственная составляющая была важнее национальной.

Исходя из русскоязычных источников на *YouTube* относительно татов, можно сделать вывод, что для некоторых этот термин воспринимается как экзоэтноним, который впоследствии стал самоназванием. Однако, азербайджанский автор предпочитает рассматривать слово «тат» как социальный термин. Таким образом, он исключает общий язык как маркер данной этнической группы, добавляя к этому аспект религиозной разнородности внутри группы.

В недавнем обсуждении на русскоязычном талышском канале[16] представитель татского национального движения, проживающий в Германии, отмечает, что татский вопрос отличается от других этнических меньшинств Азербайджана тем, что таты в основном проживали на Апшеронском полуострове. Впоследствии находящиеся в более высоких социально-экономических условиях таты занимали высокие государственные посты и были менее склонны к протестности по сравнению с талышами. Он также отмечает, что в Дагестане татами обычно называют горских евреев, говорящих на диалекте татского языка. Однако, ссылаясь на генетические исследования, интервьюируемый утверждает, что горские евреи антропологически евреи, которые говорили на языке татов, так как этот язык был самым распространённым в регионе, и подобные тенденции можно увидеть и среди европейских евреев. В Азербайджане же некоторые таты записаны как таты, а некоторые – как азербайджанцы. Значение этого термина ставится под вопрос – это тюрки, мусульмане или некая совокупность наций? Однако сами таты тоже различны в своей самоидентификации – некоторые себя идентифицируют как азербайджанцы, другие – как бакинцы. Также отмечается, что азербайджанцы не являются тюрками, так как внешне они не похожи на центральноазиатских тюрков; они просто тюркоязычны вследствие пантюркистской идеологии (отмечает, что среди пантюркистов были и таты). Интервьюируемый заключает, что в настоящее время существуют не столько политические, сколько культурные требования. Происходит прогресс в национальном сознании – можно встретить людей в социальных сетях, которые утверждают, что они – таты, и могут писать или петь на своём родном языке. Вопрос языка считается самым важным, и несоблюдение государством международных и национальных законов расценивается интервьюируемым как этноцид, а не как ассимиляция, термин который в Декларации по правам беженцев не имеет негативной коннотации.

В туркоязычном сегменте *YouTube* – материалы о визитах в татонаселенные районы Азербайджана турецких блогеров. Вопросы блогеры

---

[15] Кавказский узел (2020) “Общие сведения об Азербайджане”, https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/175836

[16] OTV (2024), «О проблемах татов (персов) в Азербайджане», *https://www.youtube.com/watch?v=iftElvsv260*

задают на турецком языке, отвечают им на азербайджанском. Блогеры распрашивают о языке татов, их схожести с персидским и другими иранскими языками, а также о степени взаимопонимания между диалектами татов из разных регионов. Естественно, также поднимаются вопросы об истории их происхождения. Среди опрошенных –пожилая женщина из Баку, которая владеет татским и говорит на языке, в то время как ее внучка, хотя и понимает язык, предпочитает общаться на азербайджанском даже дома. Блогер также отмечает, что женщина утверждает, что понимает татов из других районов, включая даже Лагич, и в определенной степени понимает персидский язык (на 30%). Таты утверждают, что они являются древним народом, даже старше иранцев, и что их язык также имеет глубокую историю, хотя происхождение их на Кавказе остается загадкой. Блогер подчеркивает, что обсуждение мазхабов (правовых школ в исламе – Ц.К.) не является распространенной практикой.[17] В другом видео блогер посещает Лагич, где местное население идентифицирует себя не как таты, а как лагичи. Они утверждают, что не имеют связи с иранским городом Лагиджан.[18]

В еще одном видео – турецкий блогер посещает деревню, населенную татами в Азербайджане, обсуждая с ее жителями различные аспекты этничности. В первую очередь, поднимается вопрос о родине, и население выражает свою приверженность Азербайджану как своей родине. Обсуждается также языковой вопрос: говорящих на татском становится все меньше, и поднимается проблема языковой ассимиляции, а также опасения относительно вымирания татского языка в ближайшее столетие. Утверждается, что татский язык более схож с таджикским и пушту. Важным моментом является сохранение четкой этнической идентичности тат, особенно среди старших поколений,[19] за исключением татов Лагича. Тем не менее, даже последние утверждают, что говорят на татском, но считают себя азербайджанцами.[20]

Еще один *YouTube*-канал поднимает важный вопрос о татах, рассматривая их как один из ираноязычных автохтонных народов Азербайджана и «антропологическое ядро» этого региона. Отмечается разнообразие диалектов и их схожесть с персидским языком, а также то, что этноним «тат» ранее использовался тюрками в оскорбительном смысле, но сегодня таты сами называют себя различными терминами, такими как «парсы, даглы, лагичи». Указывается, что таты принадлежат к разным религиозным группам, включая мусульман, христиан и иудеев. Что касается численности, в 1894г. их было 124 тыс., во время последней переписи – 25 тыс, а по подсчетам американских исследователей в 2005 г. –15 тыс. Также отмечается, что среди татов, несмотря на то, что многие из них говорят на азербайджанском языке, сохраняется этническое самосознание. Указывается важность сохранения самосознания, несмотря на ассимиляцию и

[17] Borna Seyyahe (2023), “Azebaycan’da yaşayan İrani halklardan biri olan Tatlar”, https://www.youtube.com/watch?v=94Qc5Wa1Wnw

[18] Borna Seyyahe (2023), “Azebaycan -Lahıc kasabası - Bu kasabada Tatlar yaşıyor”, https://www.youtube.com/watch?v=e-brShAHFWc

[19] Ugur Kola (2022), “Kim yahu bu tatlar? Nerede yaşarlar? Hangi dili konuşurlar? Tatların yaşadığı köy; Melhem”, https://www.youtube.com/watch?v=fKt-xgX_ZJ4

[20] Ugur Kola (2022), “Biz Lahıclıyız! Azerbaycan’ın güzel insanları ve güzel kasabaları”, https://www.youtube.com/watch?v=FAgDaJPuZ6A

отсутствие образования на родном языке. Особенно интересным выглядит утверждение о том, что таты Лагича могут стать центром для возрождения этнического самосознания в будущем.[21]

В азербайджанском сегменте *YouTube* таты сами рассматривают Азербайджан как свою родину, за которую вместе боролись против врага.[22] Внимание обращено на этноним (означающий «оседлый»), места проживания татов (не только Азербайджан, но и Дагестан, Иран), их язык, а также исследователей, изучающих татов (таких, как Магсуд Хаджиев, Гамаршах Джавадов и даже Махмут Кашгари, Баскаков).[23]

Источник на азербайджанском отмечает, что таты жили на территории Азербайджана с давних времен и этноним «тат» – тюркское слово, означающее «завоеванный», «оседлый», а также то, что таты поселились здесь во время Сасанидов с целью защиты границ государства, имели богатый фольклор, практиковали анимизм, фетишизм, а в период правления Сасанидов срели них также распространился зороастризм. Первые упоминания о татах – в книге Махмуда Кашгари. Идентифицируют себя сначала как азербайджанцы, потом – как таты, однако, несмотря на это, до сих пор в школах татский язык не преподается, нет книг на татском языке.[24]

Еще в одном видео на канале говорится о татах как об автохтонах на данной территории, которые были высланы сюда в 4-ом веке. Что касается численности, в 1989 г. их было 35 тыс., из которых 12 тыс. – в Азербайджане. Говорится также о важности национальных традиций и ремесел. Татский, как язык, и таты, как этнос, стали объектами изучения в 19 веке. Относительно религии отмечается, что сначала среди татов был распространен зороастризм, сейчас же таты – мусульмане, иудеи, христиане. Отмечается также лояльность татов к Азербайджану.[25] Согласно источнику, таты живут здесь с 4-5 веков. Живут с азербайджанскими турками и другими кавказскими и ираноязычными народами. Считают Азербайджан толерантной страной. Утверждается, что таты – выходцы из Гилана. Выдвигается идея о том, что таты живут здесь со времен древнего Азербайджана – Кавказской Албании, переселились сюда из Ирана, называли себя парсами и получили экзоним «тат» уже здесь. Компактно жили, в основном, в Кубинском и Хизийском районе. Сначала в семье изучают свой родной язык, а уже в школе – азербайджанский язык. Отмечается, что на данный момент есть таты-мусульмане, христиане и иудеи, но при переселении были зороастрийцами. Утверждается, что таты-христиане приняли христианство от кавказских албанцев, так как христианство было тогда их государственной религией, а позже насильно

[21] TAT TV (2019), “Kavkasya Tatları (Türk dilinde)”, https://www.youtube.com/watch?v=_lih9hUWu7w

[22] Bashara TV (2020), «Проект *Мир на Кавказе*: Таты села Лахыдж в Азербайджана чётко ответили на армянскую ложную пропаганду», https://www.youtube.com/watch?v=EdScWEZ-5n8

[23] Baku International Multiculturalism Centre (2022), “Azerbaycan’da yaşayan Tatlar”, https://www.youtube.com/watch?v=SUgb-mirzhM

[24] CNC TV (2023), “Tatlar filmi”, https://www.youtube.com/watch?v=orDanb-CWNk

[25] TAT TV (2014), “Tatlar haqqında sənədli film”, https://www.youtube.com/watch?v=FmRChUrGZ-c

приняли григорианское (армянское) христианство, когда Албанская церковь была упразднена.[26]

В другом видео женщина-татка из Азербайджанской Республики утверждает, что таты составляют основную часть населения Азербайджана, вместе с талышами, лезгинами и другими кавказскими народами. Таты считаются автохтонным населением, проживающим в различных регионах, таких как Лагич, Апшеронский полуостров и др. Хотя отмечается, что лагиджи себя не идентифицируют как татов и считают себя тюрками. Среди татов, в целом, все же существует процесс национального пробуждения. Автор утверждает, что несмотря на вялость этого процесса, десятки татских организаций борются за сохранение культуры и языка, но также существуют радикальные группы, стремящиеся к созданию собственного государства – Татистана, преимущественно расположенного на Апшеронском полуострове и прилегающей к нему с востока территории, которая считается этнической родиной татов.[27]

Как отмечается, проблемой для татского движения является отсутствие единой идеологии, объединяющей его членов, так как обязательным элементом национального движения считается понятие родины, этнической территории, которая может стать будущим государством. Другой проблемой считается дисперсность расселения татов на территории Азербайджана, что затрудняет формирование единой идентичности. Автор утверждает, что весь Азербайджан, за исключением Талышистана и этнических территорий других кавказских народов, – территория формирования азербайджанского этноса на татском субстрате. Утверждается, что с принятием тюркской речи иранское татское население превращалось в тюрков, а самих этнических тюрков в Азербайджане мало. Считается, что за тюркизацию Закавказья ответственны также и царские власти, целью которых было разорвать связь с Ираном. Автор отмечает, что уже к концу 19-го века татское население сегодняшнего Азербайджана считалось тюрками, хотя двуязычие сохранялось везде. Подобные процессы также наблюдались в Талышистане, но там сопротивление было более ярко выраженным. В таких условиях человеку сложно сформиовать цельную идентичность. Сначала необходимо определить этническую территорию народа, которой, в случае татов, является восточной частью Ширвана. Отмечается, что успех национально-освободительного движения зависит от реалистичности планов и действий. Важна также историческая составляющая, и каждый тат должен знать свою историю, героев и выдающихся деятелей. Ключевым моментом является также видение будущего – определенные цели и задачи борьбы, которые должны быть понятны всем членам сообщества.

Что касается этнонима, автор утверждает, что исторически слово «тат» является не этнонимом, а уничижительным наименованием ираноязычных анклавов, употребляемым тюрками и в переводе означающим «лепечущий» – термин употреблялся в отношении тех, кто плохо владеет тюркским языком. Исконный этноним татов – «парс», что означает «перс» или «иранец». Это персы,

[26] Nurlan Məlikzade (2022), “Tatlar “ https://www.youtube.com/watch?v=gxElwGgl_Og&t=232s

[27] Talyshistan TV (2018), «Куда делись наши таты в Азербайджане», https://www.youtube.com/watch?v=Td2PGgmlK9E&themeRefresh=1

населявшие этот край со времен Сасанидов, задолго до прихода тюрков. Таты сыграли ключевую роль в формировании государства Ширваншахов, правивших Ширваном с 9-го по 16-й в., и, несмотря на арабское происхождение династии, через 1-2 поколение они стали персами, а Шамахи – центром персидской словесности.[28]

В другом видео, интервьюируемый утверждает, что таты – самый древний народ Азербайджана. Таты живут также в других странах. Касательно мест проживания тат, отмечается, что таты жили и в Зангезуре и что отсюда же название монастыря Татев; также утверждает, что вблизи Еревана есть Татское ущелье. Автор утверждает, что в Баку в 19-ом веке все говорили на татском, а сейчас все говорят на тюркском. Проблема языка в том, что преподавания на татском языке не ведется, но ожидается, что будут предприняты какие-либо меры. Несмотря на это, народ не ассимилировался. Автор утверждает, что таты были первым народом, принявшим единобожие (зороастризм). Также утверждает, что слово «татары» происходит от слова «тат» и поэтому местных жителей называли татарами.[29]

Интервьюируемый, говоря о татах, подчеркивает, что таты считают себя автохтонами и объясняют тюркоязычие следствием политики. Зороастризм, согласно автору, зародился среди татов и даже крест (*xaç*) являлся зороастрийским символом. Сегодняшний Новруз также имеет истоки в зороастризме, и данный культурный пласт исчез в результате походов Македонского.[30]

Касательно жителей Лагича, автор отмечает, что они никогда себя не идентифицировали как таты. Отмечает важность татской культуры и ремесел и в целом роль татов в Азербайджанской Республике. Интервьюируемый отмечает важность сохранения языка и важность практики языка в семьях. Также подтверждается, что таты и талыши России практикуют родной язык больше. Отмечается, что первая газета на татском вышла в 1975 г.[31]

Согласно автору, первое упоминание о татах относится к 1853 году, когда исследователь Березин впервые начал изучать апшеронских татов, их язык, этнические особенности и образ жизни. Позднее были исследования Дорна о языке и этносе кубинских татов, а также работы Миллера старшего под названием «Татские этюды» и «Татские говоры» Миллера младшего. Как отмечается, согласно данным 1926 года, в Азербайджане проживало 26 тысяч татов, из которых 16 тысяч – на Апшеронском полуострове. Ссылаясь на Миллера, автор подчеркивает, что лагичи Азербайджана не имеют корней в иранском Лахиджистане. Он также отмечает татов в Гяндже, но считает общий анализ татов-христиан (татов-армян) у Миллера недостаточно подробным. Автор рассматривает татов как основное население государства Ширваншахов и

[28] Talyshistan TV (2018), «Куда делись наши таты в Азербайджане», https://www.youtube.com/watch?v=Td2PGgmlK9E&themeRefresh=1
[29] ATİŞ TV (2021) “Tat xalqi və tarixi”, https://www.youtube.com/watch?v=k3IQSpYaHjk&t=65s
[30] ATİŞ TV (2021) “Tat xalqı və Tat mədəniyyəti - Fərman Əliyevlə”, https://www.youtube.com/watch?v=KbKXDMzSoMg
[31] ATİŞ TV (2021) “Tat xalqi və zərdüştilik”, https://www.youtube.com/watch?v=dNllDl6Oauo

утверждает, что армяне были переселены сюда при Петре I и Екатерине II с целью создания христианского государства. Автор также обращается к исследованиям Анисимова, изучавшего татов-иудеев Кубы, и отмечает, что таты проживали в Туркменистане и Узбекистане еще до завоеваний Чингизхана. Имя «тат», как подчеркивает интервьюируемый, упоминается в Орхонских надписях. Он также отмечает упоминания о татах в Бехистунских надписях и в работах Эвлии Челеби. Также рассматривается вопрос о татах в Крыму и Венгрии. Автор подчеркивает татское происхождение топонима «Баку».[32]

В другом интервью отмечается, что маскуты служили основой для формирования этнической группы татов и многие из них были перемещены на берег Каспийского моря в период Сасанидов. Согласно интервьюируемому, в древности эти земли населяли также другие ираноязычные народы, включая скифов. Подчеркивается, что другие исследования по ДНК показали, что у татов выявлены гены, подтверждающие принадлежность как к кавказским, так и иранским групп, что свидетельствует о разнообразии внутри этнической группы и что это, следовательно, подтверждает идею о наличии как местных, так и мигрировавших представителей народа. Отмечается, что миграции происходили в разные периоды, включая период правления Сасанидов в III веке, правление Хосрова Ануширвана, а также в период арабских завоеваний. Интервьюируемые утверждают, что татский язык сформировался на основе среднеперсидского и имеет близость к таджикскому, однако основной проблемой татского является отсутствие литературного наследия. Отмечают, что таты Ирана и таты Азербайджана практически не понимают друг друга. Диалекты татского языка делят на четыре основных: северный, апшеронский, лагичский и еврейский татский. Также отмечается, что татами могли называть разные народы, проживающие от Центральной Азии до Крыма. Подчеркивают, что современные таты проживают на Апшероне, в Кубе и Лагиче, и их язык, хотя был языком Ширваншахов, подвергся изменениям в связи с политическими событиями, включая русско-иранские войны. В результате этих изменений произошли изменения как в именах, так и в языке, иногда добровольно, иногда против воли. Также отмечают, что около трех четвертей татов исповедуют ислам.[33]

Что касается представленных каналов, следует отметить, что основная часть азербайджаноязычных источников имеет давность 2-3 года, что, учитывая постояннуюю активную динамику развитий в среде татов, может влиять на полноту отражения ситуации и актуальность представленной информации. Азербайджаноязычные источники обсуждают вопросы татского языка, религии татов, их численности, истории, происхождения, а также национальной идентификации (отвергая наличие процесса ассимиляции), обучения родному языка в школах, пробуждения национального самосознания и более радикальной идеи – создания независимого государства Татистан.

В англоязычных видеороликах на *YouTube* информация в целом крайне ограничена, за исключением нескольких видео, где даются разъяснения и перево-

[32] ATİŞ TV (2021), “Millerin araştırmalarında Tat xalqı”, https://www.youtube.com/watch?v=UrhFFBAhDyQ

[33] ATİŞ TV (2021), “Tat xalqı və tarixi- Vuqar Salayevin araşdırmalarında”, https://www.youtube.com/watch?v=ol4XY8ovEyE

ды некоторых татскихе слов. Это может свидетельствовать о том, что таты, как этническая группа, не вызывают широкого внимания в англоязычной среде.

Туркоязычное материалы – это, в основном, травел-блоги, отражающие посещение татонаселенных районов блогеами из Турции. В них, как правило, гости интересуются мнением татского населения о собственных языке, истории и происхождении, а также вопросами ассимиляции, обучения языку и самоидентификации – как этнической, так и национальной.

Таким образом, наиболее активно и детально происхождение татов, их язык, места проживание, численность, культуру, религиозную принадлежность, самоидентификации, а также вопрос ассимиляции (отюречивания) татов обсуждают русскоязычные каналы, принимая во внимание в том числе тот факт, что некоторые ведущие-азербайджанцы и таты ведут обсуждение на русском.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-93-98

О ГУРУКУЛАХ В ОБЩИНЕ МАДХВОВ УДУПИ

Ваге Гарибян
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0009-0004-4371-5601
gharibyan.vahe@rau.am

Abstract
After gaining independence, India started to pay particular attention to the *gurukuls* (traditional Vedic schools) in the national educational system. Most of the brahmanic communities were eager to restore the tradition, Madhva Vaishnava Sampradaya having been among them. The community opened several gurukuls in Udupi, the main centre of the Madhvas. The article gives the general overview of the Madhvas' gurukuls of the town of Udupi, pointing to some of their peculiarities.

Keywords: Mādhvas, Gurukula, Udupi, Dvaita-Vedanta, Vedic Education

Аннотация
После обретения независимости, Идния стала уделять особое внимание гурукулам (традиционным индуистским школам) в национальной системе образования. Большинство брахманических общин стремились восстановить традицию гурукул. Одна из них – община Мадхва Вайшнава Сампрадая, которая открыла несколько гурукул в Удупи, главном центре мадхвов. В статье дается общий обзор гурукул общины мадхвов города Удупи с указанием их специфики.

*Ключевые слова***:** Мадхвы, гурукула, Удупи, Двайта-Веданта, ведическое образование

Гурукулы (санскр: **गुरुकुल**, ведическая школа) известны с ведийских времен в качестве определенного типа системы начального образования, в которой *шишья* (ученики) жили рядом с гуру (настоятелем) или в одном доме с ним в течение определенного периода времени, обучаясь у него. Их структуру и особенности упоминают ряд источников, таких как Махабхарата, Рамаяна, Пураны.

Каждая гурукула имела своего настоятеля, *гуру*. Обучались в гурукулах представители различных слоев общества. Брахманам, кшатриям и вайшьям была предоставлена возможность получать образование после обряда инициации – *упанаяны.*[1] Ученики изучали шесть *веданг* (вспомогательных предметов),

[1] Упанаяна, один из ключевых обрядов в ведийской культуре, сохранился и в современной Индии. Обряд подчеркивает важность духовных взаимоотношении

обретали навыки, необходимые для брахманов, кшатриев и вайшьев (Пандей 1990).

В Упанишадах, в частности, содержится информация об ашраме *брахмачарьи* (учеников брахмана) и системе их обучения в гурукуле (Ravikumar 2018).

Укреплению гурукул в средневековой Индии способствовал рост влияния брахманов в период движения Бхакти,[2] сделавшего индуистские идеи более доступными для общества, возродившего многие аспекты религиозной жизни и фактически зародившего основу современного индуизма.

В Индии под британским правлением система гурукул была полностью упразднена, и только с обретением независимости подход к системе гурукул в стране был пересмотрен, и они нашли место в современной системе образования. Гурукулы стали активно открываться в разных штатах Индии. Сегодня, несмотря на специфику нового времени, система гурукул имеет важную нишу в современной индийской культуре (Joshi, Gupta 2017).

Наличие гурукул в современной системе образования – важный фактор сохранения древнеиндийских традиций, позволяющий продолжать изучение Вед и санскрита как важных элементов индийской цивилизации. Именно поэтому наиболее заинтересованным в развитии гурукул сегментом индийского общества закономерно являются представители брахманической варны.

Система гурукул действует в современной Индии далеко не повсеместно, она возродилась лишь в определенных брахманических общинах – там, где жива культура ашрама[3] (см., в частности, Hebbar 2005).

Что касается мадхвов – брахманической общины последователей Татвавады (двайта-веданты), они открывают образовательные центры именно для мадхва-брахманов, чтобы передавать и сохранять обственные страдиции школы Татвавада. Большинство брахманических семей (порядка 70% из опрошенных) отдают своих детей в гурукулы, точнее, в специально открытые в Удупи гурукулы, принаделжащие Мадхва Сампрадаи (духовная традиция/религиозная система). Именно в них получают традиционное ведическое образование.

Среди преимуществ гурукул, практически все опрошенные представители семей мадхва-брахманов отмечают вохзможность получения одновременно и религиозного, и светского образования: здесь изучают как религиозные дисциплины (изучение Вед, системы йоги), так и естественнонаучные и гуманитарные предметы светской системы образования (астрономия, философия, политология, экономика, религия, физическая культура). Следует особенно выделить следующие предметы:

брахманов, кшатриев и вайшьев. Этому обряду (санскаре) предшествует *джатакарма санскара* (обряд рождения), свидетельствующий о физическом рождении человека. В ходе упанаяны проходящий иициацию получает священный шнур "*упавита*" (Altekar 1944), после чего он может приступить к обучению в гурукуле под руководством гуру.

[2] См. подробно, например, Pechelis 2011.

[3] В религиозной иерархии индуизма существуют 4 ступени (ашрам): *брахмачарья ашрам* (ученический ашрам), *грихастха ашрам* (для вступивших в брак), *ванапрастха* (аскетический ашрам, который следует после передачи семейных обязанностей следующему поколению) и *санньяса* (ашрам отречения) (см. подробно Sharma 1999).

- ***шикша*** (фонетика и фонология),
- ***чхандас*** (метр),
- ***вьякарана*** (грамматика Вед),
- ***ниркута*** (этимология, санскрит),
- ***джьотиша*** (индийская астрология),
- ***кальпа*** (изучение ритуалов/ритуаловедение).

Еще один важный фактор, который выделяют опрошенные, – это отсутствие единой учебной программы. То есть элемент, который мог бы рассматриваться как недостаток с точки зрения системности общеобразовательной традиции, в данном случае выступает как исключительно положительный. Определенный сегмент программы в гурукулах определяется самими гуру, что позволяет обеспечить индивидуальный подход, нацеленный на адаптацию программы для каждого студента с учетом его наклонностей и интересов.

Наконец, третим фактором, обуславливающий высокий статус гурукул в брахманической среде, – уделение особого внимания этическим ценностям. Возрождение и развитие системы гурукул в новое время фактически совпадает с периодом общего упадка этических ценностей в обществе, трансформацией системы ценностей, как вызванной рядом внутренних процессов (активизация межобщинных коммуникаций в профессиональной сфере, влиянием медиа и проч.), так и являющейся следствием глобализационных процессов. Сохранение и передача традиционной этики веданты, обозначенные в качестве одной из задач системы гурукул, являются, таким образом, одной их причин ее популярности в брахманической среде Удупи.

Сегодня в Удупи действуют несколько известных гурукул.

*Шри Бхависамира Гурукула, Содe Матх***.**[4] На протяжении многих лет Шри Соде Вадираджа Матх предлагает образование по древнеиндийской системе. Многие мадхвы традиционно изучают здесь такие дисциплины, как ведическая литература, философия Мадхвы, индийская астрология и т. д. под руководством известных пандитов. Шри Бхависамира Гурукула предоставляет студентам бесплатное жилье и бесплатное питание на весь период обучения.



[4] См. подробно https://sodematha.in/education.

Ученики Шри Бхависамира Гурукула
(https://twitter.com/SodeMatha/status/1200351232931483648)

Прахлада Гурукула, Педжавара Матх.[5] Прахлада гурукула была основана Шри Шри Вишвапрасанной Тиртхой свами[6] Педжавара Матха в 1999 году в небольшом фермерском доме недалеко от Удупи. Сейчас в школе получают образование около 30 учеников. Основная миссия школы – сохранение и популяризация ведических традиций и литературы.[7]



Шри Вишвапрасанна Тиртха со студентами в Прахлада гурукуле
(ttps://www.facebook.com/photo/?fbid=2308489805919336&set=pb.100048413455936.-2207520000)

Васудева гурукула.[8] Васудева гурукула находиться в Паджака Кшетре, месте рождения Шри Мадхвачарьи. Здесь под управлением Пежавара Адхокшаджи Матха, одного из восьми мадхва-матхвов Удупи (Ашта-матхи Удупи – группа из восьми матхов, или монастырей, основанных Мадхвой в XIII веке в городе Удупи) (Sharma 2000:192) изучают преимущественно

[5] См. подробно https://www.facebook.com/profile.php?id=100048413455936&sk=about_details

[6] Свами (санскр. **स्वामी**) - почётный титул духовного лица или аскета в индуизме.

[7] Процесс изучения ведийских мантр (см. https://www.youtube.com/watch?v=jvtNkRe8Lig

[8] См. подробно https://timesofindia.indiatimes.com/classes-at-vasudev-gurukul-at-pajaka-kshetra-birth-place-of-sri-madhwacharya-that-offers-training-in-veda-paurohithya-sanskrit-studies-will-commence-from-june-computer-and-english-training-too-is-offered-at-the-gurukul-that-is-managed-by-pejavar-adhokshaja-math-udupi-interested-students-should-submit-their-applications-to-pejavar-math-before-the-last-week-of-may-/articleshow/8391022.cms

Веды и санскрита. Школа также предлагает обучение компьютерной грамоте и английскому языку.

Помимо собственно гурукул, существуют и другие учебные центры, имеющие компоненты гурукул в своей системе образования, но в более современном формате. Среди них наиболее популярные – колледж Пурнапраджнья и Анандатиртха Видьялайя.

Колледж Пурнапраджнья,[9] основанный в ноябре 1966 года, обязан своим созданием Шри Шри Вибудхеше Тиртхе Свамиджи из Шри Адмара Матха (один из мадхва-матхвов Удупи). Как и в других учебных заведениях под управлением Образовательного совета Шри Адмара Матта Удупи, система образования в колледже Шри Пурнапраджнья разработана в русле учения Шри Мадхвачарьи, чья философия двайты является важным, если не основным, элеменом культурного наследие Удупи. Собственно, Пурнапраджнья, чьим именем назван колледж, — это еще одно имя Шри Мадхвачарьи, обозначающее того, кто достиг совершенного знания (Sharma 1962: xv–xvii).

Анандатиртха Видьялайя,[10] основанная Шри Шри Вишвешатхиртхой (предыдущий свами Педжавара Матха) и Шри Шри Вишвапрасанна Тиртхой (нынешний свами Педжавара Матха), призвана предоставить современное образование на основе традиционных индийских ценностей и культуры.

Система гурукул существенно влияет не только на уровень образования, но и на общественную и религиозную жизнь мадхвов в плане сохранения своей идентичности и религиозных традиций.

Можно выделить три причины, по которым гурукулы заняли серьезную образовательную нишу в современной общине мадхвов Удупи:

1. Образование в гурукуле влияет на личностное развитие мадхвов. Считается, что обучение философии йоги развивает ряд важных качеств именно для брахманов.
2. Гурукула способствует установлению тесной связи между учениками и гуру в Мадхва Сампрадае, что всегда было неотъемлемой частью традиции.
3. Гурукула обеспечивает важное социальное преимущество для общины мадхвов Удупи – создает связь между традиционной и современной культурой Индии, укрепляя общественные связи.

Для мадхва-брахманов гурукулы, как традиционная и консервативная система образования, имеют глубокое значение и ценность, так что в

[9] См. подробно https://paac.ppc.ac.in/about/ppc/
[10] См. подробно https://anandathirthavidyalaya.com/

общинах мадхвов актуальность этой системы образования, безусловно, будет сохраняться.

БИБЛИОГРАФИЯ

Altekar A. Sadashiv (1944), *Education in Ancient India*, Benares.

Hebbar B. N. (2005), *The Sri-Krsna Temple at Udupi: The History and Spiritual Center of the Madhvite Sect of Hinduism*, New Delhi.

Pechelis Karen (2011), "Bhakti Traditions", *The Continuum Companion to Hindu Studies* (Eds: Jessica Frazier, Gavin Flood), Bloomsbury, pp. 107–121.

Ravikumar H., (2018) "Upanayana in the Vedas", *Preksha* (https://www.prekshaa.in/episode6-upanayana-in-the-vedas#_ftn28) (accessed on 17.10.2023).

Sharma B.N.K. (1962), *Philosophy of Śrī Madhvācārya*, Delhi.

Sharma B.N.K. (2000), *History of the Dvaita School of Vedanta and its Literature*, Delhi.

Sharma R. K. (1999) *Indian Society, Institutions and Change*, New Delhi.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-99-112

ЭРИВАНСКИЙ УЕЗДНЫЙ СУД: ДЕЛО МОЛОКАНКИ ЛУКЕРИИ КОРСАКОВОЙ, ОКАЗАВШЕЙСЯ ЖЕНОЙ ДВУХ МУЖЕЙ

Елена Шуваева
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0000-0002-7759-7306
lena478@mail.ru

Виктория Аракелова
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0000-0001-9884-1331
victoria.arakelova@rau.am

Abstract
The article presents the "Case of Lukeria Korsakova's settlement among the Molokans of the Erivan Uezd, March 7, 1847 – May 21, 1848" stored in the National Archives of the Republic of Armenia (Fund 71, list 1, file 327). The circumstances in which Lukeria Korsakova found herself, were the results of both her personal life peripeteia and the contradictions between the Orthodox and Molokan approaches to the sacrament of marriage, the Molokans deny this sacrament in principle. However, the proper reason for initiating a lawsuit was Lukeria's transition from Orthodoxy to the Molokan sectarianism, what was punishable by exile. The trial lasted from 1844 to 1848, and the case passed through several instances: the Georgian-Imeretian Provincial Board, the Erivan District Court, the Georgian-Imeretian Chamber of Criminal and Civil Court, the Morshansky Zemstvo Court of the Karelian Volost Board. The verdict was pronounced in the Erivan District Court.

The authors try to reconstruct the details and specifics of the case of defendant Lukeria Korsakova on the basis of archival documents.

Keywords: Molokans, "Spiritual Christians", Russian Orthodox Church, Erivan, Armenia, Tambov Province (Russia)

Аннотация
В статье представлено «Дело о поселении Лукерии Корсаковой среди молокан Эриванского уезда 7 марта 1847 – 21 мая 1848 г.», хранящееся в Национальном архиве Армении (Фонд 71, список 1, дело 327). Обстоятельства, в которых оказалась Лукерия Корсакова, оказались следствием как ее личных жизненных перипетий, так и противоречий между православным подходом к таинству брака и молоканским, последний

отрицает это таинство в принципе. Однако непосредственным поводом для возбуждения судебного дела стал факт перехода Лукерии из православия в сектанство молоканского толка, что грозило ссылкой. Суд длился с 1844 г. по 1848 г., дело Лукерии Корсаковой прошло через несколько инстанций – Грузино-Имеретинское Губернское Правление, Эриванский Уездный суд, Грузино-Имеретинскую палату Уголовного и Гражданского суда, Моршанский Земской суд Карельского Волостного Правления. Приговор был вынесен в Эриванском Уездном суде. Авторами предпринята попытка воссоздания деталей и специфики дела подсудимой Лукерии Корсаковой на основе архивных документов.

Ключевые слова: молокане, «духовные христиане», Русская Православная Церковь, Эривань, Армения, Тамбовская губерния.

С декабря 1917-го до начала 1918 года функции, которые выполняла Русская Православная церковь – заключение браков, регистрация новорождённых и свидетельство о смерти – переходят Управлению записи актов гражданского состояния (ЗАГС). ЗАГС также наделяется полномочиями расторгать браки. Супружество перестаёт быть союзом двоих перед Богом: брак можно как легко заключить, так и расторгнуть. Венчание в церкви, в условиях недавно свершившейся революции и новых тенденций, объявляется пережитком прошлого и теряет юридическую силу.[1]

Молоканская[2] община, отошедшая от Православной церкви и её канонов ещё в конце XVIII – начале XIX века, отказывается от таинства венчания и заключает браки по своим традициям – в молитвенном доме, так называемом, собрании при участии пресвитера. Эта традиция продолжается по сей день. Но примерно с 30-х годов XX века, молокане, как бы обособленно они ни жили, оказываются вовлеченными в реалии советского социалистического общества, что вынуждает их обращаться к органам государственной власти. При этом и современные молокане говорят: «В первую очередь, мы у Бога должны регистрироваться, а ЗАГС – это то, что общество требует».[3]

В процессе изучения брачной обраядности молокан наше внимание привлек любопытный документ середины XIX века. В Национальном архиве РА (Фонд 71, список 1, дело 327) хранится «Дело о поселении Лукерии Корсаковой среди молокан Эриванского уезда 7 марта 1847 – 21 мая 1848 г.». В расследование включены показанания свидетелей, по которым можно сделать вывод, что дело было заведено в 1844 году, а приговор был вынесен в 1848 году.

[1] Подробно о церковном браке в ранний советский период, см., например: Графова 2019.

[2] О молоканах см., в частности: Mohoff 2004; Кальнев (2024); также Малахова 1970; Conovaloff 2021; в том числе, о молоканах Армении: Шуваева 2023; о браке, в частности, Буткевич 2018: 291.

[3] Из полевого материала Елены Шуваевой, собранного в молоканском селе Фиолетово (Республика Армения).

История молоканки Лукерии Корсаковой стала следствием как ее личных жизненных перипетий, так и противоречий между православным подходом к таинству брака и молоканским, последний отрицает это таинство в принципе. В статье предпринята попытка воссоздания деталей и специфики дела подсудимой Лукерии Корсаковой, на основе архивных документов.

Лукерия, в девичестве – Климова, родилась в 1800 году в селе Карели Моршанского уезда Тамбовской губернии. В младенчестве была крещена в православной церкви. Однако впоследствии, судя по всему, семья переходит в молоканскую общину. Следует отметить, что еще во второй половине XVIII века Тамбовская губерния становится центром молоканского религиозного движения, особенно активно оно охватывает собственно Моршанский уезд, в частности, села Алгасово и Карели (Шуваева 2023).[4]

Лукерия Климова (дочь Клима) выходит замуж по молоканскому обряду за Тимофея Корсакова 1798 года рождения, принимая его фамилию. В браке у них рождается сын Степан.

В 1828 году Тимофей призывается на службу Его Императорскому Величеству. В то время рекрутская повинность составляла 25 лет, и хотя в 1834 году срок непрерывной военной службы был снижен до 20 лет с последующим пребыванием в отпуске (запасе) в течение 5 лет, Корсаков служит полные 25 лет.

Солдатка Лукерия, не дождавшись мужа, вступает в отношения с молоканином Ионом Макшановым, который спустя три года, 10 июня 1836 года, подает прошение на имя Преосвященного Арсения епископа Тамбовского и Шацкого Моршанского уезда села Карели, в котором *«просит его Преосвященство присоединить его и его жену Гликерию 36 лет от роду к Православию, а детей – Стефана, Пелагею и Ирину – окрестить по таинству христианскому»* (*Дело о поселении*).

12 июня 1836 года Лукерия заключает *«законный брак с христианином Ионом Макшановым, потому что была в молоканской секте она заблудшей, сходилась прежде как Корсакова по молоканскому обряду»*. Она принимает православие под именем Гликерия без второго крещения, так как в младенчестве уже проходила через это таинство, и просит крестить всех ее детей: сына от первого брака Степана, а также рожденных во втором браке сына Егора и дочерей Пелагею, Ирину и Надежду. Обряд совершает

[4] Несмотря на то, что сейчас в селе Карели почти не осталось молоканского следа, жители помнят, что некогда в округе было много молокан, отошедших от православия, которые селились отдельно, составляя молоканскую часть села. (Нынешняя улица Мичурина раньше называлась Молоканской. На баптистско-молоканском кладбище сохранилось небольшое число (порядка десяти) старых собственно молоканских могил. В селе встречаются фамилии, которые поныне распространены и среди молокан села Фиолетово в Армении: Новиковы, Чичевы, Танаевы, Шубины). В дальнейшем произошло сближение молоканской общины с баптистами, и часть молокан, не вернувшаяся в православие, судя по всему, перешла к баптистам. Община Евангельских христиан-баптистов существует в Моршанске по сей день, имеет свой Дом молитвы.

священник села Карели Виссарион Скородунов. *«При присоединии были дьякон Климент Агафоников, писарь Константин Семёнов и дьякон Пётр Лазаров»* (там же).

«С 1836 по 1842 год [Гликерия] *усердно исполняла все христианские обязанности, бывала на исповеди и святом причастии, а в 1842 году неизвестно куда от семейства выбыла и от сего времени не было о ней сведений»,* согласно другому свидетельству, *«в 1842 году со всем своим семейством выбыла по неизвестным причинам»* (там же).

Начиная с конца 1820-х – начала 1830 гг., молокане переселяются на юг России и в Закавказье. И если первый поток переселяют директивно, то второй покидает родные края по собственному желанию, так как среди сектантов распространяется пророчество, что второе пришествие Христа должно произойти в предгорье Арарата (Шуваева 2023).

В это же время Тимофей Корсаков освобождается от службы: *«Рядовой штаба 1-го пехотного корпуса Тимофей Корсаков, от роду 44 года, детей имеет, неграмотен, под судом не был. В службу его Императорского величества вступил в 1828 году, в бессрочном отпуске находился с 1842 года. Считает своею женой Лукерью.* ⟨*...*⟩ *В 1843 году по прибытии в бессрочный отпуск первого мужа ея из молокан рядового Тимофея Корсакова, отобрана от второго мужа Иона, с которым прибыла в деревню Воскресенскую (Никитино)*[5] *– к родственникам, переселившимся в ту деревню из деревни Карели. Второй муж в одно время с молоканами прибыл в Грузию, но он остался на время в селе Борисы Карабахского уезда»* (*Дело о поселении*).

Лукерья Корсакова получает предупреждение, с целью пресечения преступлений информацию передают епархиальному начальству.[6]

Грузино-Имеретинское Губернское Правление 8 ноября 1844 года представляет в суд показания Лукерии Корсаковой, *«совратившейся из Православия в Малаканскую секту, и мужа ея Тимофея Корсакова, для обсуждения поступка».*

Дело попадает в Эриванский Уездный суд. Лукерью обвиняют в вероотступничестве и ереси.

16 июня 1845 года в присутствии Эриванского Уездного суда *«Лукерья, Климова дочь, в замужестве Корсакова, утвердила своё первое показание, присовокупила, что «её к принятию молоканской веры никто не принуждал, а приняла она иную* (православие – прим. Е.Ш.) *по принуждению, так как не было благословения родителей. Исповедовать православную веру она не будет, так как живёт со своим первым мужем Тимофеем Корсаковым в деревне Воскресенское (Никитино)»* (там же).

Дело было рассмотрено в суде 27 июня 1845 года, после чего рапорт перенаправлен в Грузино-Имеретинскую палату Уголовного и Гражданского суда, который указом от 30 ноября 1845 года передал его в суд для принятия

[5] На территории Армении.

[6] Переход из православия в ересь карался законом (*Свод законов Российской Империи*, Том XV, статья 76).

решения. 13 декабря того же года дело перепроводили в Моршанский Земской суд 13 декабря.

В подготовленном Моршанским судом Карельского Волостного Правления документе от 7 марта 1846 года говорится, что «*солдатка села Карелей Лукерия Климентова Корсакова приняла православие священником села Карели Виссарионом Скородумовым и была отобрана от ереси. Подписка в селе в правлении отсутствует. Было ли принятие православной веры по принуждению – не известно*».

Священнник Воскресенской церкви Моршанского округа села Карели Виссарион Скородумов 6 марта 1846 отмечает, что «*солдатка села Карелей Гликерия Климентова Макшанова, как по справке в метрических книгах 1836 года 12 июня за номером 36, считается женой государственного крестьянина Иона Макшанова, присоединенного из молоканской секты в Православие. И жена его Гликерия, 36 лет от роду, добровольно присоединена к Православию при свидетелях – Моршанского Земского суда дворянский заседатель Иван Петров Скородумов и титулярный советник государственных имуществ Павел Петров Одугов. К православной вере присоединялась в селе Карели Воскресенской церкви священником Виссарионом Скородумовым. При присоединении были дьякон Климент Агароников, пономарь Константин Семенов и дьякон Петр Лазарев. Святого крещения при присоединении не было совершено, потому что она крещена ещё в младенчестве. Присоединилась она действительно по истинному и добровольному желанию своему и попросила просвятить ее и крестить детей своих – Степана, Пелагею и Ирину. 29 июня вступила в законный брак с крестьянином Ионом Макшановым, потому что была в молоканском заблуждении сходилась как с Корсаковым, так и с Макшановым по молоканскому обряду. С 12 июня 1836 года по 1842 год усердно исполняла все христианские обязанности и бывала на исповеди и святом причастии. В 1842 году по неизвестным причинам со всем своим семейством выбыла. После этого о Макшановой сведений не имеем. Подпись 27 июня 1846 г.»* (там же).

Тамбовская Духовная консистория 18 декабря 1846 года на запрос Эриванского Уездного суда уведомляет, что *«подписки от Лукерии Макшановой о пребывании ею в Православии не было. Присоединилась в 1836 году за существованием в то время 76 статьи 14 Тома*[7] *Святых законов. Было подано на имя Преосвященного от мужа ея государственного крестьянина Иона Макшанова, с котором оныыыа присоединилась»*.

К документу прилагается копия упомянутого выше прошения крестьянина Иона Автономова Макшанова о присоединении его с женой Гликерией к православию и о крещении в православии детей.

[7] Во всех остальных документах – ссылка на 76 статью 15 тома; кроме того, релевантная статья действительно была именно в 15 томе, так что, скорее всего, в данном отрывке допущена опечатка.

В этот период «*подсудимая Корсакова, она же Макшанова, находится под надзором Александророльского уездного начальника и прежде дурных пороков не имела. Дети, прижитые ею со вторым мужем, сын Егор и дочери Пелагея и Ирина, с разрешения Губернского правления приписаны к Греческому обществу города Александрополя*[8]». Сын от первого брака – Степан – отправлен в Тамбовское Губернское правление.[9] Вызывает вопрос название села, в котором оказалась Лукерья со своим первым мужем Тимофеем: Воскресенское (Никитино). Известно, что Никитино – до 1939 года название нынешнего села Фиолетово, тогда как нынешнее молоканское село Лермонтово (также на территории Армении) до 1941 года называлось в Воскресеновкой. Не исключено, что Никитино изначально называлось Воскресенским, хотя иных документов, кроме вышеназванных упоминаний, нами не обнаружено.

При вынесении приговора Эриванский Уездный суд ссылается на XV том Свода уголовных законов 1842 года издания (*Свод законов Российской Империи*), который являлся официальным собранием действующих законодательных актов Российской Империи, расположенных в тематическом порядке.

Из архивных документов:

Статья 1180. Собственное признание подсудимого – есть лучшее свидетельство всего счета;

Статья 1182. Если признание найдено будет во всем собранным предшедшим правилам, тогда не требуется дальнейших доказательств, и судья не может опасаться учинить приговор;

Статья 206. Виновные как в распространении существующих отклонений от церкви православной ересей и расколов, так и в заведении каких-либо новых сект подвергаются наказанию за сие преступления.

Лишению прав состояния и ссылке на поселение из европейской России в Закавказский, из областей Кавказской и Каспийской, из Губернии Грузино-Имеретинской – в Сибирь, а по Сибири в отдалённейшие оной места для водворения особо от других поселенцев.

Те, которые на основании старого 79 сего…< не читается> *будут вместо поселения отданы в военную службу рядовым, не могут получать ни отставки, ни временных отпусков, если не обратятся в Православие.*

Таким же наказаниям и на том же основании подвергаются раскольники, которые поза……< не читается> *фанатизма……*< не читается> *явно оскорблять церковь Православную или духовенство оной.*

Совратившиеся из веры Православной в какую-либо ересь отсылаются к духовному начальству для их вразумления.

Последователи сект, именуемых духоборцами, иконоборцами, молоканами, иудействующими, скопцами, а равно и другие, принадлежащие к

[8] Ныне Гюмри (Республика Армения).

[9] Не во всех документах указывается имя одной из дочерей – Надежды: возможно, девочка умерла в младенчестве.

ересям, которые установленным для сего порядком признаны или впоследствии будут признаны особенно вредными за распространение своей ереси и совращение в оную других в изобличении в сем преступлении, подвергаются лишению прав, состояния и ссылке. ...

Молокане и прочие из принадлежащих к ересям, признанных особо вредными, позволяющих себе проповедовать своё учение публично православным, за самые первые сего рода действа признаются распространителями раскола.

Статья 213. Если последователь ереси или раскола, обратившийся в православную веру и вследствие того возвращённый с места ссылки, снова совратился в ересь или раскол, то он подвергается: лишению права состояния и ссылке на поселение безвозвратно на Кавказ или в отдалённейшие места Сибири на основании постановления 206 и 207 сего одобрения.

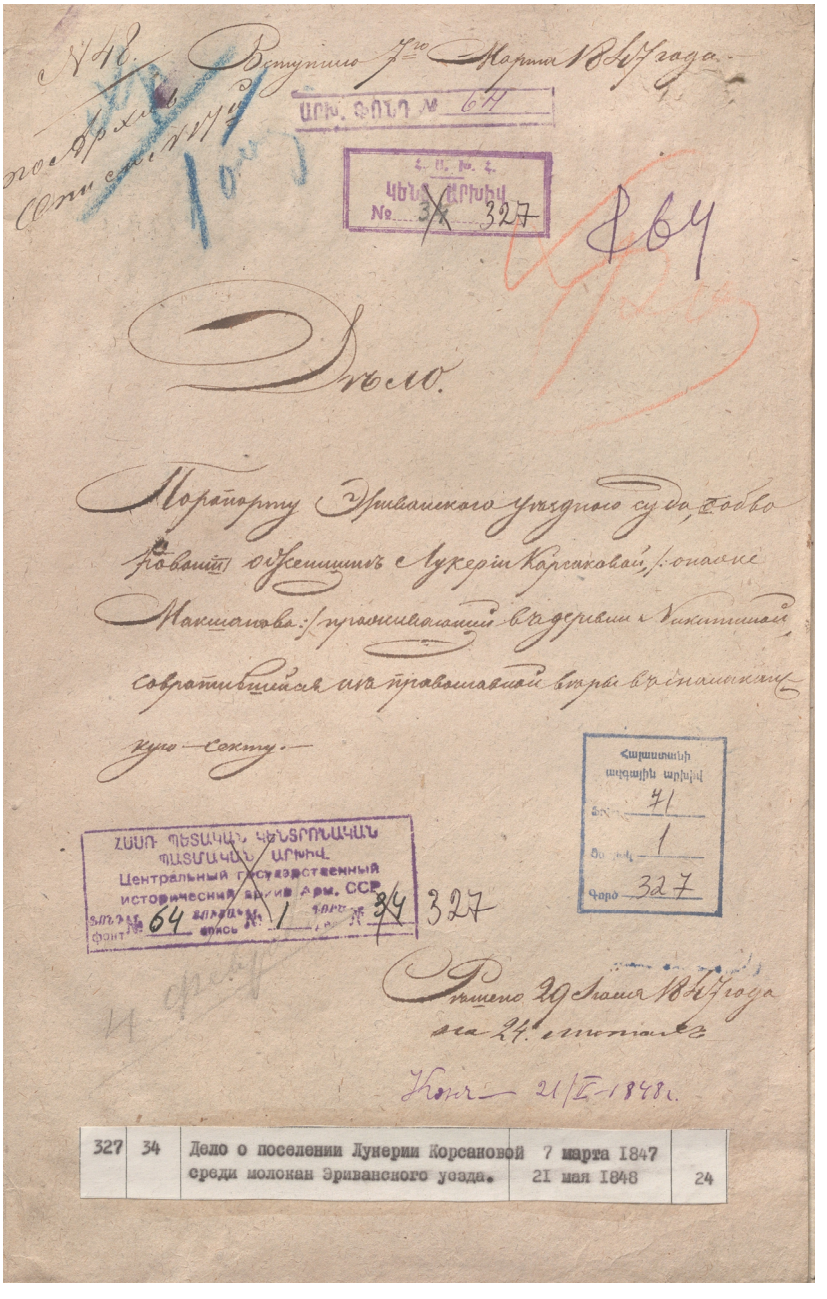
Статьи 1180 и 1182 15 Тома Свода уголовных законов издания 1842 года и Уложения о наказаниях уголовных и исправительных от 206, 207 и 213 пп. Уездный суд полагает:

Женщину Лукерию Корсакову за отложение от православной веры и вступление в молоканскую секту, в которой она находилась и прежде, не подвергая никакому телесному наказанию, сослать в Сибирь на поселение. Но не приводя заключения сего в исполнение, представить оное вместе с подлинным делом и выпискою из оного на ревизию в Грузино-Имеретинскую палату уголовного и гражданского суда. Февраля 20 дня 1847 года» (*Дело о поселении*).

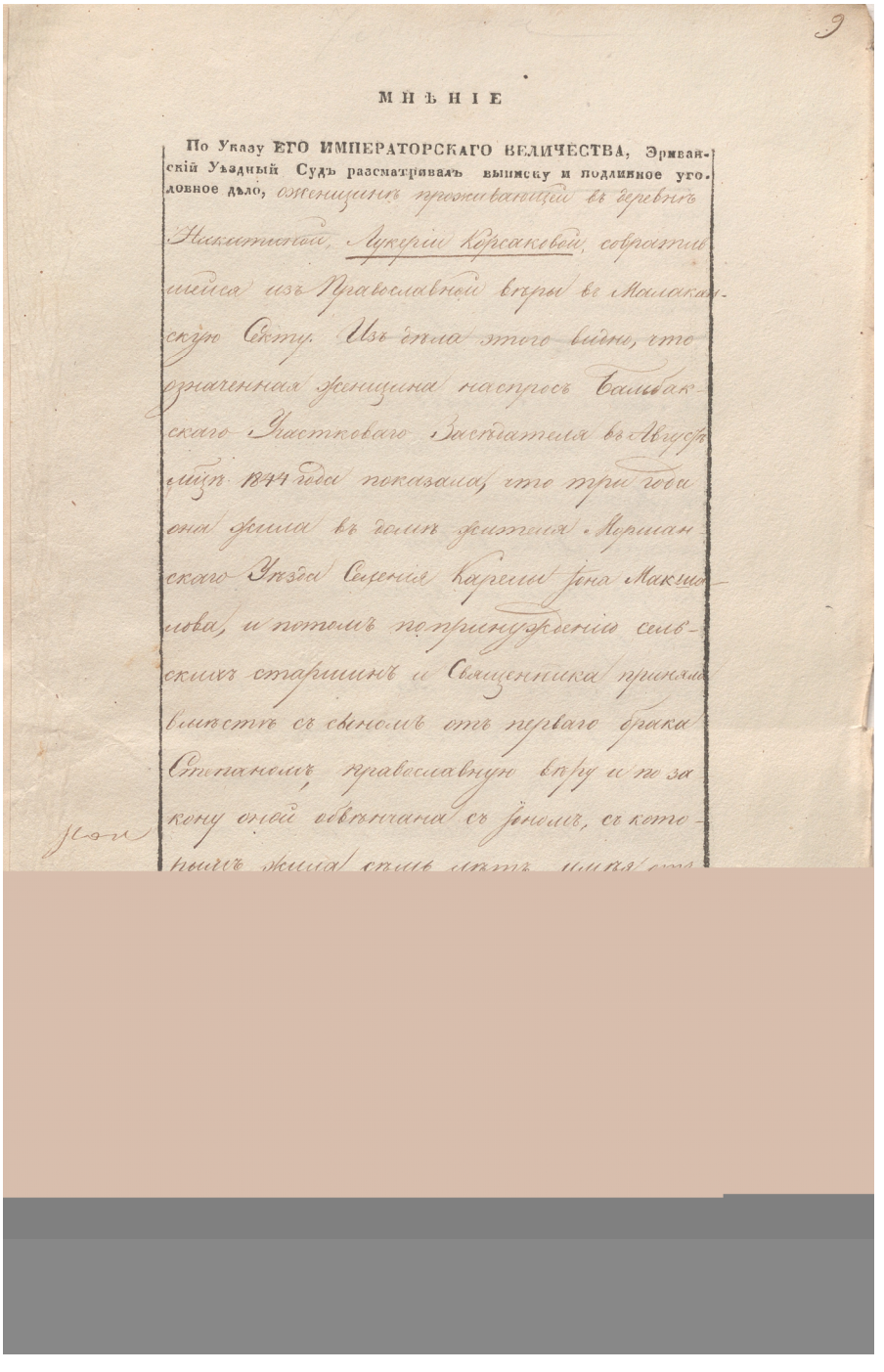
Окончательное решение о судьбе Лукерьи Корсаковой было принято на основании статьи 210, согласно которой «*Законом повелено: «Но если кто из обратившихся православной веры по возвращении из мест удаления снова совратится в раскол, такового по приговору суда отсылать в Закавказские провинции уже без возврата*» (там же). Решение можно рассматривать как более чем лояльное, учитывая, что Лукерья и так уже находилась в Закавказской провинции вместе со своим первым мужем Тимофеем Корсаковым. Второй же муж, Ион Макшанов, «*хоть в одно время с показательницею и прочими малаканами прибыл в Грузию, но он остался на время в Карабахском уезде в селе Борисах, где и помер*» (там же).

С точки зрения фактологического материала, дело Лукерьи Корсаковой представляет особый интерес для воссоздании реалий своего времени, в частности, некоторых аспектов жизни молокан и ниши молоканства в Российской Империи XIX века. Следует учесть и тот факт, что в настоящее время в Тамбовской области, в том числе в упомянутых в статье местах – селах Карели, Алгасово и в Моршанске – следов молоканства практически не осталось. А учитывая, что пожар 1875 года в Моршанске почти полностью уничтожил город, а вместе с ним – и архив чудом уцелевшего Свято-Троицкого собора, хранящиеся в Национальном архиве Армении документы о молоканах представляют серьезную ценность для исследователя.

Листы из дела Лукерии Корсаковой (Национальный архив Армении)



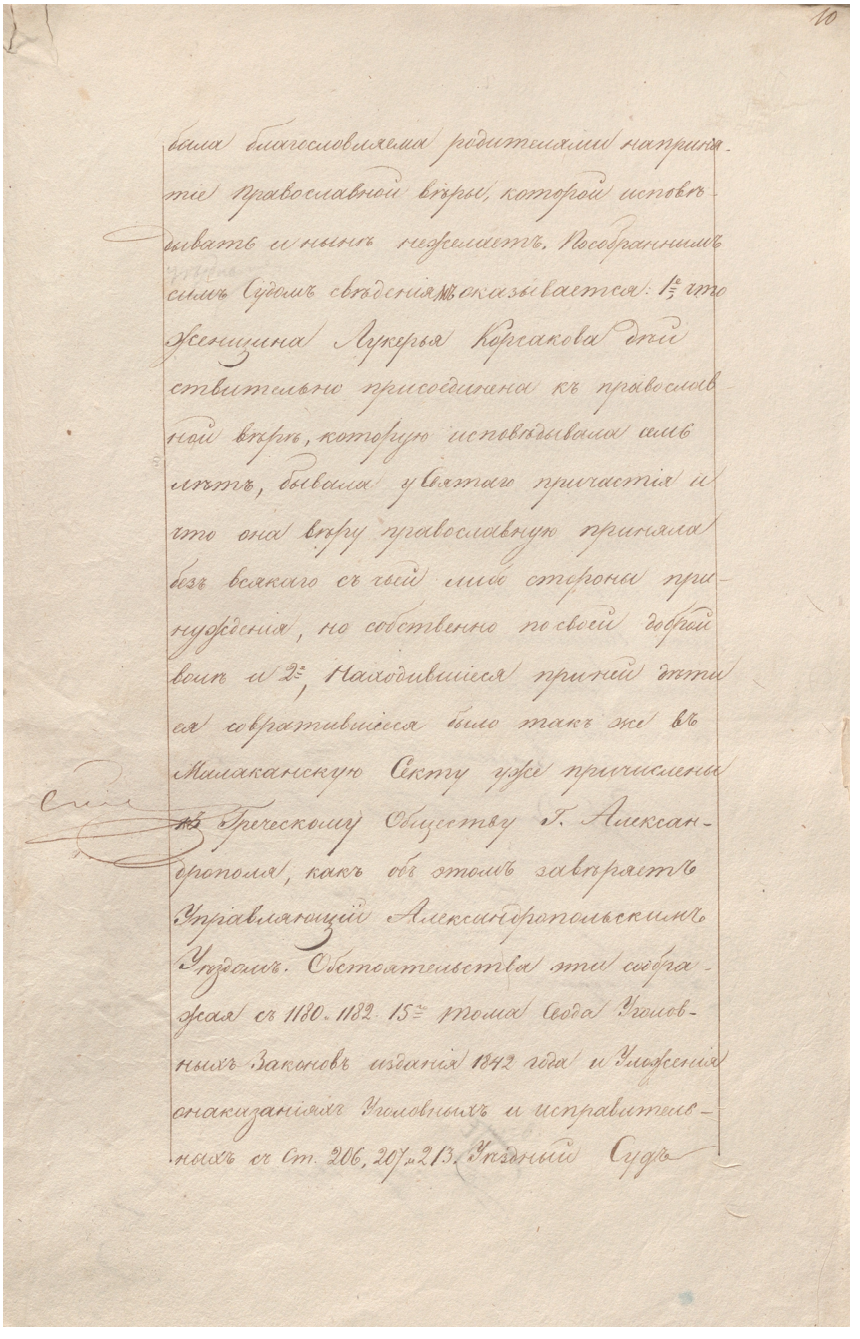
327	34	Дело о поселении Лукерии Корсаковой среди молокан Эриванского уезда.	7 марта 1847 21 мая 1848	24



9

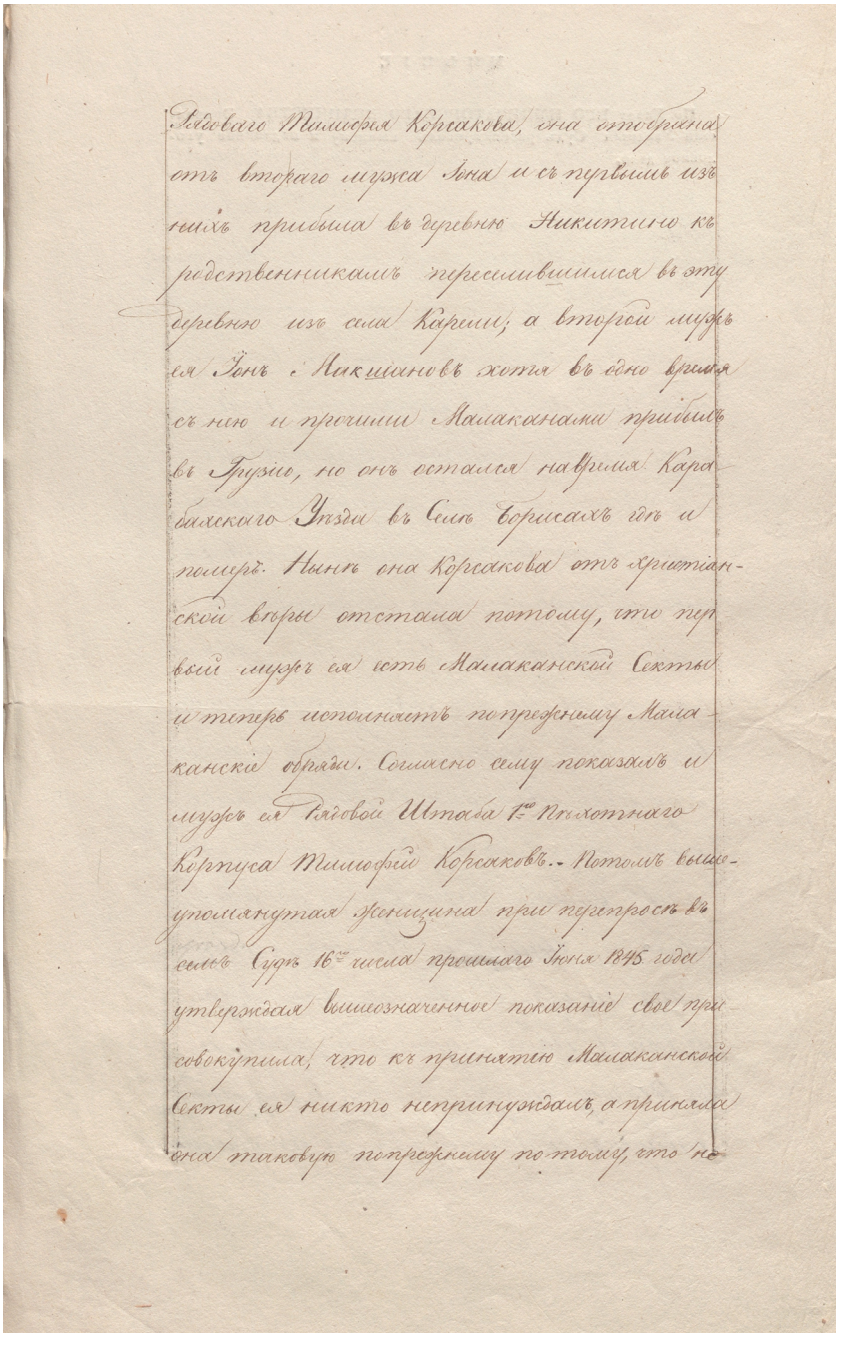
МНѢНІЕ

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Эриванскій Уѣздный Судъ разсматривалъ выписку и подлинное уголовное дѣло, о женщинѣ проживающей въ деревнѣ Накитиной, Аукеріи Корсаковой, совратившейся изъ Православной вѣры въ Малаканскую Секту. Изъ дѣла этого видно, что означенная женщина наспрось Балбакскаго Участковаго Засѣдателя въ Августѣ мѣсяцѣ 1844 года показала, что три года она жила въ одномъ жилищѣ Мусинскаго Уѣзда Семейки Карпеева съ Маклиною, и потомъ по принужденію сельскихъ старшинъ и Священника прижила вмѣстѣ съ сыномъ отъ перваго брака Степаномъ, православную вѣру и по закону оной обвѣнчана съ Зинаидою, съ которыми жила семь лѣтъ, имѣя отъ

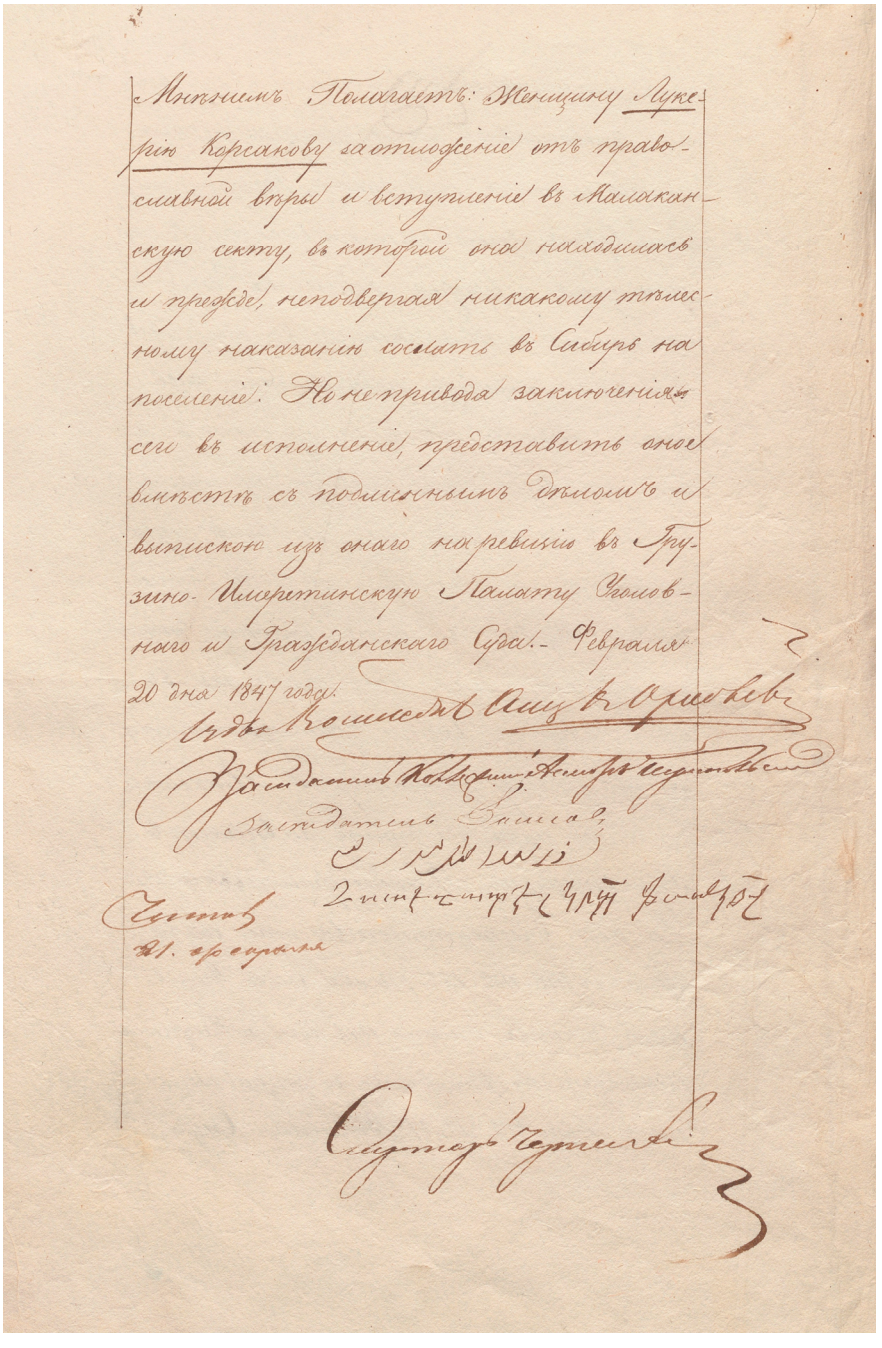


10

была благословляема родителями на приня-
тие православной веры, которой испове-
дывать и ныне желает. Рассмотрением
сими Судом сведения оказывается: 1ст что
женщина Лукерья Корсакова дей-
ствительно присоединена къ православ-
ной вѣрѣ, которую исповѣдывала семь
лѣтъ, бывала у святаго причастія и
что она вѣру православную приняла
безъ всякаго съ чьей либо стороны при-
нужденія, но собственно по своей добро-
волѣ и 2ст, Находившіеся прежде эти
ея сожительницы было такъ же въ
Молоканскую Секту уже причислены
къ Греческому Обществу г. Алексан-
дрополя, какъ объ этомъ завѣряетъ
Управляющій Александропольскимъ
Уѣздомъ. Обстоятельства эти соображая
съ 1180. 1182. 15ст тома Свода Уголов-
ныхъ Законовъ изданія 1842 года и Уложенія
о наказаніяхъ Уголовныхъ и исправитель-
ныхъ съ Ст. 206, 207 и 213. Уѣздный Судъ



Рядового Тимофея Корнакова, она отобрана
отъ втораго мужа Хона и съ пустынь изъ
нихъ прибыла въ деревню Никитино къ
родственникамъ переселившимся въ эту
деревню изъ села Карши, а второй мужъ
ея Хонъ Никишиновъ хотя въ одно время
съ нею и прочими Молоканами прибылъ
въ Грузію, но онъ остался на время Кара
бахскаго Уѣзда въ селѣ Борисахъ гдѣ и
померъ. Нынѣ она Корнакова отъ христіан-
ской вѣры отстала потому, что пер
вый мужъ ея есть Молоканской Секты
и теперь исполняетъ по прежнему Моло
канскіе обряды. Сообразно сему показалъ и
мужъ ея Рядовой Штаба 1-го Пѣхотнаго
Корпуса Тимофей Корнаковъ.- Потомъ выше-
упомянутая женщина при переводѣ въ
селѣ Сурх 16-го числа прошлаго Іюня 1845 года
утверждая вышеозначенное показаніе свое при
совокупила, что къ принятію Молоканской
Секты ея никто непринуждалъ, а приняла
она таковую по прежнему по тому, что не-





Дома некогда молоканской части села Карели Моршанского района



БИБЛИОГРАФИЯ

Буткевич Т. И. (2018), *Русские секты и их толки*, Москва.

Графова М.А. (2019), «“Чтоб было прочно”: церковный брак в Советской России в 20-х годах», *Конфессиональная политика Советского государства в 1920-1950 гг.*, Москва.

«Дело о поселении Лукерии Корсаковой среди молокан Эриванского уезда 7 марта 1847 – 21 мая 1848 г.», *Национальный архив Армении*, Фонд 71, список 1, дело 327.

Кальнев М. А. (2024), *Служебник и требник прыгунов*, Москва.

Малахова И. А. (1970), *Духовные христиане*, Москва.

Свод законов Российской Империи, Том XV; https://www.consultant.ru/edu/student/download_books/book/svod_zakonov_rossijskoj_imperii_tom_xv//, (дата обращения 20.02.2024).

Шуваева Е.А. (2023), «Армянские молокане: современный этнографический портрет», *Cross-Cultural Studies: Education and Science*: сс. 94–100; https://cyberleninka.ru/article/n/armyanskie-molokane-sovremennyy-etnograficheskiy-portret (дата обращения: 20.02.2024).

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

Mohoff G. (2004), *The True Molocans*, Montebello (CA).

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-113-118

IDENTITY FORMATION OF ARMENIAN IMMIGRANT DOMESTIC WORKERS IN ISTANBUL[1]

Monika Paksoy
Middle East Technical University, Ankara
ORCID: 0009-0007-6024-8429
monikapaksoy@gmail.com

Abstract
This article summarizes my master's thesis (Paksoy 2017), which presents the perceptions and dynamics of ethnic, national and religious identity of the group in question by analyzing their narratives about their journey to Turkey, experiences in Istanbul and employer-employee relationships with their Armenian and non-Armenian employers. Qualitative methods of social research have been applied in this study by means of utilizing participant observation, focus group discussions, semi-structured and informal interviews with Armenian immigrants. The primordial, ethno-symbolic and constructed aspects of identity has been addressed to understand the role of myths, symbols, ethnic election and common ancestry in the definition of "Armenian identity". Findings show that a reformulation of identity has taken place on immigrants' part with the influence of an active Armenian community life in Istanbul. Therefore, the existence of an Armenian community in Istanbul, the role of Armenian language, engagement in the Armenian Apostolic church and sense of kinship based on ethnic ties greatly contribute to the experiences of Armenian immigrant domestic workers in Istanbul despite the differences in socio-cultural background of the two groups.

Keywords: Armenian Identity, Immigrant Domestic Workers, Ethniicity, Armenian Apostolic Church, Istanbul-Armenians

Аннотация
В статье резюмируются результаты магистерской работы автора «Знакомство с армянской общиной: опыт армянских домашних работников-иммигрантов в Стамбуле», в которой представлены восприятия и динамика этнической, национальной и религиозной идентичности рассматриваемой группы посредством анализа их рассказов о переселении в Турцию, опыте работы в Стамбуле и отношений между работников с их армянскими и неармянскими работодателями. В данном исследовании были применены качественные методы социальных исследований посредством использования включенного наблюдения, дискуссий в фокус-группах, полуструктурированных и неформальных интервью с армянскими иммигрантами. Рассмотрены исконные, этносимволические и сконструированные аспекты идентичности, что позволяет понять роль мифов, символов, выбора этнической идентификации и общего происхождения в определении армянской идентичности. Результаты показывают, что со стороны иммигрантов произошла переформулировка идентичности под влиянием активной жизни армянской общины в Стамбуле. Таким образом, существование армянской общины в Стамбуле, роль армянского языка, принадлежность к Армянской Апостольской церкви и чувство родства, основанное на этнических связях, в значительной степени способствуют опыту домашних работников-иммигрантов-армян в Стамбуле, несмотря на различия в социокультурном фон двух групп.

[1] I would like to express my gratitude to Calouste Gulbenkian Foundation for supporting my participation to the International "Anatolia-Caucasus-Iran: Ethnic & Linguistic Contacts" Conference in Yerevan with its Short Term Grant for Armenian Studies Programme.

Keywords: армянская идентичность, домашние работники-иммигранты, этничность, Армянская Апостольскя Церковь, стамбульские армяне

Background

After the collapse of the Soviet Union, there was a labor migration flow to developed countries for pursuing higher wages. Shuttle trade was also common during those years (Taşçı 2010). Turkey became a common destination for many Armenians from the Republic of Armenia (RoA). Indeed, the fact that there was an Armenian community in Istanbul served as a factor for migrants' choice of workplace. Armenian immigrants were hoping for support by their fellow Armenians which, at first, provided a sense of security and belonging (Ozinian 2009). Despite the closed borders and lack of diplomatic relations between two nations, migration from Armenia to Turkey continues up to this day. The majority of immigrants, mainly consisting of women workers,[2] are engaged in domestic services that include child care, elderly care, cleaning and housekeeping. Considering the migration flow from Armenia to Turkey, the existence of an Armenian community in Istanbul has been a motive in migrants' choice of destination – which is confirmed by the data collected during my fieldwork. Upon arrival, however, both communities (immigrant Armenians and local Armenians based in Istanbul) encountered a different Armenian "model", to which they were unfamiliar with due to the historic "iron curtain" where two communities had no social interaction. This brand new encounter was mostly a worker-employer relationship which inevitably brought about class issues since "domestic work is a site in which intersections of the hierarchies of gender, race/ethnicity, and class are particularly evident" (Browne/Misra 2005: 176). Given the different historical and geographical backgrounds of both communities, it can be said that RoA Armenians have been exposed to Soviet culture while Istanbul Armenians have been under the influence of Ottoman rule and culture in their everyday life.[3] Even the most essential component of culture, namely the language of both communities slightly differs from one another since RoA Armenians speak Eastern Armenian while Armenians who are Turkish citizens speak Western Armenian just like most diaspora Armenians. Although this does not mean that there is a language barrier between them, it is a distinctive feature. Therefore, it is crucial to take these details into consideration while studying the topic in question.

Review of previous studies and discussion

Alin Ozinian's (2009) and Anna Muradyan's (2015) comprehensive researches on the case of Armenian immigrants drew attention that the relationship between local Armenians and immigrant Armenians are complicated, somehow in a negative way, based on class conflicts and socio-economic distinctions between two groups. Both of their findings have shown that Armenian immigrants mainly prefer to work for Turkish households. On the other hand, the exact number of Armenian immigrants who illegally work and reside in Turkey is unknown as no population census of immigrants has been officially made on a state level. Therefore, making a general judgment on their relations would be inaccurate. Still, I wanted to conduct this research with a new sampling and see if it would be valid for my research group as well. As a result, it is understood that not all Armenian immigrants prefer to work only for Turkish households. In contrast, there are women out there who attribute a meaning to their choice of coming to Turkey and working for their fellow Armenians in Istanbul with a *sense of duty* and a specific attachment to "Armenian identity". That is to say, the outcomes of this research may challenge the common view regarding the "problematic" and "complicated" relationship between local Armenians and Armenian immigrants (as put by Ozinian 2009: 23) as well as the emphasis made on "contradictions" and "less than friendly relationships" (as put by Muradyan 2015: 40) with one another by revealing the significance of *primordial ties* and *sense of kinship* on some immigrants' part.

On Armenian identity

[2] Approximately 95% of the Armenian workers are women according to Ozinian's EPF report, 2009.

[3] We do not refer to a uniform formulation when speaking of "Armenian identity" since it has many layers and differs greatly from one another – which "could not have been otherwise with such a dispersed ethnic group" as Panossian notes (2006: 3).

Vast amount of research has already been conducted on Armenian identity within the disciplines of Armenology, anthropology, sociology and ethnographic studies. First of all, it would be wise to clarify what is meant by "Armenian identity" as a concept within the framework of this study. Indeed, its definition has long been a topic of debate among many Armenian communities around the world and its meaning varies greatly (Ayvazyan 2008; Hamparian 2012). There is even a poem written in mid-19th century by Raphael Patkanian with an attempt to define what *real* Armenian identity is which is entitled "The Armenian and Armeniancy".[4] While some groups regard the language as the core of Armenian identity, others put religion at the center. From a socially conservative point of view, Armenian Apostolic Church is an indispensable part of genuine Armenian identity. In other words, church is essential for the preservation of traditional Armenian identity; thus, for the preservation of the language, culture and religion.[5] Reviewing previous studies on Armenian identity which were conducted in Turkey, however, it is understood that the emphasis is mainly made on the fluid, socially constructed, contingent, multiple and interactive nature of identity (Bal 2006; Baykal 2011; Koç-Gabrielsen 2015). Nevertheless, research outcomes of this study point out that Armenian identity may hold rather more rigid, traditionalist hence primordialist qualities based on conventions and nationalist sentiments. Yet, the symbolic aspect of ethnicity and its dynamics are not disregarded while arguing so. Therefore, the definition of Armenian identity can be contextual however –within the scope of this study– it is also linked with the ethnic awareness of self, identification with Armenian language and Christianity; the Armenian Apostolic Church, to be specific.

Data analysis and research findings

I conducted 15 interviews with Armenian immigrant domestic workers in Istanbul between November-December, 2016 and March-June, 2017. Each participant has claimed to have an expired visa as a result of overstay and the number of years stayed in Turkey varies between 2 and 17 years. The average age of participants is forty-seven; although no limits were applied during sampling. Ideally, snowball sampling technique was used to gather data and reach more respondents as it is the most suitable method in contacting a hidden and vulnerable population (since the target group consists of undocumented workers who would not wish to reveal their identities). I had the chance to have a second meeting with eight of the women which helped me gather more in-depth narratives from them. We had conversations about their experiences in Turkey, relationships with the Armenian community in Istanbul and their reflections on Turkish society. During the data analysis process, I categorized the research group into two based on those who have working experience with only Armenian households and those who have working experience both in Armenian and Turkish households. Although some narratives pointed out their preference in working for Turkish households because of better salaries and treatments, still they acknowledged the importance of an Armenian community in Istanbul for practical reasons such as the ability to read Armenian newspapers, speaking their mother language, going to church and preserving their traditions such as during religious holidays and wedding ceremonies. One participant noted that even though she has had unfavorable experiences with Armenian employers, she appreciated the community life in Istanbul which provided a sense of security to her.

Interestingly, Armenian immigrants have developed a sense of duty for contributing to the community life in Istanbul which provides a sense of belonging for them. This also attributes a new meaning, a purpose for their stay in Istanbul other than working as domestic workers. Teaching Armenian to the children of an Armenian household they work for is an example to this. Publishing their own poems in Armenian newspapers of Istanbul is another example. As for the sense of duty, each immigrant that works only for Armenian households have emphasized the importance of "serving for my own kin", "working for my own people" and "taking care of my Armenian grandma" especially those who are engaged in elderly care or child care labor. Here is an example from one of the interviews: "I am thankful to my *yaya*.[6] Yes, I have a hard work. I have a lot of responsibilities here. But after all, I am working for my own kin, my own people. If I can make money and support my children, I owe this to

[4] Ռափայէլ Պատկանյան, *Հայ և հայություն*, see the full text Ռափայէլ Պատկանյան - Բանաստեղծությունները (armenianhouse.org)

[5] "Church, in fact, has been the only single element which kept Armenians together" claims Vercihan Ziflioğlu (2015: 31), an Armenian journalist based in Istanbul.

[6] Grandma

my own Armenian-Christian community who lives here in this country. I live in this house with her and I am very happy that I serve for my Armenian *yaya*" (Lusin, 61, Vanadzor).

This study argues that the Armenian identity of the group in question precedes their immigrant identity and language is at the heart of this notion. Although my research was about immigrant workers, the narratives of being an immigrant and being an undocumented worker did not appear as a dominant theme. That is why I did not specifically focus on a labor process analysis, but rather tried to do an inquiry on how Armenian immigrants locate themselves within the community. Another interesting outcome of this research was the correlation between the existence of a local Armenian community in Istanbul and the self-identification of Armenian immigrants. Accordingly, the community life of local Armenians in Istanbul, the use of language, engagement in the Armenian Apostolic church and sense of kinship based on ethnic ties greatly contribute to the identity formation of Armenian immigrant domestic workers in Istanbul. This causality is significant as it provides a novelty to the interpretation of the relations between two groups no matter how different backgrounds they have. The following excerpt illustrates this causality: "I feel like home in Istanbul as there are many Armenians around me. I do not feel as a stranger because I only interact with my own people. Thanks to the organizations made in Mkhitaryan Armenian High School, I have made close friendships with Bolsohay[7] writers here such as Vart Şigaher, Aram Kamburyan, İkna Sarıaslan. In a way, I have the same life here in Istanbul just as back home. I used to organize art and cultural events with writers as the director of a university library. Here, I attend them as a participant. For example, last week Aşot Melkonyan, Rector of the History Department in Armenia visited Istanbul for the book launching of Armaveni Miroğlu at Esayan High School. I always follow these events via *Marmara* daily news. I never miss them. This is like a little Armenia for me (Karine, 60, Vanadzor)".[8]

As a result, the Armenian community life in Istanbul empowers the ethnic, national and religious identity of Armenian immigrant domestic workers in Istanbul. The empowerment of ethnic and religious identity is understood from the narratives where emphasis is made on "being a Christian", "being a proud Armenian", "serving for the community", "preserving the language" and importance of "common ancestry". The following excerpts provide an insight on the religious identity of Armenian immigrants in Istanbul: "In Armenia, I'd go to church sometimes but I didn't know the prayers. In Soviet times, they did not teach our prayers at school. I learned my religion, my prayers in Istanbul. My generation was not taught religion. Here, I go to church every single Sunday and I've seen almost all of the churches in Istanbul. I visit all of them every week. If I find out about a church that I haven't visited yet, I try my best to go there. For instance, last week I went to Eyüp and took the blessed water. I learned many things, all traditions and Armenian customs that I didn't know about in Istanbul" (Eliza, 56, Vanadzor).

"For example, I feel much more Armenian here in Istanbul. I can attend church more often comparing to Armenia. I did not know as much as I do now about church and about our prayers. Now I can tell you which country has Armenian communities, churches and also about their Patriarchs etc. I am more informed about these issues thanks to the *Marmara* daily newspaper which also teaches me the way how religious holidays are celebrated in the Istanbul-Armenian community" (Valantin, 57, Gyumri).

As for being an immigrant in Turkey, the perception of Armenian immigrants with respect to national identity usually drives from comparing themselves with local Armenians and appreciating that they have not lost their mother language unlike most Istanbul-Armenians. Here are some striking examples from the interviews about the role of language: "Last Sunday I went to the Yeşilköy Church and I was shocked to hear the priest preaching in Turkish. I could not understand it. How come, a priest of our Armenian Apostolic Church preaches in the language of Turks? Don't we have our own holy language? Don't we have our own faith, our own nation, our own church? We have our own language and why should we pray in Turkish in our church where we cross ourselves? It is unacceptable. Nobody should take it away from us. I understand that elderly Armenians do not speak well in their mother language because they were not taught that. But we should put enough efforts to conserve our values. If our church was strict enough about preaching in Armenian, people would have already learned their mother tongue by now and the language would have sounded more familiar to their ears. After all, we

[7] Istanbul-Armenian

[8] Pseudonyms are used to protect anonymity.

are the first nation to have accepted Christianity as a state religion. We should be proud. It is crucial. For example, when we say *Kristos*, even the sound of the word sounds so precious and sacred in Armenian" (Hasmik, 35, Yerevan).

"'Sacrifice your soul, give away your breath but do not forget your mother tongue' says one of our greatest Armenian poets. I feel deep pain when I realize that Western Armenian is an endangered language. Western Armenian is like music, like a prayer to me. Even though my grandchildren speak Eastern Armenian, I try to teach them Western Armenian through Hagop Baronyan, Taniel Varujan and Zabel Yesayan. Unfortunately, my grandchildren are growing up away from me but we always talk on the Internet and I try my best to make good use of our time together online even while I am away" (Karine, 60, Vanadzor).

"So, being an Armenian, being engaged in my language, culture, literature is a way of life to me. The only single factor that keeps me standing outside Armenia, the things that empowers me is my Armenian literature and the *Marmara* daily newspaper. Visiting the Marmara publishing house on my day-off and having conversations with the editors and other Armenians there is like breathing to me, is like revitalizing my soul" (Eliza, 56, Vanadzor).

The active community life in Istanbul which is realized to a great extent with the activities of the Armenian printing press contribute to the national sentiments of Armenian immigrants working in Istanbul. Theoretically speaking, the experiences of Armenian immigrant workers in Istanbul are being reconstructed with social interaction and they still have primordial roots considering the perception of language as a sacred value of identity.

Conclusion

This study started off with an exploratory question, aiming to understand the perceptions and experiences of Armenian immigrant domestic workers in Istanbul regarding their ethnic, religious and national identities. After conducting 15 interviews with the group in question, it was understood that the existence of an Armenian community in Istanbul enhances the sense of belonging on immigrants' part while strengthening their ethnic, national and religious identities. Prior to conducting the research, it was already known that a local Armenian culture and community was a motive in immigrants' choice of Istanbul as a final destination; however, with the data collected for the purposes of this study which targeted an in-depth understanding of national, ethnic and religious sentiments, it is concluded that a reformulation of identity has taken place on immigrants' part with the influence of an active community life in Istanbul. Even though Bolsohays and RoA Armenians have different socio-cultural backgrounds, ethnicity and religion as a shared value has been an umbrella motive for them.

In conclusion, this study contributes to the limited literature on Armenian immigrant domestic workers by providing insights and perceptions of immigrants with respect to their identities, narratives of homeland, reflections on the host society as well as their everyday life experiences which provided information on the dynamics of employer-employee relationships such as the role of ethnic ties and sense of kinship. After conducting this research, it is understood that primordial ties that shape identity is still relevant in the dynamics and perceptions of the self on Armenian immigrant domestic workers' part. In a way, the outcome of this research challenges views of previous studies that define the relationship between local Armenians and Armenian immigrants as "problematic" and "complicated" by revealing the significance of mutual ethnic background. Even though relations may get problematic and conflictual in certain cases, making a generalization would be inaccurate considering that there are many sides to the immigrants' stories.

BIBLIOGRAPHY

Ayvazyan A. (2008), *The Fundamentals of Armenian Identity or Who is an Armenian?* Los Angeles: Ararat Foundation.

Bal Ö. (2006), *Memory, Identity, Home: Self-Perception of Identity Among the Armenian and Jewish Communities in Ankara*. (Unpublished master's thesis) Middle East Technical University: Ankara.

Baykal, Z. (2011), *Construction of Armenian Identity in Istanbul: The Case of Yeşilköy.* (Unpublished master's thesis) Middle East Technical University: Ankara.

Browne I./Misra, J. (2005), “Labor-market Inequality: Intersections of Gender, Race, and Class”, *The Blackwell Companion to Social Inequalities*: 165-189.

Hamparian A. (2012, January 22), “We’re All Armenians”, *Armenian Weekly*. Retrieved http://armenianweekly.com/2012/01/22/hamparian-were-all-armenians/

Koç-Gabrielsen Y. (2015), *Agos and Armenian Community: An Inquiry on the Reformulation of Armenian Identity in Turkey.* PhD Diss. METU: Ankara.

Muradyan A. (2015), *An Island Within and Island: Educational Needs Assessment ofArmenian Migrants in Turkey*, Istanbul: Yuva Foundation.

Ozinian A. (2009), *Identifying the State of Armenian Migrants in Turkey*. Retrieved from http://epfarmenia.am/wpcontent/uploads/2014/06/epf_migration_report_feb_2010_final_march_5_1.pdf.

Paksoy M. (2017), *Encountering the Armenian Community: Experiences of Armenian Immigrant Domestic Workers in Istanbul*. (Unpublished Master’s Thesis). METU: Ankara.

Panossian R. (2006), *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, New York: Columbia University Press.

Taşçı N. (2010), *Armenian Migrants in Turkey: History of a Journey* (Master’s Thesis), Bo ğaziçi University: Istanbul.

Ziflioğlu V. (2015), *Araftaki Ermenilerin Hikayesi*, İstanbul.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-119-133

ТУРБУЛЕНТНОСТЬ ЮЖНОГО КАВКАЗА: РИСКИ, ИНТЕРЕСЫ И ДЕЙСТВИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ И РЕГИОНАЛЬНЫХ ДЕРЖАВ

Максим Васьков
Институт социологии и регионоведения
Южного федерального университета, Ростов-на-Дону
ORCID: 0000-0002-8644-3720
vaskovmaxsim@mail.ru

Abstract
The article am attempt of the system analysis of the political turbulence of the South Caucasus in the broad context of the impact of global political processes and external geopolitical players on the ongoing processes. The current situation in the region is determined by the violent resolution of the Karabakh conflict, and, as a result, the exodus of the entire Armenian population from Nagorno-Karabakh Republic, under the threat of ethnic cleansing and genocide. The latter does not only change the ethno-political picture of the region that had existed for centuries, but also creates the foundation for another series of problems and conflicts in the future. Regional conflicts with a long history are now placed in the context of the global confrontation between Russia and Western countries led by the United States.

Keywords: Political Turbulence, Conflict, War, Armenia, Azerbaijan, Russia, NATO, USA, Regional Economy

Аннотация
В статье проводится системный анализ политической турбулентности Южного Кавказа в широком контексте воздействия на происходящие процессы со стороны глобальных политических процессов и внешних геополитических игроков. Современное положение в регионе определяется силовым завершением Карабахского конфликта и исходом из Нагорно-Карабахской Республики, под угрозой этнических чисток и геноцида, практически всего его армянского населения, что не просто меняет существовавшую веками этно-политическую картину региона, но и создает фундамент для формирования нового ряда проблем и конфликтов в будущем. Региональные конфликты с продолжительной историей в настоящее время поставлены в контекст глобального противостояния России и стран Запада во главе с США.

Ключевые слова: политическая турбулентность, конфликт, война, Армения, Азербайджан, Россиz, НАТО, США, региональная экономика

Введение

Политическая турбулентность Южного Кавказа и непосредственно примыкающих к нему географически и связанных политико-экономическими процессами сопредельных регионов, а также внешних геополитических игроков определяет всю систему актуальных конфликтов и рисков их развития в будущем. Важным фактором является то, что есть не просто межстрановые противоречия, но и противоречивые, а иногда и взаимоисключающие интересы внутри самих стран, что делает политический процесс хаотичным и крайне затрудняет стратегическое планирование и создание долгосрочной системы безопасности.

События, связанные с проведением специальной военной операции на Украине, привели к радикальным политическим изменениям в российской внешней политике, хотя, в целом, данная ситуация стала результатом доведенных до логического завершения заложенных ранее трендов. С другой стороны, поддержанный ведущими странами Запада государственный переворот на Украине в 2014 г. и активное использование его в гибридной войне против России привело к началу российской специальной военной операции 24 февраля 2022 г. – рубежной дате, которая создала принципиально новую внешнеполитическую реальность не только для России, но для всех государств региона и ведущих геополитических игроков, обнулив целый комплекс до этого важных политических направлений, связанных с развитием сотрудничества и создав новые риски и направления политической активности. Для Южного Кавказа важнейшим фактором турбулентности является активизация азербайджанской политики, характеристиками которой являются экспансионистская направленность, жесткий силовой подход и давление на Армению с использованием вооруженной силы и ведением боевых действий, сопровождаемых совершаемым азербайджанской стороной целым комплексом военных преступлений, использованием террористических методов для достижения политических целей и систематическими нарушениями норм гуманитарного права. Осложняется ситуация контекстом противостояния Запада и России, в которое так или иначе вовлечены все страны региона, а также условиями как имеющих большую историю, так и новых конфликтов. При этом формируется новая расстановка политических сил во всём регионе по радикальности изменений и формирования поля неопределённости и риска сопоставимая с трансформациями, наблюдавшимися после распада Российской Империи и Советского Союза.

Трагедия Нагорно-Карабахской Республики как фактор региональных политических процессов

Начиная с 2020 г. армяно-азербайджанский конфликт находился в стадии эскалации. Азербайджанская сторона пыталась решить с позиции силы вопрос о существовании непризнанного государства Республика Арцах (Нагорный Карабах), который получил независимость в результате успешной для армянской стороны войны 1992–1994 г. Конфликт – следствие ошибочной национально-территориальной политики Советского Союза, когда армянонаселенный Нагорный Карабах был передан в качестве автономии в состав Азербайджанской ССР, после чего искусственно, путем целенаправленной миграционной политики, власти республики последовательно, переселяя азербайджанское население, изменяли

соотношение этнических групп в пользу тюркоязычного элемента в противовес автохтонному армянскому.

В 2020 г. Азербайджан, вопреки принятым ранее соглашением, попытался военным путём решить вопрос уничтожения Нагорно-Карабахской Республики и проживавшего на её территории армянского населения. Заротоколированы факты проводившихся азербайджанской стороной актов геноцида армянского населения и этнических чисток. По результатам неудачной для армянской стороны войны Азербайджан установил контроль над 5 городами, 4 поселками, 286 деревнями и всем участком границы Нагорного Карабаха с Ираном. Вмешательство России позволило остановить боевые действия и подписать 10 ноября 2020г. соглашение о вводе российского миротворческого контингента сроком на пять лет.

Однако для азербайджанской стороны вопрос Нагорного Карабаха считался решенным, а конечной целью ставилось уничтожение пусть и не имевшей официального признания государственности, что и было реализовано осенью 2023 г. Армянскому населению предлагались условия автономии в составе Азербайджанской Республики с ликвидацией всех существующих силовых структур, однако учитывая масштаб и характер ранее совершенных военнослужащими Азербайджана военных преступлений против армянского населения, речь шла о полном уничтожении либо исходе армянского населения с территории их традиционного исторического проживания. К сожалению, именно этот сценарий стал реальностью, и сразу несколько аспектов катастрофы Арцаха (Нагорного Карабаха) закладывают долгосрочные проблемы уже для России, как в отношениях с Республикой Армения и Азербайджанской Республикой – в каждом случае по своему вектору, позволяющие говорить о негативном прогнозе на данный исторический период. По завершению 44-дневной войны 2020 г., последующие 2021 и 2022 гг. были отмечены масштабной агрессией Азербайджана против уже суверенной территории Армении под предлогом отсутствия демаркации и делимитации межгосударственных границ, которые трактуются азербайджанской стороной исключительно в свою пользу.

Проблемность ситуации, помимо прочего, была обусловлена и тем, что Нагорно-Карабахская Республика не была признана ни одной страной-членом ООН, включая саму Арменией. При этом было несколько подходящих для признания исторических моментов. Один из низ – сразу после одержанной в Первой Карабахской войне победы. В современный период уникальной возможностью для Армении полностью трансформировать для себя начавшиеся неблагоприятно складываться изменения военно-политического и экономического потенциала в пользу Азербайджана могло стать признание в 2014 г. Крыма Российским, а Нагорного Карабаха армянским, тем более что присоединение Крыма произошло в период нахождения у власти Президента Армении С.А. Саргсяна, который считался политиком близким к российской политической и бизнес-элите. Это бы означало разрыв с парадигмой многовекторной политики для Армении и её полное присоединение к российской внешнеполитической системе. Это, в то же время, не оставило бы уже для российской стороны никаких вариантов дестанцирования от четкой и однозначной поддержки армянских интересов, в том числе и по Нагорному Карабаху. В итоге события начали развиваться по самому негативному сценарию. Приход к власти в 2018 г. Н.В. Пашиняна привнёс в отношении России и Армении фактор напряженности и

недоверия. После событий, связанных с «цветными революциями» и особенно государственного переворота на Украине в 2014 г., у руководства РФ сложилось парадигма абсолютного неприятия каких-либо насильственных действий по смене власти и нежелания выстраивать с пришедшими таким образом к власти политиками доверительные отношения. В российском политикуме и СМИ в отношении Н.В. Пашиняна был сформирован образ «соросовца», настроенного на разрыв отношений с Россией; нынешние действия армянской стороны с их резкой критикой как политического курса России, так и представителей российских государственных структур отчасти подтверждают высказанный тезис. Однако, Н.В. Пашинян после прихода к власти не пошел на разрыв отношений с Россией. Армянская сторона голосовала в поддержку России в структурах ООН, приняла участие в российской военной операции в Сирии, сохранила участие в структурах ОДКБ и ЕВРАЗЕС. Российская сторона продавала оружие Азербайджану, что вызывало негативную реакцию в Армении, частью российских СМИ проводилась политика по дискредитации руководства Армении без какой-либо негативной реакции на это со стороны власти, а в целом российские медиаплощадки поседовательно занимались стигматизацией Армении. Заявления о негативном отношении российской стороны к различным проектам, связанным с развитием сотрудничества Армении со структурами НАТО и ЕС воспринимались в Армении как ограничение своего собственного суверенитета.

Армянская сторона чётко обозначала своё недовольство недостаточной активностью как ОДКБ, так и непосредственно российской стороны в противодействии актам агрессии Азербайджана, осуществляемых против приграничных районов непосредственно Республики Армении. Хотя активизация боевых действий останавливалась именно переговорами России и структур ОДКБ с Азербайджаном, но в плане обеспечения глобальной безопасности Армении вопрос оставался неразрешенным. С армянской стороны высказывалось также недовольство действиями российских миротворцев, в частности, в связи с невозможностью разблокировки Лачинский коридор и прекращении блокады Нагорно-Карабахской Республики со стороны Азербайджана, имевшей все признаки действий, направленных на создание гуманитарной катастрофы, сравнимой если не по масштабам, то по своему характеру с блокадой нацистскими войсками Ленинграда в годы Великой Отечественной Войны.

Все выше отмеченное привело к негативным изменениям в общественном мнении Армении в вопросах сотрудничества с Россией и участия в российских геополитических проектах и предопределило современное проблемное положение в российско-армянских отношениях.

Логика российской стороны была связана с тем, что она не должна быть вовлечена в процессы, ставящие под угрозу её отношения с Азербайджаном и Турцией по вопросам, которые в самой Армении были не разрешены. В частности, вопрос о Нагорно-Карабахской Республике, которая не была признана самой Арменией, стал еще более остро после заявлений Н.В. Пашиняна о признании территориальной целостности Азербайджана с принадлежностью ему территории Нагорного Карабаха. Также для российской стороны и ОДКБ оставался открытым вопрос о границах Армении, на которые следует распространять гарантии безопасности ввиду отсутствия демаркации и делимитации. В армянском же обществе сложилось недовольство тем, какие действия предпринимаются Россией

в отношении защиты армянских интересов с учетом заключенных союзнических договоров – в основном в силу недостаточной информированности о реальных усилиях России и наличия в Армении политических сил, заинтересованных в дискредитации России как союзного Армении государства. Попытка стран Запада и США играть роль миротворцев и защитников интересов Армении и армянского населения Нагорного Карабаха может привести к тому, что в информационном пространстве Армении они могут приписать себе результаты миротворческих усилий России и, дискредитировав её в глазах армянского общества, попытаться добиться разрыва армяно-российских отношений. Причём мнимое наращивание миротворческих усилий США и стран ЕС происходит на фоне полной поддержки действий и территориальных претензий Азербайджана со стороны Турции и Израиля, а также достаточно двойственной роли Великобритании. Для Израиля потеря Ираном даже части границы с дружественной Арменией – уже важное достижение. Важным фактором стала неспособность России, со своей стороны, а также стран ЕС и США, со своей, разрешить гуманитарный кризис, связанный с перекрытием азербайджанской стороной 12 декабря 2022 г. Лачинского коридора, при том, что Азербайджан многократно нарушил трестороннее (Россия-Армения-Азербайджан) соглашение от 10 ноября 2020 г., создавая гуманитарную катастрофу для армянского населения Арцаха, и спровоцировав боевые действия в Нагорном Карабахе (Третья Карабахская война – между вооружёнными силами Азербайджана и Армией обороны Арцаха с сентябре 2023 г.), завершившиеся полным исходом армянского населения со своих исторических земель под очевидной угрозой нового геноцида.

Совокупность этих факторов при мощной информационной работе представителей стран ЕС и США, создавших иллюзию совей активности и успешности при том, что им не удалось на практике решить ни один критически значимый для Армении вопрос, сформировали негативную по отношению к России картину общественного мнения и предопределили окончательную трансформацию действий армянских властей и свёртывание не просто союзнических отношений с Россией, но и в принципе активных контактов и сотрудничества.

Уникальность конфликта, связанного с Нагорно-Карабахской Республикой, состояла в том, что это был практические единственный случай, когда существовала координация действий, направленных на достижения мира, со стороны России, Франции, США, внешнеполитических структур Европейского Союза. Хотя существует заслуживающее внимания мнение, что согласие на начало военных действий против Нагорного Карабаха было получено Азербайджаном и Турцией как раз от структур НАТО и США, заинтересованных в прямом военном столкновении члена блока НАТО Турции с Россией и последующим вмешательством всего альянса, и лишь незавершённость военной операции 2020 г. со стороны Азербайджана после активного вмешательства в конфликт России и частичное замораживание данного противостояния заставило страны Запада и США изменить позицию начать выступать в качестве миротворцев. Однако, к сожалению, все миротворческие усилия оказались недостаточными для предотвращения катастрофы, а «окончательное решения» Арцахского вопроса силовым путем фактически завершилось трагедией для армянского населения Арцаха и исходом его 120-тысячного населения.

Сейчас речь идёт о новом формате региональной политики и новом характере политической турбулентности. Азербайджан пытается создать для российской политической элиты и общественного мнения иллюзию дружественного и лояльного России государства, играя, пусть и не в контексте реальных действий, а лишь в информационном пространстве на контрасте с новым политическим курсом Армении по отношению к России. Но при этом реальные действия Азербайджана, например, в 2008 г. были направлены на поддержку режима М.Н. Саакашвили,[1] в настоящее время Азербайджан поддерживает Украину в её конфликте с российской стороной, заявляя о своей приверженности территориальной целостности Украины.

В настоящее время заявления азербайджанской сводятся к следующему. «Азербайджан не будет подписывать договор, противоречащий его интересам, суверенитету, территориальной целостности, безопасности и той роли, которую он играет в регионе, нацеленный превратить его не в пространство мира и сотрудничества, а в территорию конфронтации и конфликтов». Вопрос здесь в том, что понимается под словом «мир» с учётом деструктивной роли Азербайджана в регионе. В медиа-пространстве азербайджанская сторона стремится выглядеть суверенным государством с многовекторной политикой и достаточно жесткой позицией по отношению к попыткам оказать на неё внешнее влияния. В этой связи можно привести достаточно интересную цитату. «Неучет интересов Азербайджана, явная попытка оказания на него давления проявляются и в геополитических конфигурациях, к выстраиванию которых стремятся США. В менторском тоне Вашингтон «разъясняет» Азербайджану и Армении то, «какие политические отношения» они должны развивать с Россией и Ираном. И, в частности, выражает неприятие проекта транспортной связи между Нахчываном и остальной территорией Азербайджана через территорию Ирана, фактически угрожая, что «будет очень сильное противодействие и инициатива не увенчается успехом». [2]

Реагируя на заявления американских дипломатов, МИД Азербайджанской Республики подчеркнул, что принятие Баку решения о строительстве альтернативных дорог явилось следствием невыполнения Арменией своих обязательств, вытекающих из трехстороннего заявления 2020 года. При этом «согласование порядка прокладки линий связи с соседними государствами, в том числе с Ираном, по маршруту в Нахчыванскую Автономную республику, является суверенным правом Азербайджана». И далее важная констатация: Азербайджан еще раз подтверждает приоритет формата «3+2» (Азербайджан, Армения, Турция, Россия, Иран) для безопасности региона. В этом контексте неуместен любой комментарий, который ставит под угрозу упомянутые усилия». Азербайджан тем самым демонстрирует, во-первых, что он готов решительно пресекать любые попытки иностранного давления, особенно в контексте полного восстановления своего суверенитета над Карабахом. Во-вторых, Азербайджан не допустит

[1] *Михаил Саакашвили с благодарностью вспомнил поддержку Азербайджаном Грузии в августе 2008 года* – https://turan.az/ru/politika/mixeil-saakasvili-s-blagodarnostiu-vspomnil-podderzku-azerbaidzanom-gruzii-v-avguste-2008-goda

[2] *Зачем США пошли против Азербайджана?* – ttps://media.az/politics/1067936203/zachem-ssha-poshli-protiv-azerbaydzhana-analitika/?ysclid=ltjv9cy81v53476505

превращения своей территории в арену противостояния глобальных игроков, а потому не приемлет внешних усилий, направленных на ухудшение его отношений с северным и южным соседями. Для Баку совершенно очевидно, что Запад в целом и США в частности пытаются использовать Азербайджан и Армению как орудие в своей антироссийской и антииранской политике. Но если такая перспектива радует фактически не обладающую субъектностью Армению, то противоречит стратегии и национальным интересам Азербайджана, закрепившегося в результате победы в Карабахской войне в статусе государства-лидера Южного Кавказа». [3]

Как следует интерпретировать это утверждение? Как пример манипуляции, ведь Армения не нарушала своих обязательств по договору 2020 г., азербайджанская же сторона нарушала его практически с момента заключения как в частностях, так и в основополагающих принципах. Террор в отношении армянского населения Нагорного Карабаха, создание гуманитарной катастрофы путём блокады Лачинского коридора (трассы Горис-Копан), силовом захвате всей территории Нагорного Карабаха, выдавливания под угрозой этнической чистки и физического насилия армянского населения и убийство российских миротворцев. В цитируемом фрагменте азербайджанская сторона акцентирует именно тему коридора, которой Азербайджан пытается подменить тему открытия региональных коммуникаций, действительно предусмотренных трехсторонним соглашением, но никоим образом не означающих наличие экстерриториальных договоров. В то же время, против маршрута, соединяющего Азербайджанскую Респулику с Нахичеванью через Иран Армения никогда не выступала – это право не оспаривается и в этом контексте нужно обратить внимание на формулировки МИД Армении разъясняющие официальную точку зрения. Основа соглашение с Азербайджаном это «1. Взаимное признание территориальной целостности друг друга без какой-либо двусмысленности и уважение этой территориальной целостности; 2. Осуществление дальнейшего процесса делимитации на основе Алма-Атинской декларации и последних советских легитимных карт; 3. Разблокирование региональных коммуникаций на основе полного уважения суверенитета и юрисдикции государств и принципов равенства и взаимности». [4]

Также нельзя согласится с утверждением азербайджанской стороны о том, что она является противником иностранного вмешательства в политические процессы региона. Именно Азербайджан дал согласие ввести на свою территорию турецкие, то есть де-факто натовские войска, а также, согласно ряду источников, и израильскую разведку, превратив свою территорию в интиранский плацдарм. Израильское направление политики является для Азербайджана стратегически важным, и речь идёт не об эпизодическом, а о системном военно-политическом сотрудничестве. Причём, несмотря на негативную реакцию большинства мусуль-

---

[3] *Зачем США пошли против Азербайджана?* – АНАЛИТИКА https://media.az/politics/1067936203/zachem-ssha-poshli-protiv-azerbaydzhana-analitika/ (дата обращения 20.12.23).

[4] *Заявление МИД Армении в ответ на заявление МИД Азербайджана от 21 ноября 2023 - mfa.am*, https://www.mfa.am/ru/interviews-articles-and-comments/2023/11/22/mfa_statement/12356 (дата обращения 09.03.24).

манских стран в отношении действий Израиля в секторе Газа, азербайджанская сторона проявила оценённую израильтянами «деликатность» относительно происходящей в данном регионе гуманитарной катастрофы. Эксперты отмечают, что со стороны Израиля такая лояльность была поощрена, в частности, разрешением государственной нефтяной компания Азербайджана (SOCAR) участвовать совместно с британской BP и израильской NewMed Energy в разведке газа в северной части месторождения Левиафан[5]

На попытки армянской стороны заключить мирный договор азербайджанское руководство ужесточает требования и ставит Армению перед лицом даже не соглашения, а уже фактической капитуляции. При этом азербайджанская сторона старательно демонстрирует российской стороне многое из того, что ей хотелось бы видеть, прежде всего – декларацию о неприятии вмешательства Запада и особенно США в политику Южного Кавказа. Очевидно, однако, что все это – лишь искусственно создаваемая видимость приемлемой для России политики. В ближайшей перспективе Турция и Азербайджан станут единым позиционным районом НАТО, их экспансия и враждебные действия будут направленны против российских регионов Кавказа и против Ирана, что бы сейчас ни говорилось.

Далее, сохраняется опасность получения Азербайджаном и Турцией контроля над Сюникской областью Армении или даже потенциальная угроза аннексии данной территории Азербайджаном – ситуации, абсолютно неприемлемой для Ирана, обозначившего границы Республики Армения в качестве красной линии. Дополнительным фактором, ещё больше осложняющим политическую ситуацию в регионе, является война между Хамас и Израилем, учитывая тесные экономические, военные, политические связи Азербайджана с Израилем при вполне определённой, негативной по отношению к израильтянам, позиции Ирана, а теперь и Турции в связи с ситуацией в Секторе Газа.

Азербайджанская сторона будет извлекать максимальную для себя политическую выгоду из антироссийской риторики и действий руководства Армении. Стратегической целью Запада также является окончательный разрыв отношегий Армении с Россией.

Есть ли у Армении основания быть недовольной действиями Россиии[6] или считать их недостаточными в плане урегулирования конфликта? Автор, высказывая своё личное мнение, считает, что было необходимо силовое давление на Азербайджан в дипломатическом либо военном смысле в случае нанесения ударов по территории Армении, а тем более – вторжения на суверенную территорию Армении. Аргументы об отсутствии демаркации и делимитации границы и связанный с этим вопрос, какие именно территории нужно защищать, не может приниматься как существенный. Союзнические отношения предполагают безусловную поддержку точки зрения союзника и игнорирование всех остальных факторов, даже если это влечет политические, военные или эконо-

[5] *Компенсация за деликатность: Израиль позволил Азербайджану разведку газа*. – EADailyhttps://eadaily.com/ru/news/2023/10/30/kompensaciya-za-delikatnost-izrail-pozvolil-azerbaydzhanu-razvedku-gaza (дата обращения 09.03.24).

[6] См., например, Искандарян А., *Почему Россия отказывается помочь Армении оружием?* YouTubehttps://www.youtube.com/watch?v=K7Tw6zzgAlc (дата обращения 09.03.24).

мические издержки. Возможные потери и угрозы должны учитываться в рамках стратегического планирования. Тем не менее, армянская политическая элита, если у нее есть системное понимание сотрудничества, должна осознавать, что политических отношений в любом случае не может не привести к негативным радикальным последствиям. Тем более что в результате кризиса российско-армянских отношений, Армения, по мнению автора, не останется нейтральной страной. Заявленное стремление к интеграции с Европейским Союзом, тем более – вступление в ЕС, является для России безусловной красной линией, так что даже не по завершению, а в начале реализации данного сценария может последовать полный разрыв не только отношений в сфере безопасности, но и экономических. Это тем более закономерно с учетом того факта, что членство в европейских структурах и, например, в ЕВРАЗЭС несовместимы.[7]

Армянская сторона говорит об идее вступления в ЕС как об актуальном политическом проекте,[8] что будет означать полный разрыв отношений с Россией как в политическом, так и в экономическом аспектах. Армения должна будет следовать европейским стандартам, а попасть в европейские квоты – процесс крайне сложный и дорогой. Как показывает пример Украины, реальной финансовой помощи не будет, тем более в условиях системного экономического кризиса самого ЕС. Российский рынок будет практически закрыт или станет недоступным из-за повышения пошлин. Более того, Армения должна будет присоединиться ко всей системе антироссийских санкций и оказывать военно-политическую поддержку Украине, политики и общественность которой радовались победам Азербайджана, захвату азербайджанцами исторических армянских земель. Реакция России на поддержку Арменией Украины будет однозначно крайне негативной и вполне предсказуемой.

ЕС потребует разрыва отношений Армении и с Ираном, а это – дополнительный удар по армянской экономике и политическому положению. Представления о том, что Армения получит какие-либо особые условия или преференции в своих внешних контактах, не основаны на реальном политическом анализе.

При всей критике действий России с армянской стороны, другие стороны реальной альтернативы не предоставляют и не представят. Возможностей оказать действенную помощь Армении у стран Запада нет, но есть ряд причин ограничится декларациями.

1. Запад не может позволить себе пойти на осложнение отношений с Турцией, учитывая её стратегическое положение, в частности, контроль над

[7] Здесь было бы небезынтересно вспомнить, почему в своё время В.Ф. Янукович не подписал договор об интеграции с ЕС: он был готов подписать политический пакет соглашений, но ни в коем случае не экономический, что в результате к катастрофическим экономическим последствиям для Украины. Здесь же нужно помнить и позицию ЕС, не пошедшего реально ни на какие уступки В.Ф. Януковичу. См. *В.Ф. Янукович объяснил, почему не хотел подписывать соглашение с ЕС – ТАСС* https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/1081177?ysclid=ltk5bufvma519981100 (Дата обращения 09.03.24).

[8] *Один на один. Интервью с министром иностранных дел Армении Араратом Мирзояном.* https://www.trtworld.com/video/tv-shows/one-on-one-or-interview-with-armenian-foreign-minister-ararat-mirzoyan-17276993 (Дата обращения 09.03.24).

проливами и возможностью турецкого руководства оказывать давление в контексте повторения острой фазы миграционного кризиса;

2. Турция – полноправный член НАТО и обладает возможностью блокировать любые решения, которые сочтёт неблагоприятными для себя;

3. Осложнение отношений Запада с Турцией также создаст нежелательную для Запада ситуацию сближения Турции и России в условиях современной конфронтации;

4. Турция и напрямую, и через Азербайджан приложит все усилия для усиления своего доминирования в регионе, а это осложнит геополитическую ситуацию для Ирана, страны, с которой Армения поддерживает достаточно дружественные и экономические выгодные отношения. Здесь не нужно забывать, что конфронтация США и Запада в целом с Ираном сохраняется и имеет тенденцию к усилению в условиях войны Израиля с Хамас и Хезболла и реакции на нее в исламском;

5. Фактор географический – отсутствие сухопутных границ и сложности глобальной логистики.

При всей критике действий ОДКБ, очевидно, что НАТО также не сможет дать Армении необходимых гарантий, но сотрудничество с НАТО окончательно поставит Армению под полный экономический, политический и военный контроль Турции как ключевой для НАТО страны в регионе, тем более – при сохранении враждебных отношений стран Запада с Ираном.

Цель стран Запада и США – сформировать и закрепить в армянском обществе желание полного разрыва с Россией политических, а в перспективе – и экономических отношений как блага для Армении. Другой составляющей здесь является стремление утвердить в Армении уверенность в военной и эконо-мической помощи Запада, а также в действенности исходящих от него предложений в сфере обеспечения безопасности Армении. В действительности же, Армения интересует Запад в рамках его глобального противостояние с Россией, как возможность нанести, с их точки зрения, дипломатическое поражение России.

Что касается России, то при всей остроте осложнений в отношениях с политическим руководством Армени, именно Россия, как и Иран, не заинтересована в ослаблении Армении и турецком контроле над нею.

Турецкий фактор политической турбулентности

Направление внешней политики, связанное с ролью в регионе Турецкой Республики, сложное и многомерное. Существуют два кластера направлений взаимодействия Турции и России: один включает в себя конфронтационные вопросы, где интересы стран сталкиваются и возникают межгосударственные конфликты, а другой – направления, по которым реализуется достаточно активное сотрудничество, причём оно часто идёт в противовес политике стран Запада и США.

Геополитическое, демографическое, экономическое и военное положение Турции даёт её политической элите возможность проводить, несмотря на членство страны в НАТО, достаточно самостоятельную политику, используя рычаги давления на ЕС, Великобританию и США. Учитывая кластер, по которому идёт активное сотрудничество между Турцией и Россией, возможности для принуждения Турции следовать общей антироссийской политике НАТО на современном

этапе практически отсутствуют. Но они могут появиться, если к власти в Турции придут не националистические, а прозападные силы.

Сейчас Турция является одной из важнейших экономических «отдушин» для России в плане обхода санкций и параллельного импорта, и самой Турции это, безусловно, очень выгодно. Однако, как показывает практика, те страны, политическая элита которых находится под внешним управлением, будут действовать в соответствии с решениями этого управления вопреки всем своим реальным экономическим и политическим интересам. Если в Турции произойдёт смена политико-управленческой элиты, это очень серьёзно осложнит ситуацию для России и станет причиной экономического кризиса в самой Турции с уже непредсказуемым комплексом последствий.

Турции не нужна глобальная конфронтация с Россией; наоборот, турецкая сторона получает очень большие доходы от того, что не участвует в антироссийских санкциях. Подобные отношения с Россией позволяют ей лавировать в системе отношений с НАТО и добиваться своих политических и экономических целей. Если Турция полностью станет действовать в той же логике, что и остальные страны НАТО, все реальные возможности для проведения самостоятельной политики будут для неё утрачены, источник дохода – потерян, а транзитные возможности, которые даёт Россия, другие государства компенсировать это не смогут. Если бы это произошло, Россия оказалась бы изолированной в политическом и военном аспекте на Южном Кавказе, а в случае дестабилизации в Иране, и этот важный для России партнер может быть потерян.

Страны Запада заинтересованы в ослаблении России посредством повышения активности Азербайджана в ущерб российским интересам, но и Азербайджану, в свою очередь, есть что терять от осложнений отношений с Россией: это и выгодный бизнес, и положение в России азербайджанской диаспоры, и сетевые экономические и инфраструктурные проекты. Сохраняется стратегическая уязвимость Азербайджана перед российской военной силой даже в условиях, когда значительные ресурсы России отвлечены на проведение СВО. Россия абсолютно не заинтересована в обострении отношений с Азербайджаном и Турцией, но, в тоже время, не может оставить без политической, экономической и военной поддержки Армению.

Здесь нужно обратить внимание на позиции у политических игроков в регионе. Если в случае с Азербайджаном и Турцией можно говорить о полной поддержке и полноценных союзнических отношениях, в связке Армения–Россия–Иран подобных отношений нет, хотя и говорить об отсутствии поддержки Армении со стороны двух стран было бы несправедливо, при всех очевидных кризисных явлениях.

В Азербайджане неоспоримая историческая истина о принадлежности Арцаха к армянской цивилизации не воспринимается в принципе. В качестве «исторического обоснования» своих прав на данную территорию азербайджанская сторона выдвинула тезис об Азербайджане как политическом преемнике и наследнике Кавказской Албании (вкладывая в само это понятие ложный смысл). Положение полностью основано на исторических фальсификациях, но активная информационная политика Азербайджана по продвижению фальсификаций и их внедрению в околонаучное поле постепенно даёт свои результаты.

Грузинский фактор в политической турбулентности региона

Важное направление во внешней политике России на евразийском континенте связано с Грузией; обуславливлено оно важным транзитным значением (через территорию Грузии проходит единственная доступная на настоящий момент сухопутная дорога, связывающая Россию и Армению). Ключевым фактором является и вовлеченность Грузии в антироссийскую политику, исходящую от стран Запада и США, а также наличие непризнанных Грузией суверенных государств Абхазии и Южной Осетии, которые признаёт Россия. После начала СВО Грузия не присоединилась к антироссийским санкциям, что стало бы тяжелейшим ударом для её экономики без каких-либо реальных программ поддержки со стороны ЕС и США. При этом угрозы безопасности Абхазии и Южной Осетии сохраняются, что подтверждается регулярными заявлениями грузинских властей о готовности открыть против России «второй фронт» и начать операцию по захвату Абхазии и Южной Осетии. Грузинская сторона делает всё возможное, чтобы настроить общественное мнение в Абхазии и Южной Осетии против России, возложив на неё собственную вину: именно ультарнационалистическое руководство Грузии и лично З.К. Гамсахурдия спровоцировали данные вооруженные конфликты.[9]

Войны Грузии против Абхазии и Южной Осетии – еще один очаг системных конфликтов в регионе. Вмешательство России в конфликт между Грузией и Южной Осетией в 2008 г. привело к признанию Абхазии и Южной Осетии со стороны России в качестве суверенных государств. Эти конфликты, как и Карабахский, являются наследием национально-территориальной политики Советского Союза и следствием прихода к власти в Грузии, после распада СССР, ультранационалистов во главе с З.К. Гамсахурдиа, начавшего агрессию против абхазского и осетинского народов, нацеленную на последующую насильственную ассимиляцию, депортацию либо физическое уничтожение этих народов. Поражение Грузии и начавшийся в ней внутриполитический кризис, приведший к государственному перевороту и отстранению З.К. Гамсахурдиа от власти, потребовал от нового грузинского руководителя Э.А. Шеварднадзе прекращения неудачной войны и заморозки конфликта. Однако, после подписания соглашений грузинской стороной неоднократно осуществлялись вооруженные провокации, впрочем, до открытой войны не доходившие. Ситуация значительно обострилась после прихода к власти М.Н. Саакашвили и закончилась попыткой военным путём уничтожить Республику Южную Осетию, что привело к убийству грузинами российских миротворцев и вызвало ответные действия России по принуждению Грузии к миру. Итогом стали разгром грузинских вооруженных сил, признание независимости Абхазии и Южной Осетии и разрыв политических отношений Грузии и России. Но при этом как в Грузии, так и на Западе оборонительные действия России и защита ею от геноцида осетинского народа однозначно были названы неоимпериализмом и агрессией (см., в частности, Herpen 2014).

Скоротечность конфликта и полное военное поражение подготовленной по стандартам армии НАТО Грузии не дали возможности для введения масштабных антироссийских санкций и, тем более, не позволили осуществить военное

[9] *Премьер Грузии обратился к абхазам и осетинам с трибуны ООН: «Ваш враг – Россия»* - https://eadaily.com/ru/news/2023/09/23/premer-gruzii-obratilsya-k-abhazam-i-osetinam-s-tribuny-oon-vash-vrag-rossiya (дата обращения 10.11.2023).

вмешательство (см. подробно Захаров, Васьков 2021). В настоящее время конфликт не переходит в стадию военной эскалации из-за опасения грузинских властей получить новое поражение от российской армии, но сохраняется как угроза для Абхазии и Южной Осетии, так и угроза открытия «второго фронта» против России.

В Грузии озвучивался вопрос о целесообразности начала войны против Абхазии и Южной Осетии, что привело бы к войне с Россией. В частности, председатель правящей партии «Грузинская мечта» И.Г. Кобахидзе сделал заявление о том, что высокопоставленные украинские чиновники, в частности, секретарь Совета безопасности и обороны Украины А.М. Данилов, советник офиса Президента Украины М.М. Подоляк и А.Н. Арестович в период своего нахождения на должности советника главы офиса Президента Украины, «не могут скрыть желания» вовлечь Грузию в военный конфликт с Россией. При этом грузинские власти не поддерживают эту идею. Однако руководство страны готово провести референдум, чтобы узнать, согласен ли с ним народ или он хочет вступить в войну с Москвой».[10]

Хотя Грузия не присоединяется к антироссийским санкциям, она стала ресурсной базой для российской внесистемной оппозиции, стремящейся спровоцировать в России военно-политический конфликт, а также для сепаратистов, стремящихся к территориальному развалу России: в Тбилиси, в частности, действует проводящий антироссийскую информационную работу Черкесский культурный центр и другие сепаратистские структуры.

Итоги и сценарии

В нынешних условиях можно говорить о следующих факторах повышенного риска:

Формируются два варианта реализации доктрины своеобразного римланда – дугового давления на Россию на южном направлении, причём оба эти варианта носят негативный характер.

I. Римланд по-турецки – замыкание турецкого геополитического пояса военно-политического контроля в ущерб интересам России и Ирана, прежде всего. В этом варианте Армения и Грузия оказываются фактически под турецким контролем. Вариант, при котором Грузия и Армения в случае их интеграции с ЕС и НАТО смогут играть собственную политическую роль, нереалистичен. При сохранении курса Р.Т. Эрдогана Турция и, в качестве её младшего партнёра, Азербайджан будут стремиться не допустить посторонних игроков в данный регион. Ресурсы для этого у них есть, учитывая объединённый военный потенциал и геополитические позиции, прежде всего, Турции. Но остаётся вопрос, насколько этот потенциал будет объединённым? Насколько азербайджанская элита захочет и сможет действовать в русле турецкой политики, учитывая наличие собственных направлений взаимодействия с ЕС? Будут ли у нее попытки формировать и проводить в жизнь собственную повестку, и насколько в итоге такие попытки окажутся успешными? Не придут ли к власти политические силы, нацеленные на

[10] *«Пусть народ скажет». В Грузии предложили провести референдум о войне с Россией*, Газета.Ru https://www.gazeta.ru/politics/2022/09/13/15447847.shtml (дата обращения 14.11.2023).

более системное и тесное взаимодействие с НАТО и США? Или в США и ЕС сформируется политическая повестка, в рамках которой они будут готовы принять стремление Турции стать ведущей силой на Ближнем Востоке (Шлыклов 2021)? Сохранение политических позиций партии Р.Т. Эрдогана и её союзников для России будет означать в перспективе развитие турецкой экспансии уже на её кавказские регионы с перспективой – при самом худшем варианте – отторжения данных территорий. Здесь ключевыми факторами являются: результат специальной военной операции, социально-политическая и экономическая стабильность в России. При благоприятном для России развитии событий угроза для её регионов Кавказа и южных областей, включая Крым, не будет значимой, хотя полностью и не исчезнет.

II. Римланд по-американски. В случае прихода к власти в Турции сил, ориентированных на более полное взаимодействие НАТО и США, именно они получат контроль над стратегической дугой Южного Кавказа у российских границ. США в рамках глобального противостояния будут стремиться оказывать максимально возможное давление на Россию, создавая для неё регулярно активизирующиеся очаги конфликтов и угроз, острота и периодичность которых будут контролироваться американской стороной. С очень большой долей вероятности и вопреки интересам турецкого и азербайджанского бизнеса, будут исключены либо существенно ограничены возможности для преодоления последствий антироссийских санкций, которыми активно пользуются и страны ЕС. Но здесь есть ещё и более глобальный уровень. Это, во-первых, в ещё большей степени укрепит экономический и политический контроль США над странами ЕС и негативно скажется на экономической сфере России. Во-вторых, в случае, если получится в экономическом плане ослабить российскую сторону, данное положение может снизить ценность России как партнёрского государства уже для Китая, а это, в свою очередь, повлияет на совершенно иной уровень глобальной политической повестки.

Для Армении современное военно-политическое положение стало тяжелейшим вызовом в её новейшей истории. Армянскому народу необходимо определиться с вектором, который сформирует его будущее. Встраиваться в структуры ЕС или НАТО, не дающих никаких гарантий сохранения многовекторного политического курса и самостоятельности? В дальнейшем при таком развитии будет происходить и трансформация исторической памяти – из неё будут убираться темы, неприятные для основных доминат региона. Если для трансформации исторической памяти будут предприниматься усилия и на государственном уровне, то нет никаких гарантий сохранения памяти о жертвах геноцида армян в Османской империи или жертв действий Азербайджана.

Попытаться сохранить политическую самостоятельность, не разрывая отношений с Россией, и, сохраняя их, развивать стратегическое партнёрство с Ираном, несмотря на вполне предсказуемую негативную реакцию ЕС и США, Израиля, Азербайджанской Республики и Турции? Попытка сохранения независимости предполагает ряд шагов, последствия которых будут далеко неоднозначны. Есть ли в истории пример, когда страна, первоначально не имеющая ресурсов и противостоящая мощнейшим противникам, одерживает победу и усиливается? Разумеется, такие примеры есть. В частности, Королевство Пруссия при короле Фридрихе II Великом, которая смогла отбиться от мощнейшей коалиции европей-

ских государств. Но это предполагает строительство страны-крепости, где для усиления военного потенциала приносятся в жертву практически все остальные аспекты жизни. Ни о каком росте собственного благосостояния здесь не может идти и речи; предстоит также забыть о либеральном строе, приоритете каких-либо личных прав. Страна-крепость предполагает жесткую централизацию власти, всеобщую дисциплину и мобилизацию. Будет ли готов армянский народ принять такой политический строй и продолжить борьбу, решать в итоге только ему.

БИБЛИОГРАФИЯ

Захаров В.А., Васьков М.А. (2021), *Исторические и политико-правовые основания независимости Абхазии и Южной Осетии*, Москва, Ростов-на-Дону.

Herpen Marcel H. Van (2014), *Putin's Wars: The Rise of Russia's New Imperialism,* Plymouth.

Шлыков П.В. (2021), «Внешняя политика Турции в постбиполярной системе координат», *Международная аналитика*, 12(2): 130-152. https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-2-130-152.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-135-149

СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ «ВОСТОЧНОГО ВОПРОСА»[1]

Евгений Зеленев
Институт востоковедения и африканистики, НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург
ORCID: 0000-0001-6602-1806
evzelenev@gmail.com

Abstract
The article hypothesizes that the genesis of Russian Asian and African studies can best be understood by placing the arguments in the context of the "Eastern Question". The article explains why in Russia graduates of Asian and African bachelor's and master's degrees have mainly only two specialties – in history and philology. The reasons for the existence of several Asian and African educational models of master's and bachelor's degrees are investigated, the concept of "alternative Asian and African studies" is introduced, and examples of its development in modern Russia are given. The author raises the question of the need to separate the specialty "Asian and African Studies" into an independent scientific direction, to include it in the register of scientific directions of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, to create Asian and African Studies graduate schools, dissertation councils and to defend dissertations for the degrees of candidates and doctors of sciences. The author calls to turn to common sense and remove the bureaucratic block from scientific research in the field of Asian and African studies.

Keywords: Asian studies, African Studies, Oriental Studies, Orientalism, "The Eastern Question", Russian Foreign Policy, Education in the USSR and the Russian Federation

Аннотация
В статье выдвигается гипотеза, что лучше всего можно понять генезис российского востоковедения и африканистики, поместив рассуждения в контекст «Восточного вопроса». В статье объясняется, почему в России выпускники востоковедных бакалавриата и магистратуры имеют преимущественно только две специальности – историка и филолога. Исследуются причины существования нескольких востоковедных образовательных моделей магистратуры и бакалавриата, вводится понятие «альтернативное востоковедение», приводятся примеры его развития в современной России. Автор ставит вопрос о необходимости выделения специальности «Востоковедение и африканистика» в самостоятельное научное направление, включения его в реестр научных направлений Минобрнауки РФ, создания востоковедных аспирантур, диссертационных советов и осуществ-

[1] Данная стать развивает идеи, которые ранее были изложены автором в статье Зеленев 2023: 14-32.

ления защит диссертаций на соискание степеней кандидатов и докторов наук. Звучит призыв обратиться к здравому смыслу и снять бюрократический блок с научных изысканий в области азиатских и африканских исследований.

Ключевые слова: востоковедение, африканистика, ориентализм, «Восточный вопрос», внешняя политика России, образование в СССР и РФ

1. Исторические корни российского востоковедения

В современной России востоковедение, объединенное в единый комплекс с африканистикой, выделено в самостоятельное учебное направление «Востоковедение и африканистика», по которому ведется обучение студентов в более чем 20 российских университетах. Африканистика в России до середины 90-х годов прошлого века считалась частью востоковедения. В ходе реформ по переходу российского высшего образования на стандарты Болонской образовательной модели,[2] проводимых в России со второй половине 1990-х годов, африканистика выделилась из востоковедения, образовав с ним вышеупомянутый тандем «Востоковедение и африканистика», включенный в реестры Минобрнауки как самостоятельная учебная специальность. По смыслу «Востоковедение и африканистика» может быть отождествлена с европейско-североамериканскими «Asian and African studies» («Азиатскими и африканскими исследования»)[3] Объединение российского востоковедения и африканистики в рамках одной образовательной специальности – вопрос дискуссионный. Ниже мы вернемся к нему, указав на противоречия, таящиеся внутри этого бинарного конструкта.

В российском официальном реестре специальностей образовательная модель «Востоковедение и африканистика» включена в укрупнённую группу специальностей и направлений подготовки «Гуманитарные науки и языки», хотя очевидно, что в реальности многие специалисты-востоковеды и африканисты успешно реализуют себя также и в сфере социальных наук (укрупнённая группа «Науки об обществе и человеке»). Было бы справедливо признать направление «Востоковедение и африканистика» одновременно и гуманитарной, и социальной (включая политические) наукой, поместив его в ряд надотраслевых наук, выше отраслевых.

Подобная схема рассматривается сегодня как рабочая гипотеза по включению «Востоковедения и африканистики» в реестр научных дисциплин Министерства науки и высшей школы РФ. Пока же официально научного направления «Востоковедение и африканистика» в России не существует, но есть такая образовательная модель в бакалавриате и магистратуре. Рассмотрим, как сложилась эта ситуация.

Востоковедение (в первоначальном понимании – западная наука о Востоке) как академически значимое явление возникло в России в конце XVIII – начале XIX в. (Kemper 2018) преимущественно как аналог европейского

[2] Болонская система образования возникла в 1999 г. и объединяет студентов 46 стран. РФ присоединилась к Болонскому процессу в 2003 г., вышла из него в 2022 г.

[3] Некоторые авторы предлагают отождествлять понятие «востоковедение» с понятием «Orientology», дифференцируя его с понятием «Orientalism”.

«ориентализма». [4] Ручейки ориентальных знаний проникали в Россию из Европы особенно интенсивно в период «просвещенного абсолютизма» Екатерины II (1762-1796 гг.) и позже в правлении ее внуков царей Александра I (1801-1825 гг.) и Николая I (1825-1855 гг.) (Бартольд 1911).

Имена востоковедов-европейцев, служивших Российской империи, широко известны, поскольку именно они заложили фундамент классического востоковедного знания в России (Попова 2015: 4–13). Их дело продолжила блистательная плеяда дореволюционных российских востоковедов (История 1997).

Европоцентристский характер российского востоковедения того времени не вызывает сомнения, однако уже тогда внутри российского востоковедного сообщества существовали два направления. Одно, преобладавшее, следовало в русле европейского ориентализма, изучая Восток с позиции наружного наблюдателя - этный подход (etnic standpoint). Второе направление, которое методологически полностью зависело от первого, и в котором важную роль играли выходцы из восточных народов в том числе и самой России (арабы, персы, татары, буряты, евреи и другие «азиатцы»), изучало Восток не только снаружи по-европейски, но и изнутри, глазами инсайдера - эмный подход (emic standpoint) (Pike 1967: 37-72). Принципиальная разница этих двух подходов, на наш взгляд, заключается в возникающих между ними отношениях аналогичных отношениям между понятиями «сознание» и «самосознание». Этный подход допускает ментальное неравенство между субъктом (наблюдающим) и объектов наблюдения, а эмный подход предполагает ментальное единство наблюдателя и объекта наблюдения. Эта уже вышедшая из моды теория важна для понимания генезиса востоковедения потому, что за последние 200 лет востоковедное научное знание и образовательная модель прошли путь от абсолютного доминирования обремененного европоцентризмом этного подхода в изучении Востока, к преобладанию эмного подхода, воплощенного в различных интерпретациях доктрины евразийства, прочно включенной в современную российскую государственную доктрину[5]. Как в любой идеальной модели теоретическое противопоставление этного и эмного подходов применительно к востоковедению на практике не абсолютно, обычно эти подходы смешаны в разных пропорциях, и от их соотношения зависит объективность исследования.

Ниже мы попытаемся рассмотреть генезис российского востоковедения в контексте российской истории, как далекой от современности, так и совсем недавней, стремясь до определенной степени уравновесить субъективизм этного и эмного подходов.

2. Российское востоковедение в контексте «Восточного вопроса» (1768–1918 гг.)

Предлагаем гипотезу, согласно которой логика развития востоковедения в России связана не только с непосредственным западно-европейским влиянием, но также и

[4] Принято считать, что истоки российского востоковедения восходят к эпохе «европеизатора» Петра Великого (Van der Oye 2010: 31).

[5] Авторство понятия «Большая Евразия» приписывается Си Цзиньпину (2013 г.). Аналог «Большой Евразии» – инициатива В.В.Путина – «Большое евразийское пространство», выдвинутая им в 2015 г.

с опосредованным влиянием глобальных мегаисторических процессов. Речь идет о таком историческим феномене, как «Восточный вопрос», а именно исторической концепции о колониальном разделе «Больного человека Европы[6] - Османской империи.

За полтора века со второй половины XVIII в. по 1918 гг. Россия семь раз вступала в вооруженные конфликты с Османской империей, находясь с ней за этот период в состоянии войны в общей сложности около 25 лет. Все это время Османская империя была главным геополитическим противником России в Азии, оказывая влияние на все сферы российской жизни. Героизации российского вооруженного противостояния с турками посвятили свои произведения А.С.Пушкин, Н.В.Гоголь, В.В. Верещагин, И.С.Тургенев и многие другие писатели, поэты, художники того времени. Так что «Восточный вопрос» нельзя отнести только к сфере высокой науки или малозаметному явлению российской духовной жизни. Напротив, это был один из ключевых внешнеполитических факторов, влиявший на духовную жизни России и на развитие востоковедного знания, в частности.

Не вдаваясь в детали и обходя дискуссии, упростим: «Восточный вопрос» как исторический феномен возник в последней трети XVIII в. Его авторство следует искать в трудах английских историков. Со временем концепцию поддержали представители других европейских исторических школ, включая российскую (Киняпина 1978). Возможность постановки вопроса о разделе Османской империи между европейскими империалистическими державами возникла благодаря европейской промышленной революции конца XVIII в., которая позволила ведущим странам Европы установить политико-экономический контроль над значительными пространствами Азии и Африки.

Со временем европейский капитализм повсеместно победил «азиатские способы производств[7] и установил колониальную зависимость над большинством стран Азии и Африки. По мнению ряда историков, знаковой вехой генезиса «Восточного вопроса» считается русско-турецкая война 1768-1774 гг., завершившаяся заключением в 1774 г. Кючук-Кайнарджийского мирного договора между Россией и Османской империей, по которому над важной османской геополитической территорией - полуостровом Крым - был установлен суверенный контроль Российской империи. «Восточный вопрос» как вопрос о судьбе Османской империи был разрешен в 1918 г. с окончанием Первой мировой войны. Османская империя была разгромлена и расчленена: на ее останках возникла современная Турция, и были весьма произвольно созданы в их нынешних границах арабские страны, которые почти все сразу попали в политическую и экономическую зависимость от европейских метрополий, в числе которых была бы и Российская империя, не случись Октябрьской революции 1917 г.

Именно в этот исторический период (конец XVIII в. – 1918 г.) в России сложились принципы имперского изучения Востока, решавшие задачу с позиции европоцентризма научно описать афро-азиатский регион, значительная часть которого уже была объектом европейской колонизации. Одним из примеров такой

[6] “Sick man of Europe”. Считается, что этот термин применительно к Османской империи впервые употребил император Николай I.

[7] Термин введен в оборот немецким философом Карлом Марксом в «Критике политической экономии».

взаимосвязи служит деятельность христианских духовных миссий в Китае и вызванное ей стремительное развитие китаеведения. Другой пример – поход Наполеона Бонапарта в Египет (1798–1801 гг.), давший стимул развитию египтологии. В России таким примером служит Императорское православное палестинское общество, созданное в 1882 г. и оказавшее заметное влияние на комплексное изучение Ближнего Востока. Аналогичные параллели прослеживаются в арабистике, индологии, иранистике, тибетологии и других областях востоковедных знаний.

Напомним, что в российском востоковедении тогда преобладал междисциплинарный подход, а прием абитуриентов в Университет осуществлялся на разряды, например китайско-маньчжурский, монголо-калмыцко-татарский, арабо-персидско-турецко-татарский и др. Разряды формировались по языковым и культурно-цивилизационным признакам – это был весьма современный и прогрессивный для того времени метод образования, предвосхитивший развитие современных трансдисциплинарных гуманитарных научных направлений.

Сегодня нередко приходится слышать о так называемом историко-филологическом комплексе знаний, который якобы имеет место быть в большинстве программ по «востоковедению и африканистике» современных российских университетов. С этим трудно согласиться. Действительно такой комплекс существовал в российской и советской ориенталистике с первой половины XIX в. до начала 30-х годов XX в.,[8] когда студенты получали комбинированное (комплексное) филолого-историко-гуманитарное образование. Эта модель востоковедения полностью прекратила свое существование в СССР к середине 30-х годов XX в.

Российское востоковедение XIX – начала XX в. отличалось от европейского и североамериканского ориентализма упоминавшейся выше изначальной двойственностью. Наряду с привнесенной традицией «европоцентризма» в российском востоковедении существовала и восточная линия самопознания, так сказать «евразийская», носителями которой были в первую очередь европейски образованные представители Востока, но при этом подданные Российской империи. Фактор самопознания ставил перед российским научным изучением Востока также и мировоззренческую задачу, затрагивая, собственно, и российскую идентичность (Van der Oye 2010: 3-9). Между российскими сторонниками внешнего изучения Востока, с одной стороны, и восприятия России как евразийского феномена, с другой, шла напряженная борьба, не дававшая, впрочем, победы ни одной из сторон.

До некоторой степени эта ментальная двойственность соответствовала двум течениям русской общественной мысли – славянофильству и западничеству (Барер 1939: 72-81). Фактически российское имперское общество своей элитой, включавшей относительно малочисленных представителей коренных нерусских меньшинств, стремилось сблизиться с Европой, тогда как российское (и русское, и нерусское) автохтонное прежде всего аграрное население имело с европейской

[8] В 1930 г. понятие «востоковедение» было полностью удалено из учебных программ советских университетов, а соответствующие преподаватели переведены на филологические и исторические факультеты. С этого времени так называемая классическая модель образования в области востоковедения перестала существовать в СССР.

культурой мало общего. Именно это сочетание создавало геокультурный код России, делавший и продолжающий делать ее в глазах коренных европейцев неким кентавром – смешением Запада и Востока, Европы и Азии. Справедливости ради отметим, что представители европейской культуры уже начали осознавать, что далеко не все, кто перебрался жить в Европу из Азии и Африки, полностью воспримут ценности европейского мира и передадут эту идентичность по наследству. Увы, для этих иллюзий все меньше оснований, и перспектива для европейцев стать евразийцами по российской модели, возможно, не самая печальная перспектива для европейской цивилизации.

3. Востоковедение после 1918 г.

Исторически «Восточный вопрос» исчерпал себя в 1918 г., однако его смысловое содержание не только не улетучилось с крахом Османской империи, но даже получило продолжение, которое мы определим понятием «Восточный вопрос – 2».

Дело в том, что цели и средства решения первого «Восточного вопроса» были с незначительными уточнениями перенесены с Османской империи на Советскую Россию, а потом и на СССР. «Восточный вопрос – 2», а именно задача колониального раздела СССР, решалась странами условного Запада с 1919 по 1991 год – свыше 70 лет, то есть вдвое быстрее, чем первый «Восточный вопрос». Значительная часть это периода, пришедшаяся на годы после Второй мировой войны, получила в исторической литературе название периода холодной войны или биполярного мира, историческое содержание которого определялось глобальным геополитическим противостоянием СССР и США.

В СССР к началу Великой отечественной войны имперское дореволюционное востоковедение, отделенное от своих «европейских» корней, растворилось в отраслевых науках, прежде всего в филологической и исторической. Востоковедение в России пыталось подстроиться под марксизм, тем более что между мировыми войнами он еще был живым учением и допускал определенную свободу для идеологических дискуссий. Однако этот компромисс, имевший внутреннюю природу, не всегда позитивно сказывался на научно-образовательном качестве российского востоковедения. Дело в том, что марксизм в российской интерпретации, с его классовым подходом и воинственным атеизмом, применительно к странам Востока не годился как универсальная научная методология. Применявшие ее востоковеды либо вставали на идеологические позиции, далекие от объективного понимания реальности, либо вынужденно отступали от постулатов марксизма, вели дискуссии о выдвинутом К.Марксом тезисе о загадочном «азиатском способе производства», что делало их уязвимыми для критики со стороны ортодоксальных марксистов. Была и другая, более важная внешняя причина кризиса востоковедения, она состояла в том, что отказ советского руководства от утопической идеи мировой социалистической революции и победа сталинской концепция строительства социализма в отдельно взятой стране (после 1925 г.) делали дореволюционное востоковедение ненужным и даже вредным. Об этом было прямо написано в статье В.А.Гурко-Кряжина, помещённой в Большой советской энциклопедии 1929 г. (Гурко-Кряжин 1929).

В этот период с европоцентризмом в российском востоковедении было практически покончено. Особенно это проявлялось в организованной кампании

критики европейского колониализма и империализма, то есть именно тех сфер, которым первоначально европейский ориентализм был обязан своим появлением. К началу Великой отечественной войны российско-советское востоковедение и как образовательная модель, и как научное направление перестали существовать. Этому способствовали и репрессии 30-х годов, которые не обошли востоковедов стороной (Васильков, Сорокина 2003).

В 1944 г. советское руководство приняло решение восстановить востоковедное образование в Советском Союзе. Принципом этой новой модели образования стало разделение как преподавателей, так и выпускников учебных заведений, где изучались языки и культура народов Азии и Африки, исключительно только на филологов и историков. Один год принимали абитуриентов на отделение Всеобщей истории, а другой – на филологическое отделение с двумя возможными специализациями – лингвистика и литературоведение.

Послевоенные российские востоковеды, многие из которых прошли Первую мировую и гражданскую войны, сталинские репрессии и Вторую мировую войну, с огромным трудом добившиеся права находиться в зоне относительного интеллектуального комфорта в рамках научных парадигм филологии и истории, не решились идти трудным, да в то время еще и небезопасным путем воссоздания научного знания о странах Востока как комплексного гуманитарно-социального явления. Говоря современным языком, они не стали создавать востоковедную научную парадигму как трансдисциплинарную или надотраслевую синтетическую науку. Это были годы, когда надотраслевые науки, в числе которых было и востоковедение, и которые были призваны синтезировать новое научное знание на междисциплинарной основе, не пользовались официальной поддержкой. Вспомним печальную судьбу кибернетики, генетики, геополитики, запрещенных в СССР по идеологическим причинам – «как вредные буржуазные науки».

Таким образом воссоздания синтетического филолого-исторического образовательного комплекса, что была бы полумерой, но все-таки шагом в требуемом направлении, так и не произошло. Сегодня в российском высшем образовании в рамках «Востоковедения и африканистики», за небольшим исключением, по-прежнему преобладает подготовка либо филологов, либо историков.

4. Применим ли «Восточный вопрос» к современному историческому периоду?

По аналогии с двумя предыдущими «Восточными вопросами» «Восточный вопрос – 3» в новой и, как обычно, неповторимой уникальной форме возник в 1991 г. Его объектом стала часть евразийского пространства СССР, сохранившая свое политическое единство и получившая название Российская Федерация. Чтобы не быть голословным, сошлемся на мнение известного североамериканского политолога и политического футуролога Джорджа Фридмана. Он утверждает, что стратагема фрагментации России рассчитана на 30-40 лет и укладывается во временные рамки 1991-2025-30 гг. Отметим, что его работы были переведены на русский язык и изданы в российском издательстве «Эксмо» (Фридман 2010, Фридман 2011). Рискну предсказать, что при любом исходе «Восточного вопроса – 3» за ним последует «Восточный вопрос – 4». Кто или что будет его объектом сейчас сказать трудно, но список кандидатов на эту незавидную роль весьма

внушительный. В нем есть место и Китаю, и Индии, и Японии, не говоря уже о таких геополитических феноменах, как Саудовская Аравия, Иран, КНДР и даже Турция.

Какова же возможная судьба российского востоковедения в интервале между 1991-2025-30 гг.? Прежде всего, констатируем некоторые факты: во-первых, российское востоковедение после 1991 г. сблизилось с западноевропейскими и североамериканскими азиатскими и африканскими исследованиями (Asian and African studies), восприняв их объективизм, деидеологизацию и социально-культурную антропологическую методологию, но также в него вернулись элементы неоколониальной имперскости и западоцентризма. Антиколониальная риторика советского периода была свернута. Её место заняли безусловно «западоцентристские» концепции «коллективной безопасности», «борьбы с международным терроризмом», «защиты демократии, социальных прав и свобод», «гендерное равенство». Принципиально изменилась тематика исследований, которые все больше стали соответствовать западноевропейской и североамериканской научной повестке. Многократно возросло количество исследований, издающихся российскими учеными на английском и других европейских языках, в том числе и за рубежом. Так продолжалось до 2008 г., когда разразился глобальный финансовый кризис, затем, после 2014 г., расхождения в политике РФ со странами условного Запада, прежде всего с США, стали стремительно нарастать, достигнув максимума после февраля 2022 г., когда началось военное противостояние России с Украиной. Последствием этого стал масштабный разрыв политических, экономических и культурных связей стран условного Запада с Россией, вплоть до того, что РФ была исключена из международного формата G-8 и подверглась жестким санкционным ограничениям. Конфронтация с Западом привела к активизации отношений РФ со странами Азии и Африки. Особое значение приобрели российско-китайские и российско-индийские отношения. В последние годы в России заметно возрос интерес и к другим отраслям востоковедения и африканистики.

На этом политическом фоне перед российским востоковедением вновь стал вопрос о предназначении, цели и методах соответствующего образования и научного знания в новых геополитических обстоятельствах. Дискуссия о миссии современных российских исследований Азии и Африки проходила на многих локальных университетских площадках (Московский государственный университет, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Институт востоковедения Российской академии наук и других), а также на международных форумах (Петербургский международный экономический форум, Восточный экономический форум и другие). [9]

5. Востоковедение и африканистика в российской классификации наук

Возрожденное после 1944 г. российское высшее образование по направлению «Востоковедение» (тогда еще включавшее в себя африканистику) не сопровождалось соответствующим восстановлением научных позиций этой области знания. Оно не было официально признано научным направлением за

[9] В процессе этих дискуссий открыто звучал призыв выйти за рамки историко-филологической бинарности, унаследованной от прошлого исторического периода.

пределами двух филологических и одной исторической специальности. Во втором издании Большой советской энциклопедии (1951 г.) в пространной статье с названием «Востоковедение» говорится, что это – «исторически сложившаяся совокупность научных дисциплин, изучающих историю, экономику, языки, литературу, искусство, памятники материальной и духовной культуры Востока» (Востоковедение 1951: 193). Как отмечалось выше, востоковедение не вошло и не входит в реестры Министерства науки и высшей школы РФ как научная специальность. После 1944 г. в СССР востоковедение оформились лишь как образовательная модель в форме пятилетнего специалитета, позднее, после 1991 г., также возникла соответствующая образовательная модели бакалавриата и магистратуры. Именно поэтому в современной России есть бакалавры и магистры по «Востоковедению и африканистике», но нет ни одного кандидата или доктора наук по «Востоковедению и африканистике». Парадоксально, но факт: 22 российских университета ведут подготовку тысяч специалистов по направлению «Востоковедение и африканистика» на уровне бакалавриата и магистратуры, которые после окончания бакалавриата не имеют возможности продолжить научную карьеру по полученной специальности, так как соответствующего научного направления официально не существует. После окончания университета выпускники традиционных востоковедных программ автоматически, за незначительным исключением и независимо от их желания, «превращаются» в историков и филологов. Не всех это устраивает, что увеличивает запрос на изменения и реформы.

Есть еще один аспект этого вопроса. Он касается африканистики. Дело в том, что деление на историков и филологов совершенно не касается африканистики, которая сохраняет, по крайней мере на уровне образовательной модели, универсальный трансдисциплинарный характер. В российских университетах, где имеется это учебное направление, прием студентов в бакалавриат осуществляется на специальность «африканистика», выпускникам бакалавриата также присваивается квалификация «африканист». Согласитесь, что это весьма странно и нелогично, поскольку внутри официальной специальности «Востоковедение и африканистика» востоковедение дифференцируется по отраслевым наукам (история, филология, реже, экономика и искусствоведение), а африканистика сохраняет признаки комплексности. Напрашивается вывод, что следует либо «отраслевить» африканистику, либо в востоковедении что-то подправить, либо расстаться друг с другом. Разумеется, реформирование востоковедения, по мнению автора этой статьи, самое предпочтительное.

В апреле 2023 г. Министерство науки и высшей школы РФ разослало группе российских ученых проект «Программы развития образования и исследований в области востоковедения и африканистики, которая рассчитана до 2030 г. В июле 2023 г. на саммите «Россия-Африка» министр науки и высшей школы Валерий Фальков анонсировал подготовку данной Программы, а 17 августа 2023 г. журналистам газеты «Ведомости» министр разъяснил цели и задачи Программы.[10]

[10] Востоковедов и африканистов будут обучать по новой методике // Ведомости, 17 августа 2023. URL: https://www.vedomosti.ru/society/articles/2023/08/18/990732-vostokovedov-i-afrikanistov-budut-obuchat-po-novoi-metodike

Параллельно с этим на станицах серьезных российских научных изданий, на научных конференциях и в среде интеллектуалов современной России последние годы также ведется интенсивная дискуссия о роли и месте Востоковедения и африканистики в российском образовательном и научном ландшафте (Аликберов 2022; Лукин 2023; Кузнецов 2023).

На вопрос - где в официальном перечне научных дисциплин, принятом Минобрнаукой, могли бы найти свое место «Востоковедение и африканистика» даются разные, причем часто взаимоисключающие ответы. К отраслевым научным дисциплинам российские «Востоковедение и африканистика» отнести сложно, поскольку на протяжении XIX и XX вв., когда возникало большинство современных отраслевых наук, это направление сохраняло надотраслевой характер, оставаясь комплексной научной и учебной дисциплиной. В России научный продукт в области востоковедения, наряду с отраслевыми работами в русле научной эпистемы лингвистики, литературоведения и истории, очень часто носил и продолжает носить междисциплинарный и трансдисциплинарный характер, хотя это нельзя назвать типичным явлением.

Сегодня нередко приходится слышать, что преодолеть узкие рамки историко-филологической бинарности российские «Востоковедение и африканистика» могут только обретя собственную парадигму научного знания, которая неизбежно может быть только надотраслевой.

6. Что такое востоковедение в России?

В российском научном сообществе общепринятого определения востоковедения не существует. Поэтому мы, опираясь на реалии российской образовательной и научной традиции, дадим собственное определение востоковедения и африканистики в России *как комплексного научного направления и соответствующей модели образования, объектом изучения которой выступают люди, общества, языки и культуры азиатско-африканского ареала, а методологией – применение методов гуманитарных и социально-политических наук с опорой на тексты на восточных и африканских языках с целью получения качественно нового знания междисциплинарного и трансдисциплинарного уровня.*

Важнейшим объектом изучения российского востоковедения во все времена был человек с его многогранными отношениями с мирами внутренним и внешним, его язык и в самом широком смысле культура. Именно антропологический подход всегда занимал фундаментальное место в российских исследованиях Востока, делая объект его изучения четким и понятным. Российский специалист в области востоковедных исследований в идеале совмещает антропологический подход с филологическим, историческим и иными методами отраслевых гуманитарных и социально-политических наук, формируя синтетическое научное направление.

Если отталкиваться от реалий современного востоковедного образования в России, то можно сделать вывод, что науками, которые составляют фундамент востоковедного образования, остаются филология, история, культурология и антропология. Они могут достраиваться сообразно способностям и желаниям студента комплексом других гуманитарных, политических и социальных отраслевых наук, в первую очередь, экономикой, политическими науками, теоретическими и историческими аспектами международных отношений, правоведением и т.д. и т.п.

Это – теория, на практике ситуация в сфере преподавания «Востоковедения и африканистики» в России намного сложнее и противоречивее.

7. От «Введения в востоковедение» к «Постижению образа мира».

Как быть с таким казусом, когда российские специалисты в области европейских языков – лингвисты, а в области восточных языков – лингвисты-востоковеды. Весьма непросто найти объективное различие между историком-востоковедом и просто историком. Автор этих строк получил образование историка-востоковеда и искренне не понимает, какой смысл в среде коллег-историков имеет добавление «востоковед» вместо четкого указания предмета и методологии исторического исследования. Согласно принятой схеме, прошлое христианской части Кипра изучает историк, а мусульманскую часть острова должен исследовать уже историк-востоковед. Добавление «востоковед» (ориенталист) означает, что это историк какого-то иного особого рода? Абсурд!

Именно эти размышления подтолкнули коллектив ученых Санкт-Петербургского и Московского университетов, НИУ «Высшая школа экономики», Российского университета дружбы народов, МГИМО и некоторых других авторов в период между 2007 и 2012 гг., опираясь на грантовую поддержку, провести работу по созданию учебных пособий для студентов бакалавриата, магистратуры и аспирантуры. В итоге возникла трилогия учебников, из которой наибольшую известность приобрел первый том – «Введение в востоковедение» (Введение 2011), два же других, менее известных – это «Концепции современного востоковедения» (Концепции 2013) и «Постижение образа мира» (Зеленев 2012). Каждый том трилогии был адресован определенной студенческой аудитории, представляя собой учебные, а отнюдь не научные издания. Первый том предназначался студентам первого курса востоковедного бакалавриата, которым читался одноименный учебный курс. Причем студентам-первокурсникам надлежало рекомендовать фрагменты книги в зависимости от модели образования, принятой в ВУЗе, и конкретной востоковедной специальности. Вторая книга трилогии была адресована студентам завершающего четвертого или пятого года обучения, в зависимости от модели образования в бакалавриате, и должна была, прежде всего, пробудить у них интерес к комплексным методам научного знания, привить им вкус к междисциплинарным исследованиям.

Финальный том – «Постижение образа мира», был адресован магистрантам направления «Востоковедения и африканистики» первого или второго года обучения. В его подготовке участвовало более десяти известных ученых и педагогов, поименно названных в предисловии, но в итоге книга вышла за подписью одного человека: такова была воля участников проекта, полагавших, что их вклад в итоговый текст был незначительным. В третьем томе поднимался вопрос о задачах «Востоковедения и африканистики», которое рассматривалось как надотраслевое научное знание, для которого отраслевые гуманитарные, социальные и политические науки создавали совокупный исследовательский инструментарий. В книге говорилось, что современные исследования стран Азии и Африки могут приобретать трансдисциплинарный характер, выходить за рамки отраслевых наук и рождать принципиально новое знание и новую трансдисциплинарную методологию. Целью научного поиска в области «Востоковедения и африканистики» объявлялось формирование целостного Гуманитарного научного образа мира,

создать который методами отдельных отраслевых гуманитарных, социально-политических наук практически невозможно.

Эти книги вызвали дискуссии, была и критика, в том числе, и весьма острая. Тем не менее они вошли в круг рекомендованной для чтения студентам литературы в большинстве российских университетов.

8. «Востоковедение и африканистика» в XXI в.

Вопрос о праве «Востоковедения и африканистики» иметь статус научной дисциплины носит риторический характер. Дело в том, что мировой аналог российского востоковедения, часто по традиции именуемый ориенталистикой, но гораздо шире известный как Азиатские и африканские исследования (Asian and African studies), продолжает существовать в разных национальных образовательных школах. Некоторую одиозность понятию «ориентализм» придала дискуссия, порожденная в свое время работой американо-палестинского литературоведа и культуролога Эдварда Саида «Ориентализм» (Said 1978). Смысл критики Саида состоял в том, что европейские и шире западные востоковеды-ориенталисты, стоя на позициях западоцентризма, порой неосознанно, но чаще осознанно искажали реалии Востока. Фактически они подменяли эти реалии их собственными представлениями и оценками внешнего наблюдателя, да еще к тому же отягощенными колониальными и неоколониальными предрассудками о собственном культурно-историческом превосходстве над объектом изучения. Ориентализм был квалифицирован профессором Саидом как разновидность интеллектуального колониализма. Позиция Саида, хотя и не встретила единодушной поддержки, была услышана мировой научной общественностью (Van der Oye 2010: 6-7), породив ощущение неприятия понятия *ориенталистм* как скомпрометировавшего себя проколониальностью.

Несмотря на возникшую негативную коннотацию, это понятие сохранилось как вполне нейтральное в академическом смысле: в названиях ряда признанных центров европейского образования. Один из крупнейших центров британского образования и науки, входящий в состав Лондонского университета, преспокойно носит название «Школа ориентальных и африканских исследований» («School of Oriental and African studies, SOAS»), а в университете Лейпцига действует Институт ориенталистики (Orientalistisches Institut). Примеры можно продолжать.

Все же, в большинстве современных западных учебных центров при университетах это направление именуют Asian and African studies (Азиатские и африканские исследования»), или дробят его по региональным блокам. По этому научному направлению проходят защиты докторских диссертаций (PhD), присуждаются ученые степени. Степень доктора азиатских и африканских исследований (Asian and African studies) можно сегодня получить в Канаде (Университет Британской Колумбии), в США (Гарвардский университет), в университетах европейских странах. В ряде европейских и североамериканских университетов пошли еще дальше, раздробив Asian and African Studies на более узкие научные специальности, как правило привязанные к макрорегионам: ближневосточные, центральноазиатские или южноазиатские исследования. В SOAS, например, можно получить ученую степень по «Chinese and Inner Asian studies» (Исследования Китая и Внутренней Азии) и многим другим. При этом предмет и

метод этих исследований коррелирует с Asian and African studies. В Российской Федерации, увы, нечего подобного сделать невозможно, так как аналог Asian and African Studies, именуемый «Востоковедение и африканистика» в принципе лишен статуса научной дисциплины, по которой ведутся научные изыскания. Ряд российских историков науки предлагает обратиться к здравому смыслу и разблокировать востоковедение и африканистику как направление научных исследований (Зеленев 2023: 14-32).

Сторонники развития «Востоковедения и африканистики» в современной России стремятся обрести право производить такой вид научной продукции как диссертации на соискание степеней кандидата и доктора наук. Ряд российских историков науки считают, что «Востоковедение и африканистика» не должны изолировать себя от отраслевых наук, и не ограничиваться только освоением филологических и исторических специальностей. Напротив, подчеркнув собственный надотраслевой характер, этому научно-учебному направлению следует заявить о праве на использование собственной комплексной трансдисциплинарной научной методологии. Они говорят о синтетическом характере многих прорывных исследований, посвященных Востоку и имеющих междисциплинарный смысл. Речь идет как о самом научном тексте, так и о примененной при работе над ним методологии, не говоря уже о полученных в результате такого применения результатах и выводах. Одним из стратегических направлений развития российского востоковедения в обозримой перспективе постепенно становятся популярные в других странах кросс-культурные исследования, имеющие междисциплинарную природу.

9. Альтернативные модели востоковедения.

Попытки двигаться в направлении создания альтернативной модели и в научном, и в образовательном смысле сегодня делаются во многих российских университетах. Уже несколько десятилетий в Институте стран Азии и Африки МГУ осуществляется прием на экономическую, а в последние годы и на политологическую специализации в бакалавриате. В бакалавриате Новосибирского государственного университета, наряду с историческим и филологическим профилем, ведётся подготовка по специализации «Культурология и искусствоведение». На Восточном факультете СПбГУ уже давно существует многоотраслевая востоковедная магистратура.

Масштабный проект такого рода свыше 10 лет осуществляется в НИУ ВШЭ. Образовательная программа по «Востоковедению и африканистике» открылась в НИУ «Высшая школа экономики» в Москве в 2010 г., а в Санкт-Петербурге – в 2014 г. Сегодня эти проекты развиваются в рамках двух организационных структур: Школы востоковедения, существующей внутри Факультета мировой экономики и международных отношений (Москва) и Института востоковедения и африканистики (НИУ ВШЭ-Санкт-Петербург). У этих проектов много общего, они представляют собой единую образовательную модель, но с некоторыми внутривидовыми различиями.

Поскольку автор этих строк лучше знаком с проектом НИУ ВШЭ в Петербурге, принимая участие в его развитии, то нижеследующий фрагмент будет посвящен описанию именно санкт-петербургской образовательной модели

востоковедного бакалавриата, без акцентирования внимания на ее различиях с московским аналогом.

К базовому профессиональному образованию востоковедного бакалавриата, фундамент которого составляют филологические, исторические, культурологические и антропологические курсы, с третьего года обучения добавляются ещё несколько профессиональных направлений, из которых учащийся выбирает одно, ему наиболее близкое.

Структура обучения по бакалаврской программе «Востоковедения и африканистике» в НИУ ВШЭ — Санкт-Петербург выглядит следующим образом. Два первых года студенты бакалавриата, распределенные по четырем «принимающим», то есть базовым кафедрам, проходят курс первого восточного языка, начинают изучать второй восточный язык, а также проходят фундаментальную подготовку по отраслевым дисциплинам филологического направления, истории, географии и социально-культурной антропологии. С третьего курса студенты распределяются на две новые кафедры, где им предлагается специализироваться в таких областях знания, как экономика, международные отношения, политология, социология, религиоведение и философия, культурология и искусствоведение, в перспективе и в некоторых других. Эти специализации строятся на изучении политической, общественной и культурной жизни стран Азии и Африки. Студент сам выбирает специализацию. В этом ему помогают консультации с преподавателями, посещение открытых лекций и мастер-классов.

Особую роль в индивидуализации образовательной траектории играет майнор — возможность заниматься онлайн на одном из факультетов петербургского или московского кампусов НИУ «Высшей школы экономики». Это дает студенту возможность углубить избранную отраслевую специализацию, либо, напротив, дополнить ее какой-то новой специализацией.

Логичным продолжением развития востоковедного бакалавриата в НИУ ВШЭ-Санкт-Петербурга стало открытие в 2023 г. мультидисциплинарной востоковедной магистратуры «Кросс-культурные исследования Азии и Африки в контексте международных отношений».

10. Вместо выводов

Российское востоковедение и тесно связанная с ним африканистика, безусловно, очень популярная образовательная модель, ежегодно бьющая собственные рекорды по количеству и качеству принимаемых абитуриентов в бакалавриат и магистратуру. Реформирование этого образовательного направления, появление так называемых «альтернативных» модель востоковедного образование в ведущих университетах России – реальность, с которой необходимо считаться.

Сегодня уже очевидно, что востоковедение и африканистика – это, потенциально, очень перспективное научное направление надотраслевого уровня, вооруженное трансдисциплинарной методологией, которое должно уже в ближайшее время получить официальное признание как самостоятельная отрасль научного знания в России.

Наконец, современное научное востоковедение как одна из важнейших мировозренческих наук, может внести весомый вклад в формирование концепции «государства-цивилизации», имеющей исторические аналоги во многих странах афро-азиатского ареала.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аликберов А.К. (2022), «Комплексность востоковедения, его междисциплинарные и трансдисциплинарные перспективы», *Ориенталистика*, №5 (4): 722-733.

Барер И. (1939), «Западники и славянофилы», *Исторический журнал*, №2: 72-81.

Бартольд В. (1911), *История изучения Востока в Европе и России*, Санкт-Петербург.

Васильков Я.В., Сорокина М.Ю. (2003), *Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917-1991)*, Санкт-Петербург.

Введение (2011), *Введение в востоковедение: Общий курс*, Санкт-Петербург.

Востоковедение (1951), «Востоковедение», *Большая советская энциклопедия*, Т.9 (Гл.ред. Б.А.Введенский).

Киняпина Н.С. (1978), *Восточный вопрос во внешней политике России. Конец XIX начала XX в.* (Отв. ред. Н.С. Киняпина), М.

Гурко-Кряжин В.А. (1929), «Востоковедение», *Большая Советская энциклопедия* (Гл.ред. О.Ю.Шмидт), Т.13, Стб. 289–293.

Зеленев Е.И. (2012), *Постижение Образа мира*, Санкт-Петербург.

Зеленев Е.И. (2023), «Современное востоковедение, европоцентризм и “Восточный вопрос”», *Российское китаеведение*, №3(4): 14-32.

История (1997), *История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года*, М.: Восточная литература РАН.

Концепции (2013) *Концепции современного востоковедения*, Санкт-Петербург.

Кузнецов В.А. (2023), *Российское востоковедение: вызовы и перспективы развития в новой реальности*, М.: Издательство «МГИМО-Университет».

Лукин А.В. (2023), «Востоковедение: предмет и перспективы развития в России», *Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика*, №2(15): 234-252.

Попова И.Ф. (2015), «Классическое востоковедение на современном этапе: проблемы и перспективы», *Проблемы востоковедения*, № 4 (70), Уфа: 4–13.

Фридман Дж. (2011), *Следующие 10 лет*, М.

Фридман Дж. (2010), *Следующие 100 лет. Прогноз событий XXI века*, М.

Kemper M. (2018), *Russian Orientalism*, Oxford University Press.

Pike K.L. (1967), *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Hague.

Said E.W. (1978), *Orientalism*, NY: Pantheon Books.

Van der Oye D.Sch. (2010), *Russian Orientalism*, London.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-151-162

ОДКБ КАК СВЯЗУЮЩЕЕ ЗВЕНО МЕЖДУ ЕАЭС И ОПОП

Владимир Ружанский
Центр изучения Израиля, иудаизма и еврейской диаспоры, Ереван
ORCID: 000-0003-3590-0124
ruzhanskij65@mail.ru

Давид Гриценко
Ереванский государственный университет им. Брюсова, Ереван
ORCID: 0009-0007-8788-2526
david.gritsenko.97@mail.ru

Abstract
This article is devoted to the issues of strategic partnership between China, Iran and the Russian Federation within the framework of the Belt and Road Initiative (OBOR) of the EAEU and the CSTO. Since the EAEU is currently the Russian analogue of the BRI, the authors propose to combine both initiatives, the Russian and Chinese ones, into one significantly larger project within the framework of the strategic alliance of the PRC, the Russian Federation and Iran. Such a strategic alliance between the leading powers of the Eurasian continent will make it possible to transform the OBOR and the EAEU into two directions of one giant transit from East to West, while the currently existing successful interregional structures, such as the SCO and BRICS, will become integral components of this project. Particular attention is paid to the issues of ensuring security in the process of reviving the GSP. A possible solution could be the expansion of the CSTO through the co-optation of the PRC, Iran and, in the near future, the DPRK into the organization. In this expanded form, the CSTO will not only become a guarantor of the successful development of large-scale infrastructure projects in the context of the OBOR-EAEU, but also a concrete expression of the concept of a multipolar world based on the principles of equality and cooperation. The article also discusses the necessary conditions for a successful strategic partnership of the three Eurasian states in ensuring their vital interests and security.

Keywords: China, Iran, Russia, CSTO, SCO, EAEU, BRI, SSRP

Аннотация
Данная статья посвящена вопросам стратегического партнёрства КНР, ИРИ и РФ в рамках ОПОП (Один пояс, один путь) ЕАЭС и ОДКБ. Поскольку ЕАЭС на сегодняшний день является российским аналогом ОПОП, в статье предлагается объединить обе инициативы – российскую и китайскую – в один, гораздо более масштабный проект в рамках стратегического альянса КНР, РФ и ИРИ. Стратегический альянс между ведущими державами Евроазиатского континента позволит трансформировать ОПОП и ЕАЭС в два направления одного гигантского транзита с Востока на Запад, а ныне действующие успешные межрегио-

нальные структуры, такие как ШОС и БРИКС – в неотъемлемые составляющие данного проекта. Особое внимание в предлагаемой статье уделяется вопросам обеспечения безопасности в процессе возрождения ВШП. В качестве возможного решения предлагается расширение ОДКБ за счёт кооптации в эту организацию КНР, ИРИ и, в ближайшей перспективе, КНДР. В таком расширенном виде ОДКБ станет не только гарантом успешного развития масштабных инфраструктурных проектов в контексте ОПОП-ЕАЭС, но и конкретным выражением концепции многополярного мира, основанной на принципах равноправия и сотрудничества. Также в статье рассматриваются необходимые условия для успешного стратегического партнёрства трёх евроазиатских государств в деле обеспечения своих жизненных интересов и безопасности.

Ключевые слова: Китай, Иран, Россия, ОДКБ, ШОС, ЕАЭС, ОПОП, СПШП

Предисловие

Великий шелковый путь – огромное культурно-историческое пространство, на котором начиная со II в. до н.э. и до конца XVII в. н.э. осуществлялись торговля и культурный обмен между Европой и Китаем. Важно отметить, что это был не просто торговый транзит. На протяжение веков ВШП служил цивилизационным мостом между Востоком и Западом. При этом, ВШП никогда не был статичным феноменом: постоянно менялись, прежде всего, маршруты. Именно в контексте ВШП следует рассматривать историю наиболее могущественных империй античности и Средневековья, правители которых – от державы Ахеменидов до Российской империи и СССР – в разное время стремились объединить под своей властью крупнейшие торговые центры и маршруты Евроазиатского континента. Также важно отметить, что постоянные торговые и культурные связи между Востоком и Западом не были чем-то спонтанным и хаотичным. Великий шёлковый путь является одним из главных достижений китайской цивилизации и его концепция интеграции народов и культур во всём их многообразии сегодня не менее актуальна, чем во II в.до н.э. – времени зарождения этого межцивилизационного транзита. В отличие от западных держав, начавших широкую экспансию по всему миру в начале нового времени, Китай никогда не стремился к порабощению и эксплуатации других народов, как не стремился он монополизировать торговые транзиты между Востоком и Западом. Именно западная экспансия привела к упадку ВШП в новое время и его замене системой колониальной эксплуатации на пространствах Евразии. Эта система господствовала на Евроазиатском континенте и во всём мире вплоть до второй половины XX века. В результате Второй мировой войны в мире произошли радикальные изменения, среди которых следует особо выделить крах системы колониализма и возрождение Китая в качестве мировой державы. Последнее является очевидным и важнейшим условием для возрождения Великого шёлкового пути, поскольку экономическая, политическая и цивилизационная роль КНР в этом процессе неоспорима. При этом не следует пренебрегать и другим важнейшим условием для возрождения ВШП, а именно –интеграцией России и Ирана в этот процесс. После Второй мировой войны СССР и Китай поначалу выступили единым фронтом, представив миру альтернативу

колониальной системе в виде интернационализма. Однако разрыв между двумя странами после XX съезда КПСС и распад СССР в 1991 году создали условия для возрождения западной системы колониализма в виде глобализации.
Тем не менее, китайские принципы ненасилия и равноправного участия народов в международных делах не утратили своей притягательности для народов мира: понадобилось всего одно десятилетие, чтобы идея ВШП вновь стала актуальной, а интеграция Евразийского пространства вернулась в повестку дня этого гигантского региона. Уже в конце первой половины нулевых нового века данная повестка начинает обретать реальное содержание, поскольку к тому времени Китай уже занимает лидирующие позиции в мировом производстве, а Россия последовательно возвращает себе позиции мировой державы.

ЭПШП (Экономический пояс Шелкового пути) и ЕАЭС

Следует отметить, что исторически обе страны, Китай и Россия, всегда в той или иной форме были связаны Великим шёлковым путём. Киевская Русь и проходивший по её территории Путь из варяг в греки, а позднее северо-восточная Русь являлись важными хабами ВШП. По большому счёту, обе страны, Россию и Китай, следует рассматривать как два главных вектора, связующих Восток и Запад. Следует также отметить, что на протяжении всей истории граница России с Китаем, протянувшаяся на тысячи километров, была наиболее мирной, если сравнивать её с российскими границами на Западе.

Первые попытки объединения Евразии в современной истории были предприняты Россией и Китаем ещё в середине 90-х годов XX века, что само по себе является ещё одним подтверждением естественности и необратимости процесса интеграции Евразийского пространства. Образование «Шанхайской пятёрки» в 1996 году было продиктовано необходимостью эффективного решения общих для стран-участниц этого форума жизненно важных вопросов – от логистики до поддержания стабильности и безопасности. Ежегодные встречи уполномоченных представителей Шанхайской пятёрки – России, Китая, Казахстана, Киргизии и Таджикистана – в период с 1997 по 2000 годы заложили основы для создания новой международной организации регионального уровня. В июне 2001 года на встрече участников «Шанхайской пятёрки» в состав форума был принят Узбекистан, была создана Шанхайская организация сотрудничества (ШОС). Из основных документов ШОС – «Декларации о создании Шанхайской организации сотрудничества»[1] и «Шанхайской конвенции о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом»[2] – становится очевидным, что страны-участницы во главу угла ставили вопросы безопасности и были заинтересованы в сотрудничестве друг с другом, прежде всего, именно в этой сфере. В данном случае понятие «безопасность» подразумевало, прежде всего, территориальную целостность и внутреннюю стабильность каждой из стран-участниц и, соответственно, коллективные усилия по нейтрализации любых

[1] *Декларация о создании Шанхайской организации сотрудничества* – http://kremlin.ru/supplement/3406 (дата обращения: 03.01.2024).
[2] *Шанхайская конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом 14 июня 2001 года* – http://www.kremlin.ru/supplement/3405 (Дата обращения: 03.01.2024).

попыток, направленных на изменение существующих границ либо дестабилизации внутренней ситуации посредством экстремизма и сепаратизма.

Подробное описание истории ШОС и анализ её деятельности выходят далеко за рамки предлагаемой статьи. Однако следует отметить, что сегодня данную организацию можно рассматривать как образец или, по крайней мере, как одну из основ для стратегического партнёрства и создания единой военной структуры государств, заинтересованных в возрождении Великого шёлкового пути. На сегодняшний день эта международная организация имеет собственные бюджет, структуры и персонал (среди наиболее важных органов ШОС следует отметить РАТС (Региональную антитеррористическую структуру) со штаб-квартирой в Ташкенте и Межбанковское объединение, созданное в 2005 году в качестве инструмента в реализации проектов экономического сотрудничества, утвержденных государствами ШОС.

Итак, ШОС являет собой яркий пример эффективного и взаимовыгодного сотрудничества России и Китая, которое может стать одной из основ в деле возрождения Великого шёлкового пути. Однако вплоть до середины второго десятилетия XXI века обе страны действовали в этом направлении обособленно и без координации друг с другом, несмотря на успех ШОС.

На протяжение 13 лет, с 2001 по 2014 годы, через ЕврАзЭС, Россия пыталась объединить бывшие республики СССР. Затем эти усилия начали осуществляться через ЕАЭС (Евразийский экономический союз) (Кондратьева 2017) и Таможенный союз. Фактически, всё это время Россия пыталась создавать свой вариан возрождения ВШП.

Примерно в одно время с преобразованием ЕврАзЭС в ЕАЭС (01.01.2015), Китай начал реализацию своей инициативы «Один пояс, один путь» через двусторонние договорённости, эффективные инвестиции и кредитование по всему миру.[3]

Отсутствие в течение долгого времени координации между Россией и Китаем в вопросе возрождения ВШП объясняется рядом причин. Во-первых, как отмечает китайский исследователь Чжэн И (2018), несмотря на полное взаимопонимание между РФ и КНР в вопросах противодействия исламскому радикализму и попыткам дестабилизации регионов Центральной Азии и Южного Кавказа со стороны США, Россия и Китай ведут жёсткую конкурентную борьбу друг с другом за экономическое влияние в указанных регионах. Во-вторых, более

[3] 7 сентября 2013 г. председатель КНР Си Цзиньпин во время своего выступления в Казахстане предложил создать «Экономический пояс Шелкового пути» с целью формирования крупномасштабного регионального сотрудничества, направленного на соединение Восточной Азии с Европой в единое экономическое пространство, что привело бы к объединению дипломатических, геополитических и экономических ресурсов данных регионов с целью достижения баланса относительно политики США в Азиатско-Тихоокеанском регионе. В марте 2015 г. Госкомитетом по делам развития и реформ, Министерством иностранных дел и Министерством коммерции КНР был опубликован План действий «Прекрасные перспективы и практические действия по совместному созданию ‘Экономического пояса Шелкового пути’ и ‘Морского шелкового пути 21-го века’». Документ назвал инициативу «Один пояс, один путь» «великим делом на благо народов всех стран мира».

тесному сотрудничеству между двумя странами препятствует недоверие со стороны России к Китаю, которое обусловлено, прежде всего, несопоставимостью людских и финансовых ресурсов двух стран. Однако главной причиной, препятствующей более тесному взаимодействию РФ и КНР, являются надежды, которые руководства РФ и КНР долгое время возлагали на равноправное и взаимовыгодное сотрудничество с Западом, прежде всего – с США. И это, несмотря на горький опыт инспирированной Западом попытки государственного переворота на площади Тяньаньмэнь в 1989 году, поддержку США и их союзниками уйгурского, тибетского и тайваньского сепаратизма, а в случае России – несмотря на попытки развалить РФ путём использования сепаратистов на Северном Кавказе, американского финансирования НПО РФ явной русофобской направленности, наконец, подталкивания бывших советских республик (Грузии и Украины) к прямому вооружённому конфликту с Российской Федерацией.

Даже краткий обзор современной истории российско- и китайско-американских взаимоотношений свидетельствует о том, что главным фактором в сближении двух крупнейших держав Евразии, России и Китая, следует считать не экономические выгоды, а общие для России и Китая проблему безопасности, которую можно определить термином «американская политика ‘опоясывания’». В случае России эта политика получила выражение в вовлечении стран Восточной Европы и бывших советских республик в НАТО, а также в попытках изменения государственного строя с разной степенью успеха в РФ (Болотная революция 2011-2013 г.г), на Украине (“Евромайдан” 2014) и в Беларуси (2020-2021). Апогеем этой политики в отношении РФ стала спровоцированная НАТО специалльная военная операция на Украине, начавшаяся 24.02.2022 г.

В случае Китая, США, опасаясь конкуренции со стороны КНР, проводят схожую политику. Так ещё Х.Клинтон, занимая должность государственного секретаря в администрации Б.Обамы, объявила о «возвращении Соединённых Штатов в АТР» (Братерский, Суслов 2014). На практике это означало использование территориальных конфликтов между КНР и странами АТР, прежде всего, Филиппинами, Вьетнамом и Индией, для изоляции Китая. Американской политике «опоясывания» РФ и КНР пытались противопоставить «мягкую силу» в виде уже упоминавшихся выше инициатив ЕАЭС и Экономического пояса Шёлкового пути.[4] Именно в рамках такой политики можно рассматривать заключённый 8.05.2015 г. между двумя странами договор о сопряжении проектов Экономического пояса Шёлкового пути (ЭПШП) и (ЕАЭС) на базе ШОС.

[4] Суть Экономического пояса Шелкового пути заключается в создании нескольких экономических коридоров: Евразийского (Китай–Монголия–Россия), Западно-Азиатского (Китай–Пакистан, Китай–Индия, Китай–Юго-Восточная Азия). Ориентировочные сроки реализации данного проекта – 30 лет. Помимо создания единой транспортной инфраструктуры, проект подразумевает расширение таможенного сотрудничества, расширение масштабов финансовых операций между странами, создание финансовых институтов при различных региональных организациях (ШОС, БРИКС).

С этого времени ЕАЭС является одним из ключевых партнеров инициативы ОПОП. Российская сторона рассматривает этот трек как одно из важных направлений работы по реализации идеи Президента Российской Федерации В.В.Путина о формировании Большого Евразийского партнерства.[5]

По мнению Чжэн И (2018), ЭПШП и ЕАЭС выполняют взаимодополняющие функции, при этом не соперничая друг с другом. ЕАЭС сосредоточен на обеспечении поступательного экономического развития, модернизации всех сфер государств-членов, повышении конкурентоспособности национальных экономик, а ЭПШП, в свою очередь, ориентирован на развитие транспортно-логистической сети региона для привлечения различных участников к сотрудничеству (Фролова 2016).

Эти успехи, однако, не решают общую для двух стран проблему собственной безопасности. Более того, успех президента РФ В.В. Путина по «собиранию русских земель», в частности, воссоединение Крыма с Россией и не менее впечатляющие успехи КНР в продвижении ЭПШП (КНР инвестировала 2,5 триллиона долларов в развитие инфраструктуры в рамках развития данного проекта и развивает экономические отношения со 150 странами мира, включая более половины государств ЕС), вызвали агрессивное противодействие со стороны США. Так в октябре 2018 года Конгресс США создал специальную Финансовую корпорацию международного развития (DFC – US International Development Finance Corporation), одной из официальных целей которой является развитие американскими корпорациями современных инфраструктур в странах Третьего мира с тем, чтобы помочь этим странам избежать чрезмерной зависимости от Китая.

Агрессивная антикитайская риторика Д.Трампа, его намерение «дать достойный ответ» на «геоэкономическое усиление Китая» (см., в частности, Чупин, Камынин 2018) была дополнена вполне конкретным содержанием в виде решения Большой семёрки от 12.06.2021 о создании Build Back Better World (B3W). Декларируемой целью этого проекта является развитие инфраструктуры стран с низким и средним уровнем дохода, на что планируется потратить 35 триллионов долларов до 2035 года. Фактически же данная инициатива направлена, в первую очередь, на ограничение влияния Китая, который успешно осуществляет целый ряд проектов в 150 странах мира.

В этой же связи следует рассматривать и т.н. план «Сеть голубых точек», официальной задачей которой является оценка качества инвестпроектов по всему миру, а подлинной – торпедирование экономических проектов ОПОП, их противопоставление «высококачественным» проектам, реализуемым под эгидой США и их союзников.

Наконец, политика оптимизации традиционных военных связей со старыми союзниками США, прежде всего, с Тайванем, суть которой заключается в расширении торгово-экономических связей с другими государствами при условии готовности последних ограничить экономические отношения с КНР, не

[5] 1-е заседание Совместной комиссии по реализации Соглашения о торгово-экономическом сотрудничестве между ЕАЭС и КНР 28 октября 2020 г. См., также *О китайской инициативе «Один пояс, один путь»* – Министерство иностранных дел Российской Федерации на сайте МИД РФ, 2021 г.

оставляет никаких сомнений в намерениях Соединённых Штатов в отношении Китая. Эту же линию проводит и нынешний президент США Джо Байден, сделавший недвусмысленную заявку на политику активного, агрессивного сдерживания Китая, по сути, изоляции КНР (Голуб, Шенин 2022).

Что касается РФ, то совершенно очевидно, что после 24.02.2022 страна находится в состоянии гибридной войны с НАТО. В этих условиях одними средствами мягкой силы КНР и РФ вряд ли удастся успешно реализовать проекты ЕАЭС и ОПОП, а тем более, противостоять американской политике изоляции.

Более того, в современных условиях, главными характеристиками которых являются пришедшее на смену холодной войне противостояние торгово-экономических лагерей, очевидна необходимость стратегического партнёрства России и Китая не только и даже не столько в экономической сфере, сколько в военной. В свою очередь, военный союз двух стран может стать локомотивом, который потянет за собой вперёд и экономику обеих стран.

Совершенно логичным выглядит присоединение к такому союзу и ИРИ – страны, находящейся под американскими санкциями и перед лицом перманентной угрозы вторжения со стороны США и её ближайших союзников – блока НАТО и Израиля – уже почти 45 лет. Важно отметить, что без ИРИ невозможен ни один трансконтинентальный инфраструктурный проект, равно как и решение наиболее острых конфликтов в Евразии – на Ближнем Востоке и в Афганистане.

Таким образом, фундаментом для стратегического союза трёх стран в военной сфере является, прежде всего, общая экзистенциальная угроза для КНР, РФ и ИРИ в виде западной экспансии. Кроме того, не меньшей угрозой для территориальной целостности и внутренней стабильности этих трёх евроазиатских держав является угроза нео-османизма.

Наконец, если учесть фактор огромной протяжённости коммуникаций, планируемых и строящихся в рамках ЭПШП-ЕАЭС, становится совершенно очевидным, что без надёжного обеспечения безопасности на всём протяжении возрождаемого ВШП невозможно рассчитывать на успех данной инициативы. Само собой разумеется, что обеспечить безопасность на гигантских пространствах Евразийского континента едва ли возможно усилиями одной страны, здесь необходимы коллективные усилия.

Более того, сфера безопасности имеет для реализации инициативы по возрождению ВШП, возможно, даже решающее значение, поскольку любые инвестиции тогда только имеют смысл, когда надёжно защищены.

ЭПШП-ЕАЭС и ОДКБ

До сих пор публичных дискуссий по поводу проблем безопасности, связанных с проектом ЭПШП-ЕАЭС, было несоразмерно мало, если учесть масштабы данной инициативы и весь комплекс проблем в этой сфере.

Также, до настоящего времени, вопрос о стратегическом военном союзе между Россией, Китаем и Ираном в рамках ОДКБ не рассматривался. Однако к концу 2023 года ситуация радикально изменилась. Если до 2014 года беспрецедентному экономическому, политическому и военному давлению подвергалась, главным образом, только Исламская Республика Иран, то после

переворота на Украине и воссоединения Крыма с Россией, Запад начал гибридную войну против РФ. Затем, по мере успешной реализации инициативы ОПОП, США начали проводить аналогичную политику гибридной войны и против КНР.[6]

На наш взгляд, было бы ошибочным рассматривать войну, которую РФ ведёт сейчас на Украине в рамках СВО фактически против НАТО, противостояние ИРИ с Западом и их прокси на Ближнем Востоке (прежде всего, с Израилем), наконец, растущую конфронтацию между КНР и США в качестве отдельных, не связанных между собой конфликтов. Мы считаем, что эти конфликты являются звеньями в глобальном противостоянии между диктатом однополярного мира в лице коллективного Запада и его многополярной альтернативой, которую предлагают Китай, Россия и Иран[7].

Таким образом, общая необходимость в защите своих интересов у КНР, РФ и ИРИ возникла давно в связи со следующими фаторами. Во-первых, с посягательствами США на экономические и финансовые ресурсы вышеперечисленных стран (контроль над которыми Соединённые Штаты пытаются получить через подвластные им МВФ, ВТО и другие международные организации). Во-вторых, в связи с непрекращающимися попытками США и их союзников дестабилизировать внутриполитическую ситуацию в неугодных Вашингтону и Лондону странах. Наконец, в связи с использованием всевозможных прокси – от террористов до сепаратистов – для развязывания войны против стран, выступающих против диктата США, их ближайших союзников и сателлитов. Разумеется, во всех трёх случаях, речь идёт опять-таки, в первую очередь, о КНР, РФ и ИРИ.

Для защиты своих жизненных интересов эти три страны могут использовать ОДКБ, на сегодняшний день выполняющую больше полицейские функции по поддержанию внутреннего порядка в бывших советских республиках, нежели обеспечивающую глобальную безопасность. В своём нынешнем виде ОДКБ едва ли может соперничать с коллективным Западом, хотя альтернатива НАТО необходима уже для того, чтобы предотвратить 3-ю мировую войну.

Слабость ОДКБ, не в последнюю очередь, обусловлена и таким фактором, как абсолютное доминирование в этой организации России – страны, где влияние ориентированных на Запад либеральных элит и протурецкого лобби

[6] Правительство США усилило свое военное давление вдоль восточной береговой линии Китая, которое **включает** в себя возрождение в 2017 году Четверки – Quad (Австралия, Индия, Япония и США) – создание американской «Индо-Тихоокеанской стратегии» (ее ключевой **документ** с 2020 года называется «Вернуть преимущество» (Regain the Advantage)) и разработку целого ряда новых вооружений, включая кибероружие. Наращивание военной мощи сопровождается враждебной риторикой против Китая с акцентом на Гонконг, Синьцзян и Тайвань, а также **описанием** пандемии коронавируса как «китайского вируса»; здесь не так важны доказательства, как использование старых расистских и антикоммунистических идей для демонизации Китая.

[7] Важно подчеркнуть, что китайская инициатива «Один пояс, один путь» базируется на концепции многополярного мира, что подразумевает равноправное участие и сотрудничество в реализации этого проекта как наиболее развитых и сильных в экономическом отношении региональных держав, так и развивающихся стран.

чрезвычайно сильны даже сегодня, в условиях СВО на Украине. Кроме того, доминирование в ОДКБ одной страны противоречит принципу многополярного мира, декларируемого, в том числе, самой Россией. В любом случае, первым и главным условием для превращения ОДКБ в фактор мировой политики является присоединение к ОДКБ КНР, ИРИ и, в перспективе, – КНДР. Разумеется, для успешной интеграции вышеупомянутых стран в ОДКБ необходимы общая концепция, принципы и единая повестка, с указанием конкретных целей и задач стратегического партнёрства в сфере безопасности.

Что касается концепции, то в условиях глобального противостояния торговых блоков такое стратегическое партнёрство должно строиться как геополитический союз для защиты стран-участниц от общих угроз. Исходя из данной концепции, союз вышеупомянутых стран должен строиться на принципах, которые позволят преодолеть многочисленные, в первую очередь, идеологические противоречия между союзниками, а это – взаимовыгодное сотрудничество, равноправие, единство в целях и многообразие в политическом устройстве, идеологии, социальной и прочих сферах.

Кроме того, помимо единого подхода в вопросе общих угроз, странам-участницам обновлённого ОДКБ во взаимоотношениях со стратегическими партнёрами будет необходимо руководствоваться, во-первых, принципом, в соответствии с которым, удар по одной из стран стратегического союза является агрессией против всех участников данного альянса. Во-вторых, страны-участницы обновлённого ОДКБ признают не только международно признанные, но также исторические границы и зоны интересов друг друга. Данный подход обусловлен тем, что границы таких стран, как ИРИ, РФ и КНР, имеющих тысячелетнюю историю, не могут рассматриваться в отрыве от исторических культурных доменов.

Так Крым, Донбасс и в целом Новороссия должны быть признаны неотъемлемой частью России. Точно так же, Тайвань, Аксайчин и острова в ЮКМ должны быть признаны неотъемлемой территорией Китая, а острова в Ормузском проливе – частью Ирана. При этом следует рассматривать победу России на Украине, возвращение Тайваня в состав Китая и, в целом, усиление позиций любой из стран-участниц, как общий успех. В целом, обновлённое ОДКБ должно стать гарантом не просто сохранения территориальной целостности для всех стран-участниц этой организации, но также обеспечивать историко-культурное единство той или иной страны.

В этом плане абсолютно необходимым видится согласование ожиданий стран-участниц ОДКБ, СПШП-ЕАЭС и, в перспективе, БРИКС в различных сферах – от экономики до безопасности. В качестве релевантной постановки вопроса можно, к примеру, обозначить следующее: в какой степени Китай может полагаться на партнёрство в рамках ОДКБ в вопросе возвращения Тайваня в состав КНР?

Общая повестка для стран-участниц такого расширенного военно-стратегического союза подразумевает, прежде всего, достижение следующих целей.

1. Ответ на инфраструктурные вызовы. Проще говоря, обеспечение безопасности инфраструктур на всём протяжении или хотя бы в наиболее проблемных точках ЭПШП-ЕАЭС. Учитывая огромную протяжённость магистралей, предназначенных для транспортировки энергоресурсов и особенно тот факт, что данные

транзиты проходят через наиболее нестабильные части земного шара, где велика вероятность атак экстремистов разных толков, становится совершенно очевидным, что без эффективного решения проблем безопасности в этом вопросе, об успехе ЭПШП-ЕАЭС не может быть и речи.[8] Сейчас большая часть инфраструктуры охраняется китайскими частными охранными компаниями, но это, на наш взгляд, нельзя считать оптимальным решением проблемы.

Экономика и безопасность неразрывно между собой связаны и усиливают друг друга. Например, обеспечение безопасности ЭПШП-ЕАЭС предусматривает прежде всего развитие транспортной инфраструктуры, в частности, реализацию шоссейного проекта «Западная Европа – Западный Китай», имеющего большое стратегическое значение. Кроме того, сотрудничество в сфере безопасности подразумевает научно-техническое и производственное взаимодействие стран-участниц в таких областях как ракетостроение, космос, атомная энергетика. Таким образом, ОДКБ потенциально может стать тем локомотивом, который потянет за собой экономику стран-участниц. Таким образом, ОДКБ может стать мощным стимулом для развития ЭПШП-ЕАЭС, а в дальнейшем и БРИКС.

2. В плане нейтрализации общих внешних угроз для успеха обновлённого ОДКБ необходимы, во-первых, выработка коллективной альтернативы американской политике «опоясывания» и, во-вторых, эффективная стратегия по нейтрализации неоосманизма.[9] Оба аспекта тесно взаимосвязаны, поскольку неоосманизм и его глобальный проект «Великий Туран» являются одной из главных сил, направленных одновременно против ИРИ, РФ и КНР. Что касается противодействия политике «опоясывания» то здесь, на наш взгляд, крайне важно, чтобы российская война за Новороссию или усилия КНР по возвращению Тайваня воспринимались участниками обновлённого ОДКБ как общее дело, а не частная проблема исключительно России или Китая.

Что касается угрозы неоосманизма, совместными усилиями ИРИ, РФ и КНР необходимо разработать альтернативу концепции Великого Турана. Речь здесь идёт, прежде всего, о создании альтернативного центра тюркского мира, которым может выступить Татарстане или одно из центральноазиатских государств, которое при поддержке стран СПШП-ЕАЭС и ОДКБ посредством

[8] Террористические и повстанческие организации, преступные сети продолжают действовать в регионах и странах, которые являются важными центрами инициативы «Пояс и путь». Например, в Центральной Азии присутствует несколько весьма эффективных террористических группировок, в том числе *Исламское движение Узбекистана*, *Джамаат Ансарулла* и *Союз Исламского Джихада*. В 2016 году посольство Китая в Бишкеке подверглось нападению со стороны лиц, которые, как позже выяснилось, были членами *Исламской партии Туркестана* – транснациональной террористической организации, которая рассматривает Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая и в целом Китай как одну из своих главных целей.

[9] Неоосманизм является неизменной целью правящей в Турции уже два десятилетия *Партии справедливости и развития*. Стремясь вовлечь в орбиту своего влияния, а со временем превратить в провинции возрождённой Османской империи не только страны Центральной Азии, но и значительные регионы, населённые тюркоязычными народами в РФ, в КНР и в ИРИ, Турецкая Республика, действуя под эгидой НАТО, продвигает концепцию Великого Турана.

инвестиций и благодаря целенаправленной культурной и социальной политике сможет нейтрализовать притязания Турции на роль лидера в тюркском мире (тем более, что эти притязания весьма неоднозначно воспринимаются в странах Центральной Азии). Проблемы стран тюркского мира должны решать те, кто имеют весь необходимый потенциал для решения насущных вопросов. И это никак не Турция. Впрочем, данный вопрос является темой отдельного исследования и выходит далеко за рамки предлагаемой статьи.

В перспективе в расширенное ОДКБ могут войти такие страны, как, например, Венесуэла, и тогда в число задач организации войдут освобождение от американско-британской оккупации таких стран, как Ирак, ФРГ, а также вывод американских военных баз с Корейского полуострова.

В заключение коснёмся вопроса о том, не спровоцирует ли такое объединение коллективный Запад на более агрессивные действия? На наш взгляд, напротив. Более того, мы считаем, что объединение усилий трёх влиятельных стран Евразии и КНДР в деле обеспечения безопасности ЭПШП-ЕАЭС станет фундаментом для деэскалации в отношениях между Востоком и Западом и в дальнейшем – основой для взаимовыгодного международного сотрудничества. Безусловно, вступление КНР и ИРИ в ОДКБ окажет существенное влияние на мировой порядок; прежде всего, укрепит баланс сил в мире, а следовательно, сможет предотвратить многие региональные и глобальные конфликты. Как уже отмечалось выше, вступление новых, влиятельных стран в ОДКБ безусловно повлияет на стратегию принятия решений, а также на динамику сотрудничества между странами-участницами. До сих пор решения в организации принимались исходя из приоритетов, прежде всего, России. Расширение ОДКБ позволит сделать эту организацию многополярной, более демократичной и эффективной для всех участников.

Разумеется, для кооптации новых членов в ОД КБ необходимо согласие России и других стран-участников. В связи с этим обстоятельством следует отметить, что расширение данной военной организации – в интересах, прежде всего, самой России, поскольку в случае конфронтации с КНР и ИРИ, Россия рискует, как минимум, полностью утратить своё влияние в Центральной Азии и на Южном Кавказе. Да и СВО на Украине без поддержки КНР, ИРИ и КНДР обойдётся России гораздо дороже.

На основании всего вышеизложенного, мы считаем предложенную инициативу, по крайней мере, заслуживающей внимательного рассмотрения.

БИБЛИОГРАФИЯ

Братерский М.В., Суслов Д.В. (2014), «Возвращение США на Тихий океан», *Политика США в Азиатско-Тихоокеанском регионе* (под ред. . Братерского М.В), Вып. 1, Москва: 8-45.

Голуб Ю., Шенин С. (2022), «Климатическая политика администрации Байдена в отношении Китая. Сторонники и оппоненты», *Международные процессы*, 20 (2): 79-98.

Кондратьева Н. М. (2017), «Евразийский экономический союз: достижения и перспективы Мировая экономика и международные отношения», *Европа XXI века: вызовы и риски* (под ред. Ал.А.Громыко, В.П.Федорова), том 60, № 6, Москва: 15–23.

Музапарова Л. (2011), «Таможенный союз и Единое экономическое пространство: возможности и перспективы», *Россия и новые государства Евразии*, № 3: 19-26.

Фролова И. Ю. (2016), «Экономический пояс Шёлкового пути: развитие, проблемы, перспективы», *Проблемы национальной стратегии*, № 5 (38): 47-67.

Чжэн И (2018), «Сотрудничество РФ и КНР в Центральной Азии как фактор обеспечения стабильного развития региона», *Вестник Московского государственного областного университета*, № 4, https://istina.msu.ru/publications/article/116017041/ (дата обращения: 03.01.2024).

Чупин А.А., Камынин В.Д. (2018), «Обострение американо-китайских отношений в период Д.Трампа. Поиск государственных приоритетов», *The Newman In Foreign Policy*, 41(85): 17-23.

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-163-173

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТАЛЫШСКОГО ВОПРОСА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ[1]

Саркис Асатрян
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
Музей-институт Геноцида армян, Ереван
ORCID: 0009-0000-3518-8400
sargis.asatrian@gmail.com

Abstract
The Talyshi issue in Azerbaijan Republic has been actualized since the collapse of the USSR. Consequently, the Talysh people attempted to establish their own autonomous state in the southeastern region of Azerbaijan, where they predominantly dwell. The Talysh-Mughan Republic was created in 1993 with the aim of protecting the Talyshi population from further Turkicization and assimilation. After the fall of the autonomous Talysh-Mughan republic, the Talysh question was once again brought to the forefront in the early 2000s. The Talyshi National Movement was created with the goal of achieving independence creating a Talysh state. With the murder of Fakhraddin Aboszoda, the most prominent Talyshi politician, the Talyshi National Movement lost its charismatic leader, what could not help but had a negative impact on the Movement's activities.

Keywords: Talysh Issue, Fakhraddin Aboszoda, Talysh National Movement, TMAR, Azerbaijan, Armenia, Talyshistan

Аннотация
Талышская проблема в Азербайджанской Республике актуализировалась после развала СССР. В результате населяющие республику талыши попытались создать свое автономное государственное образование на юго-востоке Азербайджана, в районе компактного проживания этнических талышей. Создание Талыш-Муганской республики в 1993г. имело целью защитить талышское население от национального гнета и дальнейшей ассимиляции. После разгрома автономной республики талышский вопрос был вновь поднят в начале 2000-ых. В последующие годы было создано Талышское национальное движение, ставившее целью достижение независимости и создания талышского государства. С убийством лидера движения, Фахрадина Абосзоды, ТМАР лишилась харизматичного лидера, что не могko не отразиться на дальнейшей деятельности движения.

[1] Данная статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Государственного комитета по науке Республики Армения. The article is prepared within the framework of the Project 21AG-6A079 of the Committee of Science of the Republic of Armenia.

Ключевые слова: Талышский вопрос, Фахраддин Абосзода, Талышское национальное движение, ТМАР, Азербайджан, Армения, Талышистан

Проблема талышей – самого многочисленного из негосударственных народов Закавказья – имеет давние корни. Еще во времена СССР данные по талышскому населению в Азербайджане серьезно искажались – в большинстве случаев они указывались как азербайджанцы (см., в частности, Марджанян 2011; также Arakelova 2022). Проблема обострилась после развала СССР и создания независимой Азербайджанской Республики, которая взяла курс на создание унифицированной азербайджанской (тюркской) идентичности.

В 1993 г. талыши попытались самоопределиться в рамках автономии в составе Азербайджанской Республики. Так, в начале 1993 г. в южных районах Азербайджана, на исторической территории талышей была создана Талыш-Муганская автономная республика, которая просуществовала всего несколько месяцев. Центральные власти республики подавили попытки самоопределения талышей и на некоторое время поставили точку в этом вопросе. При этом политика жесткой ассимиляции была продолжена.

Талышский вопрос был вновь актуализирован после прошедшей в Армении *Первой международной конференции по талышеведению* в мае 2005 года.[2] По результатам конференции, в которой приняли участие ученые из Армении, Грузии и Ирана, были изданы «Сборник материалов Первой конференции по талышеведению» (см. Асатрян 2006) и «Талышские народные предания и сказки» (2005). Несмотря на сугубо академический характер конференции, она нашла негативный политический отклик в азербайджанских медиа.[3] Конференция, сфокусировав внимание на актуальных вопросах талышеведения, послужила воодушевляющим фактором для талышей: сам факт ее проведения привлек внимание к этому автохтонному этносу Кавказско-Каспийского региона, инициировав обсуждение Талышского вопроса не только в научных, но и в медийных кругах.

В 2011 г. в Ереване прошла *Вторая международная конференция по талышеведению*, в которой приняли участие востоковеды из более чем 20 стран мира. [4]

Следует отметить и факт основания в 2010 г. Талышской национальной академии (ТНА), изначально зарегистрированной в Риге, но действующей в Минске. Целью Академии является промотирование талышоведческих исследований в плане глубокого изучения страны талышей – Талыша или Талышистана – истории и культуры талышского народа преимущественно в социально-экономическом, историко-этнографическом, археологическом, литературном и лингвистическом отношениях. Первой изданной ТНА книгой была “Несостоявшаяся

[2] См. программу конференции Первая международная конференция по талышеведению Википедия (wikipedia.org).

[3] См., например, Талышские сепаратисты готовятся к проведению конференции в Ереване (day.az).

[4] См., 45 докладов ученых из 20 стран на второй конференции по талышоведению (https://yerkramas.org/article/23919/45-dokladov-uchenyx-iz-20-stran-prozvuchalo-na-vtoroj-konferencii-po-talyshevedeniyu).

независимость Талыша." В ней нашли место ценные сведения о Талышском ханстве, а также материалы по истории и этнографии Талыша (Абосзода 2011).[5]

В 2013 г. из Шуши (Нагорный Карабах) начало вещание талышское радио – «Голос Талышистана» (тал. *Tolışistoni Səd*o),[6] ставившего целью развитие культуры и поднятие национального самосознания талышского народа. Данное событие стало беспрецедентным не только для талышей, но и прочих национальных меньшинств Азербайджанской Республики; последние видели в происходящем определенную надежду на изменение ситуации в Азербайджане. Программы «Голоса Талышистана» выходили в эфир по будням, пять раз в день, а по выходным повторялась программа прошедших дней. Главный выпуск передавался в 19 ■00-20 ■00 на талышском и азербайджанском языках. В течение эфира обсуждались культурные, политические, исторические и национальные вопросы, касающиеся в основном талышского народа.[7] Талышские общественные деятели и представителей интеллигенции из разных стран, в том числе Альакрам Гумматов, Фахраддин Абосзода, Кахин Мирзализадэ и другие выступили с заявлениями в прессе, призывая слушать радиостанцию. Открытие радиостанции привело к созданию движения под названием «Голос Талышстана – наш голос» (тал. *'Толышистони садо' – чама садойе*).

В продолжение данного проекта, в 2014 г. группой талышских патриотов было создано первое Национальное Телевидение Талышистана (тал. *Толышстони Миллијə Виндəсəдо*), которое сыграло решающую роль в поднятии национального духа талышского народа, возвращении к своим корням и переосмыслении своей истории. Фахраддин Абосзода отметил в одном из своих интервью: «Национальное телевидение Талышистана имеет божественную миссию».[8] Естественно, вовлеченные в проект талыши работали под огромным давлением, и опасность, как показали дальнейшие события, была отнюдь не мнимой. Периодически предпринимались попытки пресечь деятельность проекта, хотя работа велась вне территории Азербайджана.

Особый импульс придало Талышскому движению посещение в 2013 году Армении и Арцаха Алакрамом Гумматовым (президентом Талыш-Муганской Республки, жившим в эмиграции в Нидерландах), который выступил с многочисленными заявлениями в поддержку независимости Талышистана и Нагорно-Карабахской Республики во время визита, что закономерно нашло прямо противоположные отзывы в армянских и азербайджанских медиа.[9] Не лишенное некоторых внеутренних противоречий, Талышское движение набирало обороты.

---

[5] См., Первое научное издание талышской академии (http://www.tolish.com/Academy/academy_talysh/41/). Среди прочих изданий Талышской Национальной Академии см. *Бюллетень Талышской Национальной Академии* (2011); также Абосзода 2012; Aboszoda 2012; Абосзода и Садыхзода 2019.

[6] См., в частности, Радио Талышстан вещает из Шуши в AM - 9677 диапазоне (youtube.com); также «Почему радио для талышей вещает из Карабаха» - TolishPress.org - Почему радио для талышей вещает из Карабаха?!.

[7] Выпуски программ «Голоса Талышистана» Ozodə Tolışstoni Səd o - YouTube.

[8] Абосзода Ф., «Национальное Телевидение Талышистана имеет божественную миссию», *Voskanapat*, 01.03.2015 (дата обращение 20.02.2024).

[9] См., например, Алакрам Гумбатов: "Я пришел в Карабах по-мужски протянуть руку примирения тем, против кого воевал" (nv.am); Первый эффект от прибытия

6 сентября 2018 г. по запросу азербайджанской стороны в Москве был арестован лидер Талышского национального движения Фахраддин Абосзода.[10] Отметим, что Абосзода был ученым-лексикографом, автором ряда значимых трудов,[11] а также писателем и журналистом. В создавшейся ситуации его поддержали многие из его коллег и соратников. В частности, известный российский талышевед Лия Пирейко написала письмо-обращение к президенту РФ В.В. Путину, отметив в нем, среди прочего: «*Как ученый, Фахраддин Абосзода внес колоссальный вклад в развитие талышеведения - направления иранистики, которому и я сама посвятила значительную часть своей научной работы. Вот уже более 10 лет, примерно с 2006 г. он подобно великому русскому лексикографу В.И. Далю собирает полный словарь талышского языка. Первый из написанных им словарей, Русско-талышский (т. 1 в 2006 г. и т. 2 в 2008 г.), уже насчитывал 82000 слов. Для сравнения, изданные ранее Талышско-русско-французский словарь (1930) Б.В.Миллера и мой Талышско-русский словарь (1976) насчитывали 2000 слов и 6600 слов соответственно. Б.В.Миллер, один из крупнейших русских и советских иранистов (1877-1956), писал: «Составить полный словарь талышского языка едва ли под силу одному лицу». Но Фахраддин Абосзода сумел это сделать.*

Впоследствии им были изданы следующие словари: два талышско-тюркских (50,000 слов, 2010 г.; 107 570 слов, 2011 г.), еще два русско-талышских (60 000 слов, 2011 г.; 60,000 слов и выражений, 2012 г.), англо-талышский (250,000 слов, 2012 г.); подготовлен к печати персидско-талышский словарь. Недавно им завершена работа над "Грамматикой талышского языка". Кроме того, Фахраддин Абосзода опубликовал книгу по истории Талышского ханства ("Несостоявшаяся независимость Талыша", 2011 г.) и множество статей по другим периодам талышской истории (по языку азери, по истории Муганской Советской Республики и др.)». Пирейко также отмечала: «*В период независимости Азербайджанской Республики ситуация вокруг талышеведения и талышеведов приобрела по-настоящему трагический характер. В 2007 г. был арестован и обвинен в шпионаже еще один известный талышский филолог Новрузали Мамедов. В 2009 г. он скончался в тюрьме. В это же время погибли один за другим в автокатастрофах оба его сына. Н. Мамедов не имел никаких политических амбиций, а был серьезным исследователем родного языка и патриотом своего народа. В 2006 г. и он издал талышско-русско-азербайджанский словарь в 10 000 слов, а до того опубликовал несколько учебников талышского языка. Он был редактором единственной талышской газеты "Голос Талыша". Заменивший его в этой должности талышский общественно-политический деятель, кандидат физико-математических наук Гилал Мамедов был арестован в 2012 г. по все тому же обвинению в шпионаже и осужден на 5 лет заключения*».

Альакрама Гуммотзода на армянскую землю - Voskanapat; В Ереване Аликрам Гумбатов отказался отвечать на вопрос, заданный на азербайджанском языке | 1news.az | Новости; Аликрам Гумбатов призвал граждан Азербайджана отказаться от войны с Арменией (Видео) — Haqqin; Аликрам Гумбатов призвал граждан Азербайджана отказаться от войны с Арменией (Видео) — Haqqin.

10 См. в частности «*Арестован известный политический деятель Фахраддин Аббосзода (Аббасов)*» https://regnum.ru/news/2479057.html.

11 В частности, Абосзода 2012; Абосзода, Садыхзода А. 2019; Aboszoda 2019.

В защиту ученого выступили известный востоковед-иранист Гарник Асатрян,[12] секретарь-координатор Кавказского геополитического клуба Яна Амелина,[13] многие другие; была создана общественная петиция в поддержку Фахраддина Абосзоды.[14]

Фахраддин Фарманович Абосзода, постоянно проживавший в Москве с 2011 года, на момент задержания имел вид на жительство в РФ. Спустя шесть месяцев после задержания, 27 февраля 2018 года Генеральной прокуратурой Российской Федерации было принято решение отказать прокуратуре Азербайджана в выдаче Ф. Абосзода и освободить его. Однако из следственного изолятора Ф. Абосзода был похищен спецслужбами Азербайджана, доставлен в аэропорт и незаконно депортирован в Баку (вывезен специальным рейсом).[15]

В Азербайджане Ф. Абосзоде было предъявлено обвинение в разжигании межнациональной розни, подрывной деятельности в Азербайджане и сотрудничестве со спецслужбами Армении, и 14 февраля 2020 г. решением Бакинского суда он был приговорен к 16 годам лишения свободы и заключен в Гобустанскую тюрьму. Отметим, Альакрам Гумматов, президент Талыш-Муганской Автономной Республики, некогда сам проведший в азербайджанской тюрьме почти 12 лет и с 2004 года проживавший в эмиграции в Нидерландах, обратился с официальным запросом по делу Фахраддина Абосзоды в генпрокуратуру РФ. Ответ от 28 марта 2019 г. (то есть уже после того, как Абосзода был похищен и вывезен в Баку) подтверждал решение Генеральной прокуратуры Российской Федерации отказать азербайджанской стороне в выдаче Ф. Абосзоды (см. Фото ниже).

Выведение Абосзоды из общественно-политического поля на тот момент являлось для бакинского режима жизненно важной задачей. В Баку понимали, что авторитет ученого и лидера, вкупе с его личными качествами, харизмой, серьезным влиянием на талышей, делали его важной фигурой влияния в общественно-политическом поле, ролевой моделью для талышей и представите-лей прочих национальных меньшинств Азербайджана, противостоящих политике жесткой ассимиляции и готовых к защите своих прав. Преследование и последующее похищение лидера талышей было, безусловно, частью плана азербайджанских властей по обезглавливанию Талышского национального движения. Ведь уже тогда вырисовывалась дальнейшая картина в регионе: Азербайджан готовился к войне, и бакинскому режиму надо было любой ценой обезопасить свой тыл, не дать талышам поднять голову. На протяжении ряда лет до этого неоднократно звучали призывы представителей талышского народа не участвовать в боевых действиях в Нагорном Карабахе. Так, в частности, после азербайджанской агрессии в апреле 2016 Талышское национальное телевидение посвятило данному

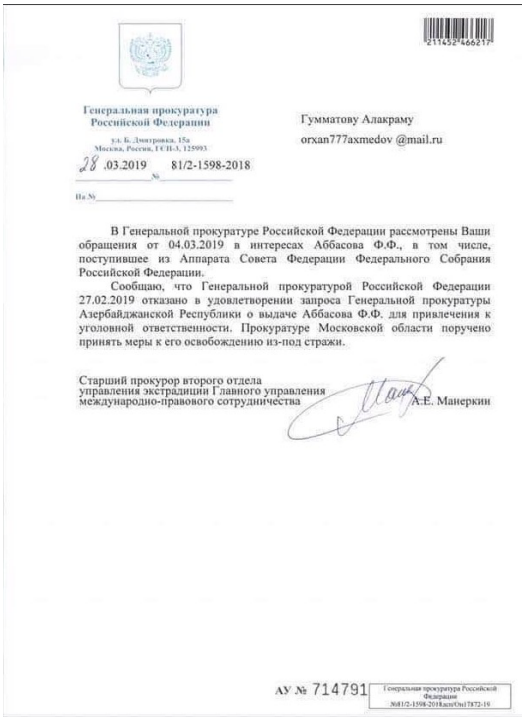
[12] Асатрян Г., «Арест Фахраддина Абосзода: Кто есть кто?», *Voskanapat*, 11.09.2018 (дата обращения 10.12.2023).

[13] Амелина Я., «Фахраддин Абосзода должен получить российское гражданство», http/kavkazgeoclub.ru/content/fahraddin-aboszoda-dolzhen-poluchit-rossiyskoe-grazhdanstvo, 28.11.2018 (дата обращения 10.12.2023).

[14] Петиция в поддежку Фахраддина Абосзоды - kavkazgeoclub.ru/content/fahraddin-aboszoda-dolzhen-poluchit-rossiyskoe-grazhdanstvo.

[15] Асатрян Г., «Лидер Талышского движения: выдан или похищен?», *Voskanapat*, 01.03.2019 (дата обращения 10.12.2023).

вопросу специальный выпуск «Талыши, это – не наша война!».[16] Азербайджанские власти, готовившие войну в Нагодрном Карабахе, крайне нуждались в живой силе, и любой демарш талышей мог бы подорвать намеченный план. Неслучайно, ровно за месяц до начала боевых действий, 23-го августа 2020 г. на азербайджанском интернет-канале «Real TV» появилась программа небезызвестного азербайджанского пропагандиста, близкого к правящим кругам журналиста Мир-Шахина Агаева под названием «Xainlər» («Предатели»).[17] В этой программе Агаев детально рассказывает о Талышском национальном движении, ставит акцент на деятельности Фахраддина Абосзоды и заявляет, что он якобы был завербован армянскими спецслужбами и долгое время работал против Азербайджана. Параллельно Агаев касается и других лиц, которые в разные периоды были вовлечены в Талышское национальное движение. Подобным образом бакинские пропагандисты четко давали понять, что молодые талыши ни в коем случае не должны думать о самоопределении и должны верой и правдой служить Азербайджану, становясь носителями идеи азербайджанства (azərbaycançılıq), что, разумеется предполагает тюркскую идентичность.



Генеральная прокуратура
Российской Федерации

ул. Б. Дмитровка, 15а
Москва, Россия, ГСП-3, 125993

28.03.2019 81/2-1598-2018

На №

Гумматову Алакраму
orxan777axmedov @mail.ru

В Генеральной прокуратуре Российской Федерации рассмотрены Ваши обращения от 04.03.2019 в интересах Аббасова Ф.Ф., в том числе, поступившее из Аппарата Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации.

Сообщаю, что Генеральной прокуратурой Российской Федерации 27.02.2019 отказано в удовлетворении запроса Генеральной прокуратуры Азербайджанской Республики о выдаче Аббасова Ф.Ф. для привлечения к уголовной ответственности. Прокуратуре Московской области поручено принять меры к его освобождению из-под стражи.

Старший прокурор второго отдела
управления экстрадиции Главного управления
международно-правового сотрудничества А.Е. Манеркин

АУ № 714791

Официальный ответ Генпрокуратуры РФ на запрос
по делу Ф. Абосзоды (копия документа предоставлена А.А. Гумматовым)

[16] Talyshistan Tv 04.04.2016 News: *ТАЛЫШИ! Это - не наша война!* Bing Videos. Позже, уже в июле 2022 года с аналогичным завлением выступила и платформа Tolysh Media - Это не наша война — Tolish Media.[16]

17 "Xainlər" Filmi (youtube.com). Примерно через месяц после выхода данной передачи Азербайджан начал боевые действия против НКР.

На деле же, ровно через месяц многие из этих молодых талышей, вместе с представителями других национальных меньшинств Азербайджана, будут отправлены в самое пекло боевых действий и погибнут за идеи чуждого им по определению пантюркизма. Для усиления пропагандистского эффекта в период войны в средствах массовой информации Азербайджана и азербайджанском сегменте социальных сетей переодически выкладывали фотографии из захваченных населенных пунктов и городов НКР, в которых на стенах домов были нанесены надписи «TALIŞ», якобы оставленные талышскими бойцами. Таким образом азербайджанская пропаганда активно создавала имидж «талыша-истинного сына Азербайджана, который проливает кровь, освобождая историческую территорию родины от врага». Параллельно, однако, в талышских группах социальных сетей все больше высказывалось недовольство отношением азербайджанских властей к погибшим талышам и их семьям.[18]

Тем не менее, ряд талышских ангажированных интеллигентов, в том числе писателей (например, Лалазов), рьяно бросились защищать Азербайджан в период 44-дневной агрессии против Нагорного Карабаха, восхваляя власти и особенно «мудрого президента». Более того, изменил свою позицию и Алакрам Гумматов, позиционировавший себя в этот период как глава Талышского национального движения, но при этом издававший «фетвы», призывая талышскую молодежь не жалеть свои жизни в борьбе против «армянских захватчиков».

Еще одна интересная фигура – духовный лидер шиитов Азербайджана Аллахшукюр Пашазаде, который, будучи этническим талышом, ни разу не выступил защитником кого бы то ни было из талышей, осужденных или убитых в бакинских тюрьмах.[19] Как это ни странно, голос его не был слышен и в течение всего периода 44-дневной войны, хотя и до, и после войны Аллахшукюр Пашазадэ многократно выступал с антиармянскими заявлениями.[20] Его молчание говорит, разумеется, не о его сдержанности, а имеет вполне очевидное объяснение: духовному главе шиитов было запрещено выступать, чтобы не раздражать воюющих на стороне Азербайджана террористов из ИГИЛ (организация, запрещенная на территории РФ), турецких прокси–сирийских туркоманов и прочих боевиков, многие из которых, будучи крайне далекими от региональных реалий, понятие не имели, что воюют на стороне шиитов, которых, собственно, считают еретиками и которых их же предтечи жестоко преследовали и уничтожали на протяжении всей истории.

---

[18] См., в частности, Как хоронят талыши своих шахидов? (talyshistantimes.com); Талыши, воевавшие в Арцахе, просят помощи у живущих в России сородичей (talyshistantimes.com). Также: Рашад Ликич, «Трагедия талышского народа в Азербайджане: Талыши стали расходням материалом в войне Алиева за сохранение власти», ТК *Волна Каспия*, 05.08.2022 (дата обращение 20.11.2023).

[19] См., например, Дилемма Шейха Аллахшукюра Пашазаде – нобелевский лауреат или праведник? (talyshistantimes.com).

[20] Аллахшукюр Пашазаде: Распространяемые армянами и их покровителями слухи о сносе церквей на освобожденных территориях являются клеветой (vesti.az); Духовный лидер Азербайджана обвинил Католикоса Всех Армян в призывах к реваншизму - aysor.am - Горячие новости из Армении.

К исходу войны, 9 ноября 2020 года в Гобустанской тюрьме был убит Фахраддин Абосзода.[21]

Следует отметить, что усиление влияния Талышского национального движения среди талышей вынудило бакинские власти создать подконтрольные им талышские организации и стараться продвигать свою повестку еще до начала войны. Так, 7-го декабря 2019 г. в Баку был создан Общественный Совет Талышей Азербайджана (ОСТА, ATİŞ). Была обознаечна цель ОСТА: «реализовать и защитить права талышей; мирно, терпеливо, разумно и сдержанно добиваться формирования в стране цивилизованного гражданского общества в рамках норм, установленных Конституцией Азербайджанской Республики и международных документов, к которым присоединилась Азербайджанская Республика. Особое внимание уделялось вопросу сохранения языка».[22] При создании данного совета учредители структуры выступили с заявлением, что в правительство страны не уделяет должного внимания проблемам талышей и других национальностей, проживающих в республике. В конце заявления говорится следующее: «*Мы надеемся, что этот наш шаг найдет поддержку среди прогрессивных граждан и демократических сил нашей страны. Наша деятельность служит формированию в мире положительного толерантного имиджа Азербайджана и укреплению государственных традиций, а также становлению гражданского общества и правового государственного строительства. Мы – граждане Азербайджанской Республики талышского происхождения будем стараться в этом направлении*».

Очевидно, что цели данной группы противоречили целям, заявленным Талышским национальным движением.

Возвращаясь к идее азербайджанства (azərbaycançılıq), необходимо отметить, что она все же вступает в конфликт с идеей пантюркизма. Собственно идея азербайджанства была озвучена еще при Гейдаре Алиеве с целью обьединения всех населяющих республику народов в неспокойные 90-ые годы и создания единой (по сути, унифицированной) идентичности. Однако, тому же Гейдару Алиеву принадлежит знаменитая фраза «один народ, два государства», подразумевая родственные и братские отношения с Турцией. В этом ракурсе обе идеи

21 Официальные сводки сообщали о самоубийстве Ф. Абосзоды в тюрьме. Нет, однако, никаких сомнений в том, что лидер талышей был убит в Гобуст 0анской тюрьме. За две недели до своей смерти Ф. Абосзода передавал из тюрьмы через родственников, что его хотят убить. Кроме того, еще задолго до ареста он не раз подчеркивал в частных беседах: «Если вам когда-нибудь скажут, что я совершил самоубийство, никогда не верьте, Я – верующий шиит, для меня это неприемлемо ни при каких обстоятельствах». Об убийстве Ф. Абосзода, см., в частности, УБИТ ФАХРАДДИН АБОСЗОДА - ЛИДЕР ТАЛЫШСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ (talyshistantimes.com) (дата обращения 15.10.2023); И. Абилов, «Жизнь и смерть Фахраддина Абосзода», ИА Regnum (дата обращения 10.11.2023), Жизнь и смерть Фахраддина Абосзода (regnum.ru); Г. Асатрян, «Лидер, провидец, мученик», Voskanapat; он же Лидер, провидец, мученик: О наследии Фахраддина Абосзода ко дню его рождения, Voskanapat (дата обращения 15.10.2023).

22 Statement by The Talysh Public Council of Azerbaijan in the Republic of Azerbaijan on current status of the Talysh language; http://www.talish.org/publ/news_talysh/statement/1-1-0-50.

выглядят вполне взаимодополняющими и объединенными общей целью — вовлечь в единое пантюркистское поле все населяющие Азербайджан народы посредством их языковоый тюркизации, а в идеале – полной ассимиляции. И если идея азербайджанства, по крайней мере, согласно официальной повестке, подразумевает единство населяющих страну народов под единым флагом Азербайджана, то пантюркистская повестка, присутствие которой в Азербайджане налицо, предполагает всеобщую тюркизацию (по примеру Турции, где все граждане страны - турки) и общий турецкий вектор для страны и ее граждан.

В послевоенный период проблема талышского самоопределения и ассимиляции никуда не делась и продолжает оставаться довольно острой для талышей Азербайджанской Республики. Более того, после окончания второй арцахской войны, идеи тюркского единства и более тесного союза и интеграции с Турцией приняли небывалый размах в Азербайджане. Последнее не в последнюю очередь связано с открытой всесторонней поддержкой Турции Азербайджану во время войны.

Политика жесткой ассимиляции только усилилась. Собственно территория компактного проживания талышей официально называют Южная зона (район) (cənub bölgəsi).[23] Интересный факт с заседания по делу Фахраддина Абосзоды приводит Tolysh.Press (14.01.2020), цитируя диалог судьи и Фахраддина Абосзода. Зачитывая первичные показания, судья использовал выражение «...того региона...», на что Ф. Абосзода спросил:

- Какого региона? У этого региона нет названия? Назовите его.
- Ну, да, того региона... (Hə də, o bölgənin...)
- У региона же есть название. Назовите его.
- Ну, да, Южный регион, - ответил судья.
- В Азербайджане нет региона под названием «Южный», - подытожил талышский ученый.

В республике, по сути, существует негласный запрет на использывание слова «талыш», а также на талышские названия объектов, в том числе частного бизнеса (отелей, кафе, магазинов). Те представители талышей, которые пытаются поднимать проблему ассимиляции, потери языка и культуры, явной дискриминации со стороны властей, подвергаются преследованиям.[24]

---

[23] «Талыш» – запрещенное слово в судах Азербайджана?! Tolysh.Press (14.01.2020); http://tolishpress.org/news/5578.html?fbclid=IwAR0CMkO16EdnUU8Wo2ksaRgY77_fHquAZY6mHm_VDbXcz05TQvV0pBd2Maw_aem_ATVleHKLDAyb_ASBs56qlC28gN5xWx3449YnS77JNbN70Ps9PPL835wiym1R8Y1HW4SeMtm5RgMlpfkMzAGoCOzo.

24 Так, в июле 2020 г. Службой государственной безопасности Азербайджана был задержан талышский активист Аслан Гурбанов. Он был обвинен в антигосударственной пропаганде (в социальных сетях поднимал вопросы о проблемах талышей и «осмелился» выставить в сетях флаг Талышистана), 15-го апреля 2021 г. он был приговорен к семи годам лишения свободы. До этого он подвергался пыткам в следственном изоляторе СГБ (https://oc-media.org/ru/blogera-iz-talysha-prigovorili-k-7-godam-zaklyucheniya-v-azerbaydzhane/). 15 декабря 2019 года в Киеве исчез талышский блогер Эльвин Исаев. Исаев оказался тоже в Баку, куда он был вывезен спецрейсом азербайджанских авиалиний (http//www.civilnet.am/news/195687/талышский-деятель-в-азербайджане-идет-смена-поколений-трайба/). Впрочем, похищение неугодных, в том числе и собственно азербайджанцев, стало явлением типичным для азербайджанских спецслужб. Так,

В конце сентября 2021 г. Общественный Совет Талышей Азербайджана (ОСТА) подготовил альтернативный отчет в Совет Европы в рамках «Рамочной конвенции по защите прав национальных меньшинств» (Abilov, Mamedov, Safarov 2021). В отчете детально описаны все проблемы, с которыми сталкиваются талыши на территории Азербайджанской Республики. В целом, отчет отражает реалии, которые на данный момент существуют в стране. Однако, при этом сопредседатели Совета не хотят или не могут обозначить корень проблем: ассимиляция талышей, лишение их прав получать образование и даже разговаривать на родном языке, как и все прочие негативные явления, подробным образом описанные в отчете, являются следствием целенаправленной политики властей Азербайджана. После опубликования отчета целый ряд чиновников и представителей медиа структур Азербайджана поспешили опровергнуть все доводы и заявили, что талыши либо выполняют поручения спецслужб Армении, России или Ирана, либо вышеупомянутых проблем не существует вовсе. Таким образом, созданный по одобрению властей Общественный Совет Талышей Азербайджана, с одной стороны, как бы борется за права талышей, а с другой стороны, позиционирует себя как сторонник идеи азербайджанства. Эта двойственная позиция вполне устраивает власти. Более того, само наличие такой подконтрольной структуры выгодно Баку: оно позволяет играть талышским вопросом, одновременно оставляя некий люфт для выражения недовольства и продолжая политику жесткой ассимиляции.

Талышский вопрос на современном этапе можно охарактеризовать как важный фактор политических развитий в регионе. Несмотря на убийство лидера и репрессивные меры по отношению к талышским активистам, самосознание талышей переживает однозначный подьем, талышская самоидентификация стала нормой как в Азербайджанской Республилкой, так и в талышской диаспоре. Кроме того, ряд таких элементов, как использовние родного языка во время свадебных церемоний и прочих празднеств (тосты и песни на талышском), а также в надписях на могильных камнях[25] четко указывают на возврат к корням.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абосзода Ф. (2011), *Несостоявшаяся независимость Талыша*, Минск, TolishPress.org - НЕСОСТОЯВШАЯСЯ НЕЗАВИСИМОСТЬ ТАЛЫША /часть 1/ (дата обращения 20.03.2024).

например, 29 мая 2017 г. в Тбилиси Службой госбезопасности Азербайджана было организовано похищение азербайджанского журналиста Афгана Мухтарлы (https://www.bbc.com/russian/features-40114190). Спустя несколько дней выяснилось, что Мухтарлы в Баку. Учитывая, что из своего дома в Тбилиси журналист вышел без документов, через границу его перевезли, скорее всего, в посольской машине. Афган Мухтарлы был известен своими громкими расследованиями о коррупции и беспределе в Азербайджане. Можно вспомнить ещё ряд случаев, исходы которых оказались не столь драматичными в силу того, что у фигурантов были европейские паспорта. Так, двумя месяцами киевской тюрьмы отделался уроженец Азербайджана – гражданин Голландии (https://www.bbc.com/russian/features-58283572).

[25] Полевой материал автора, собранный среди талышей диаспоры.

Абосзода Ф. (2012), *Русско-талышский словарь*, Москва.

Абосзода Ф., Садыхзода А. (2019), *Талышский язык: фонетика, морфология, синтаксис*. Москва.

Асатрян Г. (ред.) (2006), *Очерки по истории и культуре талышского народа*, Ереван.

Марджанян А. (2011), «Азербайданская статистика о численности талышей и прочих меньшинств», *Введение в историю и культуру талышского народа* (под редакцией Г.С. Асатряна), Ереван: 23-40.

Бюллетень Талышской Национальной Академии (2011), под ред. Игбала Абилова, Минск.

Талышские народные предания и сказки (2005), под ред. Г. Асатряна, Ереван: Кавказский центр иранистики.

Aboszoda F. (2019), *English-Talyshi Dictionary*, Munich.

Abilov A., Mamedov G., Safarov M. (2021), *The Public Council of Talysh People in Azerbaijan (Azərbaycan Talışların İctimai Şurası). An alternative report prepared by the Public Council of the Talysh People in Azerbaijan on implementation of CE Framework Convention for the Protection of National Minorities in the Republic of Azerbaijan for the protection of Talysh people, covering the period of 2016 – 2021 years, Baku.*

Arakelova (2022), "The Talishis on Opposite Banks of the Araxes River: Identity Issues", *Iran and the Caucasus* 26.4: 407–417

DOI: 10.24412/cl-37214-2023-2024-89-175-182

РОЛЬ ИРАНА В ПАЛЕСТИНСКОМ СОПРОТИВЛЕНИИ: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Антон Евстратов
Институт востоковедения,
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван
ORCID: 0009-0009-7438-0185
anton_nastoyashiy@mail.ru

Abstract
The autumn attack by militants of the Palestinian movements Hamas and Islamic Jihad on Israeli territories, very successful at first, intensified previously permanently circulating rumors about assistance to the Palestinian resistance from the Islamic Republic of Iran. And if earlier the mentioned rumors concerned mainly the supply of weapons to the Palestinians and the technological capacities and components necessary for their production, then recently we have been talking about the assistance of officers of the Iranian Islamic Revolutionary Guard Corps in the operational planning of the operation of Palestinian groups. Leaving unconfirmed versions and hypotheses aside, it should be noted that Iran is currently the most involved state in the world in the cause of Palestinian resistance to Israel, and its role in the struggle of Palestinian groups of various kinds is enormous - both historically and at the present stage.

Keywords: Iran, Palestine, Hamas, Islamism, Islam

Аннотация
Осенняя атака боевиков палестинских движений ХАМАС и «Исламский джихад» на израильские территории – очень успешная на первых порах, активизировала и ранее перманентно циркулировавшие слухи о помощи палестинскому сопротивлению со стороны Исламской республики Иран. И если раньше упомянутые слухи касались в основном поставок палестинцам вооружения и необходимых для его производства технологических мощностей и комплектующих, то в последнее время речь идет о содействии офицеров иранского Корпуса стражей Исламской революции в оперативном планировании операции палестинских группировок. Оставляя за скобками неподтвержденные версии и гипотезы, необходимо отметить, что ИРИ на данный момент – наиболее вовлеченное в дело палестинского сопротивления Израилю государство мира, и его роль в борьбе палестинских группировок самого различного толка огромна – как исторически, так и на современном этапе.

Ключевые слова: Иран, Палестина, ХАМАС, исламизм, ислам

Поддержка Ираном дела освобождения Палестины берет свое начало с Исламской революции 1979 года и образования Исламской республики. Ранее шахское правительство, хотя и, как и значительная часть мира, поддерживала стремление палестинского народа к самоопределению, не только никак этому стремлению не содействовало, но и сотрудничало с Израилем. Тому был целый ряд политических, идеологических и узко прагматических причин – прежде всего, нахождение обоих государств в лагере капиталистических стран, их противостояние распространению социалистических и, тем более, коммунистических идей, общие союзные отношения с Соединенными Штатами, а также техническая помощь Израиля в иранских модернизационных мероприятиях, включая ядерную программу (см., в частности, Капитонов 2005). Стороны взаимно признавали друг друга, имели отношения на уровне посольств. Ориентировавшаяся же на СССР Организация освобождения Палестины, где в те годы доминировали левые, иногда даже марксистские деятели, могла рассчитывать лишь на поддержку маргинальных иранских оппозиционных групп и движений, с которыми и поддерживала контакты.

После Исламской революции дипломатическое представительство Израиля в Тегеране было немедленно закрыто, а его здание передано Организации освобождения Палестины. Вскоре там расположилось посольство Палестинского государства, признанного ИРИ именно в данном качестве. Причиной тому послужила радикальная смена идеологии – новый лидер Ирана, аятолла Хомейни, как адепт политического ислама, не только считал занятый израильтянами Иерусалим (Аль-Кодс) священным местом для мусульман, но и придерживался некоторых левых, антиимпериалистических и антиколониальных идей. Все это требовало от Тегерана не только словом, но и делом включиться в дело освобождения Палестины, а, значит, и употребить все возможности для поддержки палестинского сопротивления.

Неудивительно, что уже через несколько дней после революции в Иране, страну посетил тогдашний непререкаемый лидер палестинской освободительной борьбы Ясир Арафат, который и получил ключи от упомянутого здания израильского посольства. Тогда же, после встречи с Хомейни, Арафат получил и первый валютный транш от Исламской республики – 64 миллиона долларов. Этот жест нового иранского руководства был тем более позитивно воспринят в Палестине, что на тот момент многие арабские режимы уже отошли от активной поддержки палестинского сопротивления, а, например, египетский лидер Анвар Садат полным ходом стремился к мирному соглашению с Израилем, которое и было подписано в 1981 году.

Иранский политический и финансовый импульс не только оживил, но и радикализовал ООП и все палестинское освободительное движение, маргинализировав в нем группы, готовые на компромиссы с Израилем.

Иран, в свою очередь, не просто поддержавший Палестину, но и стремившийся за счет нее расширить свои политические и военные возможности на Ближнем Востоке, также не остался без выгод. В лагерях подготовки боевиков ООП стали готовиться кадры для создававшегося в те годы Корпуса стражей Исламской революции, в особенности призванные отвечать за операции за

границей. Среди таковых можно отметить будущего аятоллу Али Акбара Мохташамипура, позже ставшего одним из создателей ливанской шиитской группировки «Хезболла», также нацеленной против Израиля и поддерживающей палестинское сопротивление. Впоследствии Мохташамипур займет видное положение в иранском политическом истеблишменте, курируя вопросы помощи Палестине (см. подробно, Хазанов/Гасратян 2022).

Однако позже взаимоотношения ООП и Ирана осложнились в силу светского характера первой и ставки ИРИ на исламистские группировки в палестинском сопротивлении. Немаловажным аспектом охлаждения являлись контакты палестинских левых с арабскими сепаратистами иранской провинции Хузестан, что раздражало Хомейни и его сторонников (там же: 139).

Впрочем, настоящее охлаждение, поставившие Ясира Арафата и иранское руководство на грань полного разрыва, наступило вслед за переговорами в Осло и последовавшим за ними заключением 13 декабря 1993 года в Вашингтоне «Декларации о принципах организации временного самоуправления». Документ предполагал создание Палестинской автономии на Западном берегу реки Иордан и в Секторе Газа, что расходилось с позицией Ирана и его союзников, требовавших полную ликвидацию израильской государственности и проведение на всей территории Палестины референдума о будущем устройстве с участием евреев, мусульман и христиан (Махбуб 2023). Заключение соглашения, подписанного Арафатом и премьер-министром Израиля Исхаком Рабиным, стало поводом для обвинения лидера ООП в предательстве со стороны представителей высшего руководства Исламской республики, включая ее тогдашнего президента Али Акбара Хашеми Рафсанджани (Clark 1993). Дополнительным стимулом для указанных тенденций стал запрет Арафатом деятельности исламистских боевиков на территории Палестинской автономии и даже арест некоторых из них. Такого рода риторика со стороны ИРИ продолжалась вплоть до исламабадской встречи Рафсанджани и Арафата в 1996 году, когда лидеры договорились о некотором понижении уровня антагонизма. Кроме того, в 1997 году на пост президента Ирана был избран президент-реформист Мохаммад Хатами, что было крайне позитивно воспринято руководством Палестинской автономии и лично Ясиром Арафатом. Впрочем, попытки Хатами улучшить отношения со странами Запада и его реформизм внутри Исламской Республики никак не повлияли на позицию последней по палестинскому вопросу. Иран, как и прежде, стремился к силовому сценарию его разрешения, действуя не только традиционно – через свои прокси «ХАМАС» и «Исламский джихад» в Палестине, но и в международном формате – через организацию конференций с максимально широким представительством, а также на площадке Организации Исламская конференция, где в 1997-2000 гг. президент ИРИ председателельствовал.

Новым стимулом к прямому участию Ирана в палестинском сопротивлении стал провал Кэмп-Дэвидских переговоров и последовавшая за ними интифада Аль-Аксы. В этот период Арафат посетил Тегеран, выпустил из тюрем видных исламистов и публично заявил о совпадении своего видения палестинского вопроса с иранским, включая изгнание израильтян силовым путем.

Возобновилось и финансирование Ираном палестинского освободительного движения, прекратившееся после соглашения Арафата-Рабина в 1993 году. Впрочем, получали необходимые средства теперь не администрация ПНА, а

исламистские группировки – «ХАМАС» и «Исламский джихад». 3 января 2002 года факт иранской помощи палестинцам стал достоянием общественности. Это произошло после захвата израильскими ВМС палестинского грузового судна «Карине А», на борту которого морпехи обнаружили более 50 тонн иранского оружия, включая ракеты к «Катюшам», снайперские винтовки, противотанковые мины и иные боеприпасы (Pollack 2004: 351). Находка позволила президенту США Джорджу Бушу уже 29 января того же года обвинить Исламскую Республику в поддержке терроризма и включить ее, наряду с Северной Кореей и саддамовским Ираком, в «Ось зла». Это поставило крест на политике Мохаммада Хатами по сближению с Западом и явилось одной из причин прихода к власти в Иране на следующих президентских и парламентских выборах консерваторов во главе с новым президентом Махмудом Ахмадинежадом, среди прочего, усиливших антиизраильскую риторику и поддержку исламистских группировок Палестины.

Именно Ахмадинежад произнес, впрочем, вырванную из контекста фразу о необходимости «стереть Израиль» с политической карты, вызвавшую возмущение не только в еврейском государстве, но и на Западе.

В 2004 году отметился резкий рост помощи Ирана палестинским исламистам, что связано со смертью Ясира Арафата. Вывод израильских войск из Сектора Газа и победа на парламентских выборах в Палестине движения «ХАМАС» еще более усилило эту помощь – тем более, что Иран в тот момент оказался, фактически, единственным союзником и партнером движения, с 2007 года взявшего на себя контроль над Сектором Газа. Среди прочего, Иран поставлял в анклав ракеты М-75, М-302 и Fajr-5, а также беспилотники (Демченко 2011, 117). Это придало «ХАМАС» уверенности, и позволило группировке пойти на эскалацию с Израилем уже в 2008 году. В итоге исламисты не смогли одержать даже частичной победы, потеряв при этом не менее 1,5 тысяч человек в основном мирного населения. Потери Израиля оцениваются в 20 человек. Тем не менее, популярность «ХАМАС» после указанного обострения только возросла, а объемы помощи со стороны Ирана еще более увеличились. При этом администрация Палестинской автономии активно критиковала Тегеран и его вмешательство в палестинские дела, а спикер ПНА Набиль Абу Рудайне даже обрушился с серьезными обвинениями в адрес лично Ахмадинежада, назвав его фальсификатором выборов и узурпатором власти в самом Иране (Иран и Палестинская администрация вступили в словесную перепалку… 2010). Более того, в 2010 году, в ответ на высказанные иранским президентом сомнения в успехе израильско-палестинских переговоров в Вашингтоне по причине отсутствия поддержки действий ПНА большинством палестинцев, администрация автономии призвала положить конец иранскому режиму, который был назван «режимом смерти и угнетения» (Хазанов/Гасратян 2022, 142).

Как было отмечено выше, антиизраильский фронт Ирана не ограничивается Палестиной, а включает в себя также и Ливан, где ИРИ поддерживает шиитское движение «Хезболла» и влияет не только на внешне-, но и на внутриполитические процессы. Примечательно, что Израиль, поддерживающий внутри Ливана христианские группировки и партии, добился там гораздо меньших успехов. Это объясняется как демографическими факторами и стремительным количественным ростом шиитского населения страны, так и

фактами неоднократных вторжений Израиля на ливанскую территорию, что заставляет большинство ливанцев воспринимать Тель-Авив как агрессора (Cleveland 2024).

«Июльская война» 2006 года между Израилем и «Хезболлой» еще более усилила симпатии ливанцев и арабов вообще по отношению к шиитской группировке. С одной стороны, последняя не допустила новой израильской интервенции в Ливан, де-факто одержав над вооруженными силами еврейского государства военную победу – столь редкую на фоне общего контекста арабо-израильского противостояния. С другой, Израиль, наносивший в ходе войны удары по ливанской территории и уничтоживший тысячи мирных жителей, был воспринят как абсолютное и однозначное зло. Все это позволило Ирану не только ослабить Тель-Авив в чисто военном отношении, но и вывести свои антиизраильские усилия не просто в узко шиитский, а в общемусульманский формат. К выстраиваемому Ираном антиизраильскому и антиимпериалистическому в целом фронту стали присоединяться и суннитские группировки, невзирая на конфессиональные различия с шиитами. В частности, к этому периоду относится начало регулярного сотрудничества шиитской «Хезболлы» с суннитскими «ХАМАС» и «Исламский джихад» и окончательная ориентация последних на Тегеран.

Положение изменилось лишь в 2012 году, когда после начала гражданской войны в Сирии конфессиональные различия вновь взяли верх над антиимпериализмом и общей борьбой против Израиля. Иран в ходе указанной войны поддержал администрацию президента Башара Асада, а «ХАМАС» – противостоявших ему суннитских исламистов. Это привело не только к сворачиванию финансирования группировки со стороны ИРИ к 2015 г. и закрытия ее офиса в Тегеране, но и к прямым столкновениям иранских прокси – «Хезболлы» и шиитских милиционных отрядов с членами «ХАМАС». Примечательно, что в тот же период Иран остановил финансирование и другой палестинской исламистской силы – «Исламского джихада», оставшегося нейтральным в сирийском вопросе, но не оказавшего деятельной поддержки проиранской шиитской группировке «Ансар Аллах» в ходе гражданской войны в Йемене (см., в частности, Мацарский 2023).

«ХАМАС» попыталась заменить иранское финансирование катарским и турецким – тем более, что тогдашний лидер группировки Халед Машааль постоянно проживал в Катаре, ставшем настоящим центром идеологии «Братьев-мусульман», исповедуемой и «ХАМАС». Более того, палестинские исламисты пытались ориентироваться на Египет, после произошедшей там революции и де-факто взятия власти в стране указанными «Братьями-мусульманами». Однако Катар так и не смог полностью заменить Тегеран в финансовом и организационном плане, более того, Доха постепенно стала крениться к партнерству с Ираном. Турция, в свою очередь, несмотря на антиизраилькие заявления, оказалась не готова отказываться от экономического сотрудничества с Израилем и между последним и палестинскими группировками выбрала однозначно первый. Что касается Египта, то после военного переворота в стране местные «Братья-мусульмане» оказались отстранены от власти, а светский режим Абдельфаттаха ас-Сиси, имеющий к тому же с Тель-Авивом мирный договор, также не готов был

оказывать сколько-нибудь действенную поддержку палестинскому «филиалу» свергнутых «братьев» (Ben Menachem 2014).

В итоге, уже в 2016 году отношения между данной организацией и ИРИ были восстановлены, палестинцы отказались от участия в сирийском конфликте, а военная и финансовая помощь им со стороны Тегерана возобновилась. Помимо внешних причин, большая роль в этом отводится лидерам проиранских сил в среде ХАМАС – главе политбюро организации Исмаилу Хание и ее военному командованию.

Интересен также опыт создания Ираном в Палестине и чисто шиитской группировки, пусть и немногочисленной и маргинальной, но зато находящейся под полным контролем Исламской Республики. Речь идет об организации «Сабирин», в которую входят бывшие члены «ХАМАС» и «Исламского джихада», перешедшие в шиизм. Примечательно, что членам данной группы пришлось даже воевать против их бывших суннитских соратников, находясь в Секторе Газа на нелегальном положении (Мацарский 2023). В настоящее время «Сабирин» не имеет какого-либо влияния на военно-политические процессы в Палестине, однако представляется, что посредством ее Иран создал себе задел на будущее, планируя увеличение количества палестинцев-шиитов и их организационное оформление.

Разразившиеся осенью 2023 года военные действия между членами группировок ХАМАС и «Исламский джихад» и войсками Израиля вызвали поддержку Тегераном указанных палестинских организаций. Более того, Исламская Республика имеет шанс серьезно увеличить свое влияние не только в Палестине, но и по всему Ближнему Востоку, а также стабилизировать обстановку внутри Ирана.

В настоящее время актуализировавшаяся палестинская проблематика, во-первых, отчасти гасит внутрииранские проблемы, имеющие места после массовых протестов против ношения хиджаба, вылившихся в социальные и политические волнения. Внимание большей части иранской нации перенаправлено на помощь Палестине, что дает властям страны передышку и время для необходимых изменений. Во-вторых, палестинский вопрос консолидирует арабский и мусульманский в целом мир вокруг Ирана. Если раньше, еще в 2015-м г., Саудовская Аравия пыталась склонить ХАМАС к подписанию долгосрочного мирного соглашения с Израилем, то сейчас она принимает на саммите Лиги арабских государств в Эр-Рияде иранскую делегацию во главе с президентом Ибрахимом Раиси, который там же ведет переговоры с фактическим главой КСА принцом Мухаммедом бин Салманом. В сочетании с недавно принятым решением о восстановлении дипломатических отношений этих двух ранее враждебных государств, можно предположить скорое складывание их общего антиизраильского, а в перспективе – и антизападного фронта, что – несомненная победа иранской дипломатии и внешней политики в целом.

В-третьих, несмотря на отказ от прямого участия в боевых действиях палестинских группировок против Израиля, Иран на данный момент – наиболее вовлеченная в проблематику палестинского сопротивления страна мира. В этой связи она не только объединяет вокруг себя страны и организации соответствующей направленности, но и оказывает давления на недостаточно решительные государства. Так, иранский депутат Вахид Джалилзаде позволил себе впрямую обви-

нить арабских лидеров в нежелании серьезно работать над решением палестинской проблемы. Такого рода давление, как представляется, будет продолжено ИРИ и впредь и станет важным инструментом внешней политики Тегерана (Евстратов 2023). Это давление Исламская Республика сможет оказывать не только на арабские государства, но и, к примеру, на соседнюю Азербайджанскую Республику, поставляющую Израилю около 70% используемой тем нефти. Более того, статус главного соратника палестинского сопротивления позволяет Ирану работать в направлении общемусульманской блокады еврейского государства. Даже несмотря на то, что такого рода сценарий в обозримом будущем недостижим (ряд мусульманских стран имеют крайне высокий уровень товарооборота с Тель-Авивом), это создает важный задел на будущее.

Палестинская проблема, в свою очередь, останется одним из ключевых направлений иранской внешней политики и частью внутриполитического дискурса в ИРИ. На Палестину не просто нацелены устремления иранского истеблишмента, ее освобождение отражено и в Конституции Исламской Республики. Так, ее 3 и 159 статьи обязывают Иран защищать и поддерживать угнетенных мусульман по всему миру, и Палестина в данном контексте, несомненно, приоритетна (Юртаев 2012: 15).

Сейчас для Тегерана крайне важно сохранить заработанные на фоне палестинской эскалации политические очки, а также в ближайшем будущем приумножить их масштаб и значение. В настоящее время единственной проблемой в этом поле для ИРИ является перспектива войны как с Израилем, так и с Соединенными Штатами, крайне нежелательная для нее в связи с риском растерять все приобретенное. Именно этим объясняется предельно осторожная политика ИРИ на деле: невзирая на публичные заявления и действия иранских прокси в Ираке, Сирии и Ливане – обстрел американских и израильских баз, запуск ракет по объектам в глубине израильской территории (как в случае с йеменской группировкой Ансар Аллах), – Тегеран сам не вступает в бушующее противостояние, стремясь использовать накопленный политический и военный потенциал в будущем – в новых региональных и, возможно, общемировых, реалиях.

БИБЛИОГРАФИЯ

Демченко А. В. (2011), «Россия и палестино- израильский конфликт: особенности подхода к мирному урегулированию», *Интересы и позиции России в Азии и Африке в начале XXI века*, М.: 350-351.

Евстратов А. (2023), «Роль и перспективы Ирана в текущем палестино-израильском обострении», *WGI.World: Geostrategic Insight*, https://www.wgi.world/rol-i-perspektivy-irana-v-nyneshnem-izrail-sko-palestinskom-obostrenii/?lang=ru (дата обращение 10.12.2023).

Иран и палестинская администрация вступили в словесную перепалку: Ахмадинежада назвали мошенником (2010), Ukranews, https://ukranews.com/news/55404-yran-y-palestynskaya-admynystracyya-vstupyly-v-slovesnuyu-perepalku-akhmadynezhada-nazvaly-moshennykom

Капитонов К.А. (2005), «Израиль и ядерная программа Ирана», *Институт Ближнего Востока*,

http://www.iimes.ru/?p=4000&ysclid=lpqy6t4u668651837 (дата обращения 15.10.2023).

Махбуб Ю. (2023), «Как Иран поддерживает ХАМАС в Палестине?», *Вестник*, https://vestikavkaza.ru/analytics/kak-iran-podderzivaet-hamas-v-palestine.html (дата обращения 20.10.2023).

Мацарский Ю. (2023), «Вера без доверия. Почему Ирану не удается консолидировать исламские страны против Израиля», The Insider, https://theins.press/history/266970 (дата обращения 12.12.2023).

Хазанов А.М./ Гасратян С.М. (2022), «Иран и палестинская проблема», *Восточная аналитика*, 1, М.: 134-150, 01-2021BA-0.99.indd (ivran.ru).

Юртаев В.И. (2012), Особенности современной внешней политики Ирана», *Вестник РУДН* (Серия *Международные отношения*), №2: 13-20.

Ben Menachem Y.(2024), "Egyptian President al-Sisi vs Hamas, Strategic Alliances for Security, Connected and Prosperous Region", https://jcpa.org/article/al-sisi-vs-hamas/ (Дата обращения 14.01.2024.)

Clark S. (1993), "Israeli–PLO Peace Agreement – the Cause of Further Terrorism", *Emergency–Net News*, October 12, 1993.

Cleveland K. (2024), "In the Shadow of Hezbollah-Israel Escalation, Poll Shows Slim Majority of Lebanese Still Want Focus on Domestic Reforms over «Foreign Wars»", *The Washington Institute for Near East Policy*, https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/shadow-hezbollah-israel-escalation-poll-shows-slim-majority-lebanese-still-want (дата обращения 14 января 2024)

Pollack K. (2004), *The Persian Puzzle*, New York.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Евгений Зеленев, Милана Илюшина – Смутное время в государстве мамлюков Бурджи (1495–1501): Борьба поколений в доме султана в условиях нединастийного престолонаследия. **[Evgeny I. Zelenev, Milana Iliushina.** Time of *Fitnah* in the Circassian Sultanate (1495–1501): The Non-dynastic Succession and the Struggle of Generations Within the Sultan's Household.]---------- 5

Ваге Аветисян – Князь Млех – от тамплиера до вассала Нур ад-Дина. [**Vahe Avetisian.** Prince Mlekh – From a Templar to a Vassal of Nur ad-Din.]----17

Самвел Маркарян – Об историческом значении восстаний Джалалиев. [**Samvel Markarian**. About the Historical Significance of the Jalali Uprisings.]----------23

Ион Гуменный – Этноконфессиональная армянская община Измаила: Появление, демографическая эволюция и места культа. [**Ion Gumenai**. Ethno-Religious Armenian Community of Izmail: Emergence, Demographic Evolution, and Places of Cult.]----------33

Азамат Бетрозов, Яков Хетагуров, Айк Акопян – Алания/Осетия в письмах католикоса-патриарха всех армян Гукаса Первого Карнеци к армянскому католикосу Алуанка Исраэлу. [**Azamat Betrozov, Yakov Khetagurov, Hayk Hakobian**. Alania/Osetia in the Letters of Łukas I Karneci, Catholicos of all Armenians, to Israel, the Armenian Catholicos of Aluank.]----------45

ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

Вячеслав Чирикба – О названиях мечети в языках Кавказа и в других языках. [**Vyacheslav Chirikba.** On the Designations of "Mosque" in the Languages of the Caucasus and in Other Languages.]----------51

Седа Тигранян – Понятия «хулул» и «иттихад» в учении Ибн Таймийи (на примере «Китаб аль-Джаваб»). [**Seda Tigranian.** The Concepts of "Ḥulūl" and "Ittiḥād" according to Ibn Taymiyya's "Kitab al-Jawab".]----------65

РЕЛИГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

Шушаник Айвазян – К вопросу об этническом самосознании терекемеев. [**Shushanik Ayvazyan**. On the Issue of the Terekemes' Ethnic Identity.]--75

Цовинар Киракосян – Таты Азербайджана в социальных медиа (турецкий, азербайджанский, русский, английский сегменты). [**Tsovinar Kirakosian.** The Tats f Azerbaijan in Social Media (Turkish, Azerbaijani, Russian, English Segments).]----------81

Ваге Гарибян – Гурукулы в общине Мадхвов Удупи. [**Vahe Gharibian**. The *Gurukuls* in the Madhvas' Community of Udupi.]---------- 93/91

Елена Шуваева, Виктория Аракелова – Эриванский уездный суд: Дело молоканки Лукерии Корсаковой, оказавшейся женой двух мужей. [**Elena Shuvaeva. Victoria Arakelova.** The Erivan County (Uezd) Court: The Case of the Molokan Lukeria Korsakova, who Turned out to be the Wife of Two Husbands.]----------99

Моника Паксой – Формирование идентичности армянских иммигрантов – домашник работников в Стамбуле. [**Monika Paksoy.** Identity Formation of Armenian Immigrant Domestic Workers in Istanbul.]-------113

ВОПРОСЫ ПОЛИТИКИ

Максим Васьков – Политическая турбулентность Южного Кавказа: Риски, интересы и действия глобальных и региональных держав. [**Maxim Vaskov**. Political Turbulence of the South Caucasus: Risks, Interests, and Actions of Global and Regional Powers.]----------119

Евгений Зеленев – Современное российское востоковедение в контексте «Восточного вопроса». [**Evgeny Zelenev**. Russian Modern Oriental Studies in the Context of the "Eastern Question".]----------135

Владимир Ружанский, Давид Гриценко – ОДКБ как связующее звено между ЕАЭС И ОПОП. [**Vladimir Ruzhansky. David Gritsenko.** CSTO as a Connecting Link between EAEU and OBOR.]----------151

Саркис Асатрян – Некоторые асепкты Талышского движения на современном этапе. [**Sarkis Asatryan**. Some Aspects of the Talysh Movement at the Present Stage.]----------163

Антон Евстратов – Роль Ирана в палестинском сопротивлении: Идеологические, политические и экономические аспекты. [**Anton Evstratov**. Iran's Role in the Palestinian Resistance: Ideological, Political, and Economic Aspects.]----------175



ISBN 978-9939-67-323-3



Отпечатано в количестве 1000 экземпляров в типографии "Намэ"
Кавказского центра иранистики в Ереване