ISSN 2579-275X

АРМЯНСКИЙ гуманитарный вестник

9

МОСКВА-ЕРЕВАН 2022

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

АРМЯНСКИЙ гуманитарный вестник

2022 – 9

Главный редактор *Арег Баяндур*
Заместитель главного редактора *Армен Григорян*

Редакционная коллегия

Левон Абрамян / Ереван
Алексан Акопян / Ереван
Рубен Бадалян / Ереван
Нвард Варданян / Ереван
Софья Виноградова / Москва
Торк Далалян / Ереван
Лейли Додыхудоева / Москва
Анаид Донабедян-Демопулос / Париж
Мкртич Зардарян / Ереван
Петр Кочаров / Санкт-Петербург
Грач Мартиросян / Лейден
Армен Петросян / Ереван
Владимир Плунгян / Москва
Джеймс Рассел / Кембридж
Андрей Сидельцев / Москва
Гаяне Шагоян / Ереван
Манеа Эрна Ширинян / Ереван

Печатается по решению Ученого совета
Института Археологии и Этнографии НАН РА

Научные редакторы:
Лейли Додыхудоева (*Москва*)
Никита Безруков (*Принстон*)

Над номером работали:
Сергей Мергелян (*Лос-Анджелес*)
Любовь Протасова (*Москва*)

Армянский гуманитарный вестник 9. Москва-Ереван, 2022. – 272 с.

ISSN 2579-275X
DOI: 10.58226/2579–275X–2022.9

УДК
Акопян З. 7.033.12+ 7.027.2
Додыхудоева Л. Р. 811.223.9
Енгибарян Н. 902/904+902.01+902.2
Зардарян М. 902/904+902.01+902.03+902.2
Зограбян А. 336.741.1
Манучарян Н. 322.2+392.1
Микаелян Л. 7.033+7.032(355)
Петросян Г. 7.033.12+ 7.027.2
Рамазян С. 398.224
Святополк-Четвертынский И. А. 811.4+ 821.4+ 003.22
Симонян А., Геворкян А., Бобохян А., 902/904+902.01+902.2
Степанян Г. 394.6
Шагоян Г. 393.726

© Институт археологии и этнографии НАН РА, 2022

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

АРМЯНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕСТНИК

2022 – 9

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՊԱՐԲԵՐԱԳԻՐ

2022 – 9

BULLETIN OF ARMENIAN STUDIES (PERIODICAL JOURNAL)

2022 – 9

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИАЭ
2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

I
АРХЕОЛОГИЯ

Нора Енгибарян
Культовые памятники из некрополя Кармир Берд 8

Акоп Симонян, Арам Геворкян, Арсен Бобохян
Эталонные матрицы мерных гирь из Шенгавита 19

Мкртич Зардарян, Ахим Лихтенбергер, Торбен Шрайбер
Арташат – Артаксата: Античный мега-полис в свете новейших археологических изысканий 30

II
НУМИЗМАТИКА И ЭПИГРАФИКА

Армине Зограбян
Топоры как товаро-деньги в контексте их ритуального и социального значения 58

III
КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Нелли Манучарян
Практики тайных крещений в Советской Армении 78

Гоар Степанян
Святые места и досуг: На перекрестке сакрального и профанного (на примере современных религиозных практик Армении) 101

Гаяне Шагоян
«Национальное по содержанию и социалистическое по форме»: Палимпсест мемориалов советской Армении 122

IV
ЭТНОГРАФИЯ И ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Лейли Р. Додыхудоева
К истории оливы в культуре Ирана (на материале иранских языков) 146

V
ФИЛОЛОГИЯ

Игорь А. Святополк-Четвертынский
Письмо Иштар-Шуму-Эреша – Асархаддону (abl 519 = las 13)
в контексте прогнозирования внешней и внутренней политики Ассирии 178

VI
ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Самвел Рамазян
Франк (европеец) – персонаж армянского и тюркского эпосов 198

VII
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

Заруи Акопян
Сюни-ванк, или церковь св. Григория (VII в.):
Попытка нового прочтения скульптурных изображений 220

Lilit Mikayelyan
The Attributes of Sacredness of Animals on the Reliefs
of Armenia and Georgia (6th–14th Centuries) 240

Гамлет Петросян, Самуил Давидов
О новонайденном хачкаре из Сергиева Посада 263

I

АРХЕОЛОГИЯ

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-8
Поступило: 18.04.2022, направлено на рецензирование: 03.05.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Нора Енгибарян
Институт археологии и этнографии НАН РА

КУЛЬТОВЫЕ ПАМЯТНИКИ ИЗ НЕКРОПОЛЯ КАРМИР БЕРД

Аннотация: В 1991 г. при раскопках нескольких сохранившихся погребений между домами села Зовуни в районе некрополя Кармир берд было обнаружено сооружение культового назначения и две туфовые антропоморфные статуи. Рядом с семью погребениями, расположенными близко друг от друга, были обнаружены две плиты из красного и серого туфа с двумя чашеобразными углублениями, каждая из которых предназначалась для ритуальных возлияний. На глубине 10 см от середины плит был найден клинок железного кинжала. Антропоморфные статуи женщины и мужчины обнаруженные на территории некрополя, первоначально располагались на курганах. Данный ритуальный комплекс и статуи связаны с культом предков и имеют параллели в синхронных памятниках.

Ключевые слова: Армения, Кармир берд, некрополь, железный век, статуя, кинжал, культ предков

Nora Yengibaryan

CULT MONUMENTS FROM THE CEMETERY OF KARMIR BERD

Abstract: In 1991, within the territory of the cemetery of Karmir Berd, and particularly between the houses of the village Zovuni, a cultic structure and two tufa statues were excavated. Near the seven tombs situated next to each other, two stone plates of red and gray tufa with double cup marks were found assigned for libation purposes. At a depth of 10 cm, in the mid part of the plates, an iron dagger blade was found. The unearthed statues of a woman and a man were preliminarily placed on the filling of the tombs. Both the ritual complex and the statues are supposed to be related to the cult of ancestors and have their parallels in contemporary sites.

Key words: Armenia, Karmir berd, Cemetery, Iron age, Statue, Dagger, Ancestors cult

Введение

Некрополь Кармир берд раскинут севернее Еревана между трассой Ереван-Егвард и ущельем реки Раздан. В археологической литературе некрополь известен под названиями Кармир берд, Кизил-Кала, Тазакенд, Гая-Хараба[1].

Этот некрополь стал известен в 1895 г., когда М. Захарьянц передал Российскому археологическому обществу материал раскопанный у села Гая-Хараба. На территории некрополя производили раскопки П. Чарковский (1896 г. 22 погребения), М. Захарьянц (1903 г., 17 погребений), Э. Рёслер (1904 г., 28 погребений)[2], А. Мартиросян (1962 г., 30 погребений)[3], С. Есаян (1965–1967 гг., 73 погребения)[4], В. Аветян (1974–1975 гг., 12 погребений)[5]. Последние раскопки на территории некрополя производились в 1991 г., на восточной окраине села Зовуни[6]. Из-за строительных работ на территории села, могилы некрополя с примыкающими друг к другу кромлехами сохранились частично[7].

Третий этап среднебронзовой культуры (XVIII–XVI вв. до н. э.) по названию некрополя называют кармирбердским. Большая часть из примерно 200 раскопанных погребений относится к железному веку.

Святилище

В 1991 г., во время последних раскопок Кармирбердского некрополя, около группы погребений (таб.1, погребения 5–11) было найдено ранее не раскопанное святилище. Комплекс состоит из трех базальтовых, расположенных друг за другом, плит с ориентацией север-юг. С северной стороны к ним примыкают две расположенные рядом прямоугольные, грубо отесанные плиты с двойными чашевидными углублениями, диаметром 20–22 см (таб. 1, рис. 1). Восточная плита изготовлена из красного, а западная из сероватого рассыпчатого туфа, между ними, на глубине 10 см был обнаружен клинок железного кинжала (таб. 2, рис.1). Находящиеся недалеко небольшие туфовые глыбы, очевидно, так же составляли часть этого комплекса. По всей вероятности, это культовое строение использовалось для жертвоприношений связанных с погребальным обрядом, на что указывают кинжал и чашеобразные углубления на плитах. Углубления, выдолбленные

1 Тазакенд, Гая-Хараба – старое название деревни, Кизил-Кала (Кармир берд) крепость на западной части некрополя.

2 Кушнарева 1960, 138–139.

3 Եսայան 1967, 10, примечание 1:

4 Եսայան 1967, 10–14; Եսայան 1972, 9–18:

5 Ավետյան 1983, таб. 1/1, 7–9, таб. 4/1, 17, таб. 9/1, 2, 5, таб. 11:

6 На территории некрополя в 1965г. основано село Зовуни.

7 Ենգիբարյան 2010, 132–137: В 1991г. было раскопано 15 погребений.

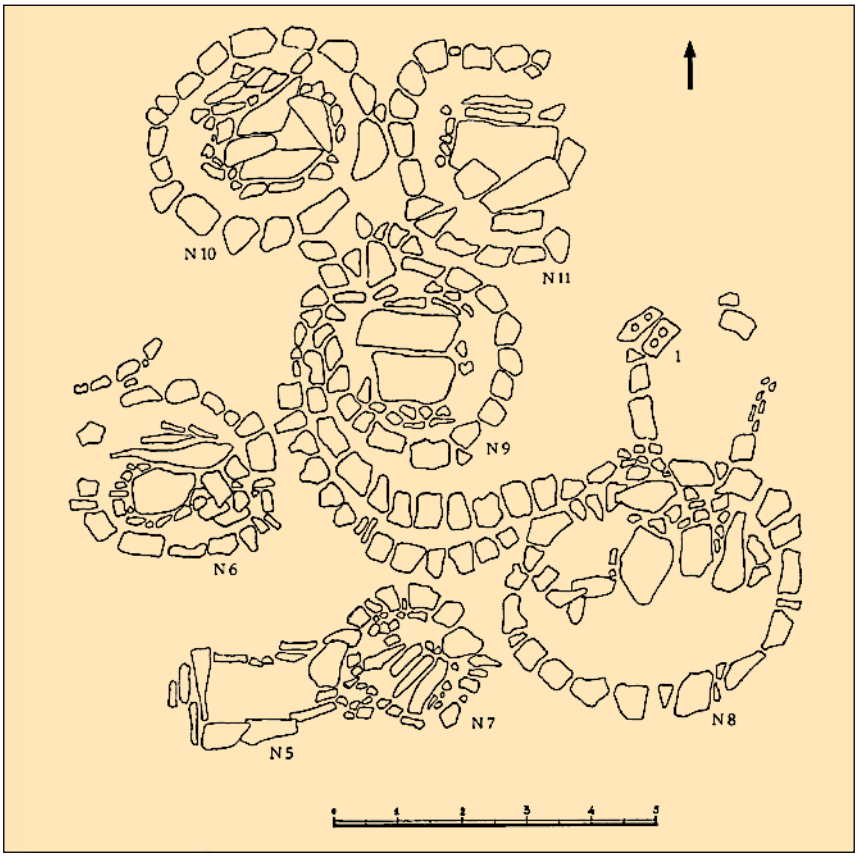


Таблица 1

на камнях или на скальных поверхностях и имеющие культовое назначение известны по всей территории древней Армении: Армавир, Агарак, Ширакаван, Мармашен, Тирашен[8] и др. регионах[9]. Многочисленные чашеобразные выемки (диам. 16–25 см) имеются на жертвенниках и на краях бассейна для возлияний в комплексе святилищ Мецамора (конец II тыс. до н. э., начало I тыс. до н. э.)[10]. Несколько чашеобразных углублений были обнаружены также на могильниках[11]. Аналогичен с нашими, окруженный выемками[12] скальный жертвенник из Шамирамского некрополя. Туфовая плита с шестью выемками найдена и в погребении I некрополя Неркин Навер[13]. Чашеобразные углубления различных размеров

8 Թորոսյան և այլք 2002, 72–73; Карапетян и др. 2004, 257; Avetisyan 2008, 41–43.

9 Ավետիսյան և այլք 2019, 599–561:

10 Խանզադյան և այլք 1973, 113:

11 Ավետիսյան և այլք 2019, 603:

12 Արեշյան 1980, 39:

13 Սիմոնյան 2003, таб. 11, рис. 1:

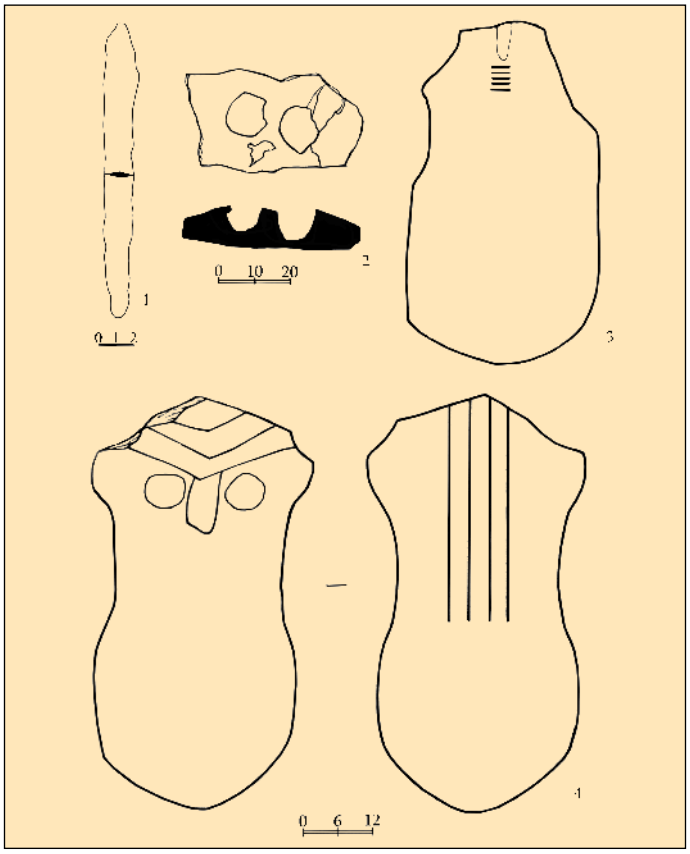


Таблица 2

известны и из многих урартских памятников. В Аргиштихинили эти выемки были выдолблены на туфовых плитах. По мнению А. Мартиросяна, в них ставились обрядовые сосуды для возлияний[14]. На Кармир блуре и Эребуни были обнаружены небольшие глиняные, прямоугольные жертвенники, на которых имелись по три чашеобразных углубления. В углублениях жертвенника из Кармир блура сохранилась зола и обугленные костные останки[15]. Найденное в Агараке урартское скальное погребение имеет прямоугольный бассейн наподобие саркофага, на бордюре которого выдолблены восемь чашеобразных углублений (диам. 27 см)[16]. В Каяли-дере, как и в Агараке, на дне ниш в скальных погребениях также имелись чашеобразные углубления. По мнению К. Барнея, они содержали жидкость, связанную с погребальным обрядом, или масло для светильников[17]. Подоб-

14 Мартиросян 1974, рис. 40.

15 Пиотровский 1952, 21, рис. 7; Музей «Эребуни», инв. номер 13/50–55.

16 Քալանթարյան 2005, 155:

17 Burney 1966, 107.

ный жертвенник (диам. 50 см, диам. углубления 14 см) известен и из Алтын-тепе, с той лишь разницей, что последний был воздвигнут напротив четырех стелл, посвященных культу мертвых и являлся святилищем под открытым небом[18]. Этот жертвенник использовался для единой группы погребений, и автор раскопок предполагает, что, возможно, для каждого погребения была воздвигнута отдельная стелла[19]. На печати из Топрак-кале изображен ритуал возлияния напротив трех стелл и древа жизни, представлены сосуд и адорант[20]. Как известно, стеллы, как культовые сооружения были широко распространены среди древневосточных народов[21].

Идентичная с представленной, ситуация была также зафиксирована в некрополе Айгешата. Там около двух погребений со смежными кромлехами были найдены плита с двумя чашеобразными выемками и фаллическое изваяние (таб. 2, рис. 2)[22].

Наши исследования показывают, что приведенные кармирбердские плиты с чашеобразными углублениями являются жертвенниками посвященными культу мертвых.

Возможно, что и выбор цвета каменных плит неслучаен. В древности дверь храма открывалась на восток, в сторону восходящего солнца, и во время молитвы адоранты обращались лицом к востоку. В представлении древних индийцев закат воспринимался как перемещение солнца в обитель мертвых – на запад. Во время посвященных усопшим жертвоприношениях, также обращались лицом на запад[23].

Если считать, что эти предположения верны, то восточная плита служила местом жертвоприношения при ритуале посвященном возрождению предков, а западная для ритуальных возлияний в честь душ усопших.

Скульптуры

Во время раскопок в некрополе Кармир берда из насыпи одного из погребений была извлечено передвинутое со своего первоначального места схематичное женское изваяние из красного туфа, с подчеркнутыми формами бедер, с небольшими выступами взамен рук и четко оформленными грудями (таб. 2, рис. 4). На спине фигуры прочерчены четыре косички. На шее, горизонтальными глубокими линиями вырезаны три низки бус и трапециевидная подвеска.

В разрушенной части некрополя была обнаружена еще одна сдвинутая

18 Özgüç 1969, 73, pl. XXVI.

19 Özgüç 1969, 73–74.

20 Yengibaryan 2017, fig. 2/8.

21 Ардзинба 1982, 9.

22 Pons 2001, 35, pl. X.

23 Голан 1991, 35.

с места статуя из бурого туфа, изображающая мужчину с подчеркнутым носом и бородой (таб. 2, рис. 3). По нашему предположению эти надгробные памятники также были посвящены культу предков.

Известно, что такая антропоморфная скульптура с грубо отесанным туловищем, с руками в виде выступов и схематическим изображением лица, с необработанной нижней частью (врытой в землю), характерна для железного века. Эти скульптуры изготовлялись в основном из туфа или известняка. На некоторых статуях изображалась одежда, оружие, диадемы, украшения, которые представляли социальный статус усопших[24]. Об обычаях возведения идолов и памятников предкам на погребениях Армянского нагорья упоминает и Мовсес Хоренаци[25]. Из множества обнаруженных цельных или частично сохранившихся статуй (Базмаберд, Лернапар, Арджис, Шамирам, Арташат) ближе всего к исследуемому нами материалу – статуи, найденные в центре кромлеха или рядом с ним из Сарапатского, Айгешатского[26] и разрушенного Неркин Двинского некрополей, датируемых IX–VIII вв. до н. э.[27]. Изображенные на исследуемых нами статуях низки бус имеют свои аналогии на статуях, обнаруженных в Айгешате, Неркин Двине, Ошакане и Кармир блуре[28]. На статуе, обнаруженной в Мецаморе, кроме низок бус полукруглыми резными линиями изображены волосы[29]. А прямоугольная подвеска является ритуально-культовым амулетом – сиппи, отгоняющим злых духов. Подобные амулеты были распространенны в странах Древнего Востока с III по I тыс. до н. э. и относятся к культу Великой Матери, и к культу умирающих и воскресающих богов. Сиппи были обнаружены в Ошакане и Лори берде, также их изображение имеется на груди статуи из Мецамора[30]. Сиппиобразные подвески были обнаружены из погребений № 27 Карчахпюра (костяная) и из Ханлара[31].

Заключение

Исследование предметов материальной культуры из раскопанных погребений Кармир берда показывает, что они датируются IX–VIII вв. до н. э. Материалы погребений и приведенные аналогии свидетельствуют, что культовый алтарь и погребальные памятники должны датироваться тем же периодом.

---

24 Ղաֆադարյան 1974, 41; Քոչարյան 1996, 79–80; Devedjyan 2009, fig. 1.

25 Մովսես Խորենացի 1968, 140, 144:

26 Статуи из Айгешатского некрополя были найдены Р. Торосяном и П. Аветисяном, неопубликованы.

27 Ղաֆադարյան, Քալանթարյան 1978, 99, 100; Պետրոսյան 1993, 92:

28 Ղաֆադարյան 1974, рис. 2; Есаян 1980, таб. 21/4, 45/1:

29 Խանզադյան և այլք 1973, նկ. 127, 140:

30 Փիլիպոսյան 2001, 36–37:

31 Пиотровский 1949, таб. VI; Yengibaryan 2002, pl. XIV/4.

Литература

АРДЗИНБА 1982
Ардзинба В., Ритуалы и мифы древней Анатолии, М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы 1982.

ГОЛАН 1994
Голан А. Миф и символ, М.: «Русслит» 1994.

ЕСАЯН 1980
Есаян С. А., Скульптура древней Армении, Ереван, изд. АН Армянской ССР, 1980.

КАРАПЕТЯН и др. 2004
Карапетян И. А., Хачатрян Ж. Д., Канецян А. Г., Доурартский Армавир (III начало I тыс. до н. э.) // «Историко-филологический журнал», N 2, Ереван, 2004, 254–275.

КУШНАРЕВА 1960
Кушнарева К. К., Тазакендский могильник в Армении // «Советская Археология», N 1, М., 1960, 137–147.

МАРТИРОСЯН 1974
Мартиросян А. А., Аргиштихинили, Археологические памятники Армении, 8, Урартские памятники, выпуск I, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1974.

ПИОТРОВСКИЙ 1949
Пиотровский Б. Б. «Археология Закавказья (с древнейших времен до I тысячелетия до н. э.). Курс лекций». Издательство Ленинградского государственного ордена Ленина университета Им. А. А. Жданова, 1949.

ПИОТРОВСКИЙ 1952
Пиотровский Б. Б., Кармир блур, II, Результаты работ Археологической экспедиции института истории Академии наук Арм. ССР и Государственного Эрмитажа 1949–1950гг., Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1952.

AVETISYAN 2008
Avetisyan P.S., Recently found archaeologicalsites of Armenia (Agarak), // "Aramazd", Armenian Journal of Near Eastern Studies, volume III, issue 2, 2008, Yerevan, 39–50.

BURNEY 1966
Burney C.A., A first season of excavations at the urartian citadel of Kayalidere // "Anatolian Studies", vol. XVI, 1966, 55–111.

DEVEDJYAN 2009
Devedjyan S., Stone Steles in the Burial Graund of Lori Berd // "Aramazd", Armenian Journal of Near Eastern Studies, vol. IV, issue 2, 2009,Yerevan, 146–153.

OZGÜÇ 1969
Ozgüç T., Altintepe II, Ankara, Published by Ankara: TTK, 1969.

PONS 2001
Pons N., Les fouilles d'Akhtamir, Arménie (Fer Ancien). Aperçu des travaux de la Mission Belgo-Arménienne (1993–1996) //"Akkadica", 122, 2001, 27–54.

YENGIBARYAN, 2002
Yengibaryan N. G., The Graves of the Urartian Period of Karchaghbyur, The North-Eastern Frontier, Urartians and Non-Uratians in the Sevan Lake Basin, Roma, 2002, 417–454.

YENGIBARYAN 2017
Yengibaryan N. G., Urartian Seals with Image of a Stela, // "Aramazd", Armenian Journal of Near Eastern Studies, vol. XI, issues 1–2, 2017, Oxford, 213–220.

ԱՎԵՏՅԱՆ 1983
Ավետյան Վ.Վ., Գործնական աշխատանքներ հնագիտությունից (մեթոդական ձեռնարկ), Երևան, 1983:

ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ և այլք 2019
Ավետիսյան Հ., Գնունի Ա., Մկրտչյան Լ., Բոբոխյան Ա., Վիշապ քարակոթողների թասաձև փորվածքները և դրանց ընդհանուր զուգահեռները, Վիշապը հեքիաթի և իրականության սահմանին, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ հրատ. 2019, 591–624:

ԱՐԵՇՅԱՆ 1980
Արեշյան Գ.Ե., Հին Շամիրամի առեղծվածները // «Գիտություն և տեխնիկա», N 4, Երևան, 1980, 36–41:

ԵՆԳԻԲԱՐՅԱՆ 2010
Ենգիբարյան Ն.Գ., Կարմիր բերդ դամբարանադաշտի 1991թ. պեղումները, // Խալդյան զորությամբ..., Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու 100-ամյակին, Երևան, 2010, 132–151:

ԵՍԱՅԱՆ 1967
Եսայան Ս.Ա., Կատալոգ Երևան քաղաքի պատմության թանգարանի հնագիտական իրերի, II, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1967:

ԵՍԱՅԱՆ 1972
Եսայան Ս., Կատալոգ Երևան քաղաքի պատմության թանգարանի հնագիտական իրերի, III, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1972:

ԹՈՐՈՍՅԱՆ և այլք 2002
Թորոսյան Ռ.Մ., Խնկիկյան Օ.Ս., Պետրոսյան Լ.Ա., Հին Շիրակավան (1977–1981թթ. պեղումների արդյունքներ), Երևան, «Գիտություն», 2002:

ԽԱՆԶԱԴՅԱՆ և այլք 1973
Խանզադյան Է.Վ., Մկրտչյան Կ.Հ., Պարսամյան Է.Ս., Մեծամոր, (Ուսումնասիրություն 1965–1966 թթ. պեղումների տվյալներով), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1973:

ՂԱՖԱԴԱՐՅԱՆ 1974
Ղաֆադարյան Կ.Գ., Հեթանոսական շրջանի դամբարաններ Դվինում // Պատմա-բանասիրական հանդես, 1974, N 4, 35–43:

ՂԱՖԱԴԱՐՅԱՆ, ՔԱԼԱՆԹԱՐՅԱՆ 1978
Ղաֆադարյան Կ.Գ., Քալանթարյան Ա.Ա., Դվինի 1975–1976թթ պեղումները // Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1978, N 2, 99–106:

ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ 1968
Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց (թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցի), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1968:

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 1993
Պետրոսյան Լ.Ա., Պեղումներ Սարապատում // Հնագիտական աշխատանքները Հայաստանի նորակառույցներում (1986–1987թթ. պեղումների արդյունքները) I, Երևան, 1993:

ՍԻՄՈՆՅԱՆ 2003
Սիմոնյան Հ.Ե. Ներքին Նավերի դամբարանադաշտի 2002թ. պեղումները, Հայաստանի Հնագույն Մշակույթը 3 // Տելեմակ Խաչատրյանի 70-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2003, 38–45:

ՓԻԼԻՊՈՍՅԱՆ 2001
Փիլիպոսյան Ա.Ս., Արգիշիխինիլիից հայտնաբերված տուֆե արձանիկը, Հայաստանի Հնագույն Մշակույթը, 1 // Հարություն Մարտիրոսյանի հիշատակին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, 2001, 35–38:

ՔԱԼԱՆԹԱՐՅԱՆ 2005
Քալանթարյան Ի.Ա., Ագարակի նորահայտ ժայռափոր դամբարանը // Հին Հայաստանի Մշակույթը, XIII, Երևան, «Գիտություն», 2005, 154–160:

ՔՈՉԱՐՅԱՆ 1996
Քոչարյան Գ.Գ., Դվինի արձաններից երկուսի վերաթվագրման հարցի շուրջ, Հայաստանի Հանրապետությունում 1993–1995թթ. // Հնագիտական հետազոտություններին արդյունքներին նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջանի, զեկուցումների թեզիսներ, Երևան, 1996, 79–80:

References

Avetyan V. V., Gortsnakan ashkhatank'ner hnagitut'yunits' (met'vodakan dzerrnark) [Practical works from archeology (methodical manual)], Yerevan, 1983. (In Armenian)

Avetisyan P. S., Recently found archaeologicalsites of Armenia (Agarak) // Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, volume III, issue 2, 2008, Yerevan, 39–50.

Avetisyan H. G., Gnuni A. V., Mkrtchyan L., Bobokhyan A. A,, Vishap k'arakot'voghneri t'asadzev p'vorvatsk'nery yev drants' yndhanur zugaherrnery, Vishapy hek'iat'i yev irakanut'yan sahmanin [Cup-marks on vishap stelae and their Parallels Vishap between fairy tale and reality], Yerevan, 2019, 591–624. (In Armenian)

Ardzinba V., Ritualy i mify drevney Anatolii [Rituals and myths of ancient Anatolia]. M.: "Nauka",1982. (In Russian)

Areshyan G.Ye., Hin Shamirami arreghtsvatsnery [Mysteries of Ancient Shamiram] // Science and technology, 4, 1980, 36–41. (In Armenian)

Burney C.A., A first season of excavations at the urartian citadel of Kayalidere // Anatolian Studies, vol. XVI. 1966, 55–111.

Devedjyan S., Stone Steles in the Burial Ground of Lori Berd // "Aramazd", Armenian Journal of Near Eastern Studies, vol. IV, issue 2, Yerevan, 2009.

Golan A., Mif i simvol, [Myth and symbol)]. M., 1994. (In Russian)

Ghafadaryan K.G., Het'anosakan shrjani dambaranner Dvinum [Tombs of the pagan period in Dvin] // Historical-Philililogical Journal, 1974, 4, 35–43. (In Armenian)

Ghafadaryan K.G., K'alant'aryan A.A., Dvini 1975–1976t't' peghumnery [Dvin's 1975–1976 excavation] // Herald of Social Sciences, 2, 1978, 99–106. (In Armenian)

Karapetyan I.A., Khachatryan ZH., D., Kanetsyan A. G., Dourartskiy Armavir (III nachalo I tys. do n. e.) [Pre-Urartian Armavir (III to the beginning of the I millennium BC)] // "Historical-Philililogical Journal", №2, 2004, Yerevan, 254–275. (In Russian)

Kalant'aryan I.A., Agaraki norahayt zhayrrap'or dambarany [The newly appeared rocky mausoleum of Agarak]. Culture of Ancient Armenia, XIII, 2005, 154–160. (In Armenian)

Khanzadyan E.V., Mkrtch'yan K. H., Parsamyan E.S., Metsamor, (Usumnasirut'yun 1965–1966t't'. peghumneri tvyalnerov) [Metsamor (Study based on 1965–1966 excavation data]. Yerevan, 1973. (In Armenian)

Kocharyan G.G., Dvini ardzannerits' yerkusi verat'vagrman harts'i shurj, Hayastani Hanrapetut'yunum 1993–1995 t't' [On the issue of re-dating two of Dvin's statues in the republic of Armenia] // Theses of reports of the 10th scientific session dedicated to the results of archaeological research, Yerevan, 1996, 79–80. (In Armenian)

Kushnareva K.K., Tazakendskiy mogilnik v Armenii [Tazakend necropolis in Armenia] // "Soviet Archeology", 1, 1960. 137–147. (In Russian)

Martirosyan H.A., Argishtikhinili, Arkheologicheskiye pamyatniki Armeni, 8, Urartskiye pamyatniki I [Argishtikhinili. The Archaeological Monuments of Armenia, 8, Urartian Monuments]. Yerevan, 1974. (In Russian)

Movses Khorenats'i, Patmut'yun Hayots [History of Armenians]. translation, introduction and notes by Academician St. Malkhasyanc Yerevan, 1968. (In Armenian)

Ozgüç T., Altin tepe II, Ankara, 1969.

Petrosyan L.A., Peghumner Sarapatum [Excavations in Sarapat)] // Archaeological work in new buildings in Armenia (1986–1987), excavation results I, 1993, Yerevan, 90–96. (In Armenian)

Piliposyan A.S., Argishikhiniliits' haytnabervats tufe ardzaniky [The tufa figurine found from Argishikhinili]. The Culture of Ancient Armenia I // Outlines of reports of the conference dedicated to the memory of Harutyun Martirosyan, Yerevan, 2001, 35–38. (In Armenian)

Piotrovskiy B.B., Arkheologiya Zakavkaz'ya [Archaeology of Transcaucasia]. Leningrad, 1949. (In Russian)

Piotrovskiy B.B., Karmir blur II, Rezul'taty rabot Arkheologicheskoy ekspeditsii instituta istorii Akademii nauk Arm. S.S.R i Gosudarstvennogo Ermitazha 1949–1950gg. [Karmir Blur II, Results of excavations at conducted jointly by Institute of History of the Armenian SSR Academy of Sciences and the National Hermitage Museum in 1949–1950]. Yerevan, 1952. (In Russian)

Pons N., Les fouilles d'Akhtamir, Arménie (Fer Ancien). Aperçu des travaux de la Mission Belgo-Arménienne (1993–1996) // Akkadica, 2001, N 122, 27–54.

Simonyan H.Ye. Nerk'in Naveri dambaranadashti 2002 t' peghumnery [Excavations of the Tomb of Verin Naver in 2002]. Culture of Ancient Armenia 3 // Proceedings of the conference dedicated to the 70th anniversary of Telemak Khachatryan Yerevan, 2003, 38–45. (In Armenian)

Torosyan R.M., Khnkikyan O.S., Petrosyan L.A., Hin Shirakavan (1977–1981t't'. Peghumneri ardyunk'ner) [Ancient Shirakavan (results of 1977–1981 excavations)]. Yerevan, 2002. (In Armenian)

Yengibaryan.N.G., The Graves of the Urartian Period of Karchaghbyur, The North-Eastern Frontier, Urartians and Non-Uratians in the Sevan Lake Basin, (eds. Biscione R., Hmayakyan S., Parmegiani N.), Roma, 2002.

Yengibaryan N.G., Karmir berd dambaranadashti 1991 t. peghumnery [The 1991 Excavations of the Necropolis of Karmir berd) // Xaldyan zorut'yamb… [By de Power of Khaldi]. collection of articles dedicated to the 100th anniversary of Boris Piotrovsky, (eds. Avetisyan P. Pertosyan A.), Yerevan, 2010. (In Armenian)

Yengibaryan N.G., Urartian seals with image of a stela, // "Aramazd", Armenian Journal of Near Eastern Studies, vol. XI, issues 1–2, 2017, Oxford, 213–220.

Yesayan S.A., Katalog Yerevan k'aghak'i patmut'yan t'angarani hnagitakan ireri [Catalog of archaeological items of Yerevan History Museum]. II, Yerevan, 1967. (In Armenian)

Yesayan S., Katalog Yerevan k'aghak'i patmut'yan t'angarani hnagitakan ireri [Catalog of archaeological items of Yerevan History Museum]. III, Yerevan, 1972. (In Armenian)

Yesayan, S.A., Skul'ptura drevney Armenii [Sculpture of ancient Armenia]. Yerevan, 1980. (In Russian)

Нора Григорьевна Енгибарян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Ереван, Армения

Nora Yengibaryan
Institute Archaeology and Ethnography
National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia

norayengibaryan@gmail.com

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-19
Поступило: 03.06.2022, направлено на рецензирование: 12.08.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Акоп Симонян
Научно-исследовательский центр историко-культурного наследия МОНКС РА

Арам Геворкян
Институт археологии и этнографии НАН РА

Арсен Бобохян
Институт археологии и этнографии НАН РА

ЭТАЛОННЫЕ МАТРИЦЫ МЕРНЫХ ГИРЬ ИЗ ШЕНГАВИТА

Аннотация: В музее археологического памятника Шенгавит, где представлены материалы из раскопок раннебронзового поселения Шенгавит (Ереван), есть два небольших артефакта из туфа на верхней поверхности которых имеются небольшие овальные выемки. Гипсовые отливки из этих выемок повторяют уменьшенную копию бронзовых слитков из поселений того же времени – Джраовит и Карнут (Куро-аракская культура), они так же схожи с овальными мерными гирями из переднеазиатских и анатолийских цивилизационных центров III тыс. до н.э. (Эбла, Троя, Тарсус, Ур). Замеры точного объема этих миниатюрных слитков показали, что относительный вес меди в первой формочке мог составлять примерно 8.06 гр., а во второй около 16.13 гр. Учитывая что один месопотамский сикль равнялся в среднем примерно 8.4 гр., нетрудно заметить, что шенгавитские отливки соответствуют одной и двум сиклям. Туфовые формы шенгавитской мастерской по сути являлись эталонными матрицами с помощью которых можно было воспроизвести вышедшую из строя глиняную формочку для слитков в один и два сикля.

Ключевые слова: Шенгавит, раннебронзовая культура, мерные гири

Hakob Simonyan
Aram Gevorkyan
Arsen Bobokhyan

REFERENCE MATRIXES OF MEASURING WEIGHTS FROM SHENGAVIT

Abstract: The local museum of the archaeological site Shengavit in Yerevan, which exhibits the findings of the excavations of the Early Bronze Age settlement Shengavit, holds two small artifacts made of tuff stone, with oval recesses on the upper surface. Gypsum castings of those molds represent reduced copies of

bronze ingots from the settlements of the same period, Jrahovit and Karnut (the Kura-Araxes culture), and, on the other hand, are similar to the oval weights of the Near Eastern and Anatolian centers of the 3rd millennium BC (Ebla, Troy, Tarsus, Ur). Measurements of the exact volume of these miniature ingots showed that the weight of copper in the first mold could be ca. 8.06 grams, and in the second ca. 16.13 grams. Knowing that 1 Mesopotamian shekel is approximately equal to 8.4 grams on average, it is not difficult to notice that the Shengavit ingots correspond to one and two shekels. The stone molds of the Shengavit workshop, in fact, were standard matrices which allowed to reproduce broken clay molds for ingots of 1 and 2 shekels.

Key words: Shengavit, Early Bronze Age culture, Measuring weights

Введение

В IV–III тыс. до н. э. на Ближнем Востоке происходят революционные изменения в материальной и духовной культуре местного населения, которые радикально изменили социально-экономический и культурный облик переднеазиатских обществ, и во многом определили последующее развитие региона в целом. Образование урбанистического общества и возникновение новых технологий производства содействовали развитию и обмену знаниями в самых различных областях материальной культуры. Особый размах в это время получили и торгово-экономические отношения, что привело к стандартизации в некоторых отраслях производства и торговли.

Армянское нагорье является неотъемлемой составной частью переднеазиатского культурного мира, о чем свидетельствуют в частности и археологические изыскания последних лет. Раскопки раннебронзового поселения Шенгавит (Кура-аракская кульура) в Араратской долине (руководитель А. Симонян)[1] выявили любопытные данные, которые свидетельствуют о культурной и экономической интеграции в регионе в древности. Общий археологический материал памятника свидетельствует о происходящих в этом обществе культурных и социально-экономических процессах, определенно схожих с переднеазиатскими. В данной статье мы обращаем внимание на одно из таких явлений свидетельствующее об обмене эмпирических знаний в регионе.

В частности в 2008 г. при раскопках Ареала III поселения Шенгавит (Ереван), находящегося на юго-восточной окраине памятника, вне его огражденной части, т.е. на территории пригорода (который после затухания жизни в городище превратился в могильник) были обнаружены изделия, определенно связанные с металлургической деятельностью. Среди них: створка формочки из обожженной глины, для литья бронзовых булавок, бронзовые завитки и перстни в один и

1 Սիմոնյան 2002:

Рис. 1. Каменные артефакты из Ареала III Шенгавита.

полоборота, ромбовидный наконечник стрелы и т.д., которые по свом характеристикам датируются первой половиной III тыс. до н.э. Среди этих находок выделяются четыре хорошо обработанных каменных артефакта, которые, по мнению авторов данной статьи, могут являться мерными гирями (рис. 1). Схожие предметы с тщательно полированной поверхностью были обнаружены и во время прежних раскопок С. Сардаряна (материалы хранятся в местном музее Шенгавита но, к сожалению, не располагают контекстуальными данными).

Определение предмета как весовая гиря, если у нее отсутствуют специальные диагностические признаки (обозначение меры, маркировка и т. п.), вопрос достаточно сложный. В подобных случаях применяется комплексный метод определения, который включает системный анализ самих артефактов (материал, форма, обработка, вес) и их археологический контекст, культурный фон (т. е. общий облик данной археологической культуры) и позволяет соответственно идентифицировать эти предметы как таковые[2]. Именно такой подход применялся нами при анализе вышеупомянутых артефактов из Шенгавита.

2 Alberti et al 2006.

Археологический контекст

Территория Ареала III Шенгавита, где были найдены данные предметы, в новейшее время была превращена в огороднический участок. В результате интенсивных аграрных работ, там были повреждены верхние почвенные горизонты, однако общая совокупность обнаруженного археологического материала не оставляет сомнений, что мы имеем дело с остатками древней металлургической мастерской. Это подтверждается и тем, что подобные мастерские известны и из других ареалов Шенгавитского поселения. Наличие вышеупомянутых артефактов в данном контексте говорит об их возможной идентификации с мерными гирями. Наличие подобных гирь в археологическом материале древних мастерских Передней Азии и Эгейского мира соответствующего исторического периода – довольно распространенное явление. Подобные находки известны так же из западных регионов Армянского нагорья, в частности из раннебронзовых (Норшунтепе, Коруджутепе) и среднебронзовых (Тепеджик) поселений[3].

Материал

Все исследуемые предметы изготовлены из гладкого черного камня. Для точного определения материаловедческой характеристики используемого камня, небольшой кусочек одного из образцов в форме астрагала был отправлен для петрографического исследования в Институт геологии НАН РА. Микроскопическое изучение шлифа показало, что образец представляет собой осадочную породу песчаника различной зернистости, которая сцементирована эпидот-циозитовым материалом, который представляет большую её часть, чем обусловлена черная окраска породы. По ряду петрографических признаков Р. Н. Таян[4] считает, что песок из которого сформировался песчаник образовался при размыве массива плагиогранитов расположенных на довольно близком расстоянии от места находок. Ближайшие к Шенгавиту плагиограниты, по мнению Ю. Саядяна находятся в каньоне реки Раздан, около курорта Арзни[5]. Здесь уместно отметить, что песчаник является одним из тех материалов из которого изготовляли мерные весовые гири в Древнем Мире[6].

Форма

Формальными критериями определения обнаруженного артефакта, как весовой гири могут служить плоские стороны, тщательная обработка, правильная

3 Bobokhyan 2008, 161–164.

4 Авторы приносят свою глубокую благодарность с.н.с. Института геологических наук НАН РА, Р. М. Таяну, за петрографическую диагностику исследуемого образца.

5 Саядян 2009, 219, рис. 29.

6 Для Трои II, V ср. Schmidt 1902, N 8684-8761.

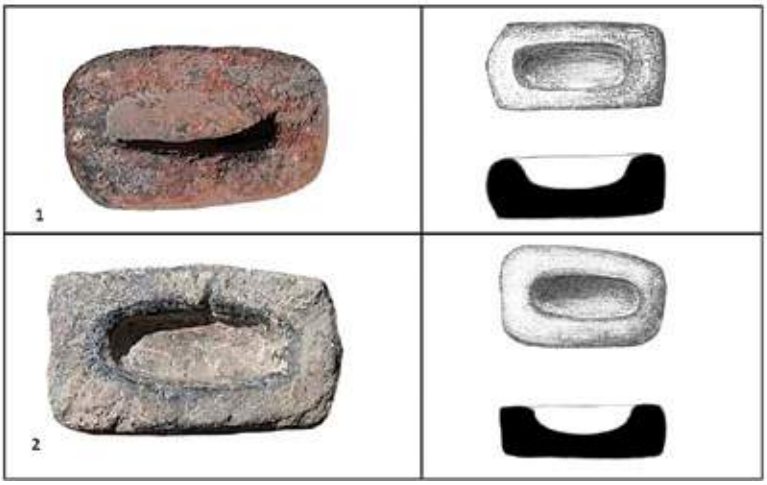


Рис. 2. Туфовые формочки из Шенгавита, Шенгавитский музей.

форма и параллели в кругу других находках. Гирьки из Шенгавита имеют плоские стороны, тщательно обработаны и представлены в следующих формах: астрагал, куб, пирамида, плоский камень, овал (последний известен из двух формочек рассматриваемых нами, см. ниже). В древней Передней Азии и Эгейском мире начиная с Ранней бронзы самой распространенной формой весовых гирь являлся овал (Эбла, Троя, Ур). Так же как и другие вышеупомянутые формы, рассматриваемые нами, известны из памятников бронзового века (Богазкой, Троя)[7]. Особенно важен для нас факт обнаружения кубических весовых гирь конца IV тыс. и начала III тыс. до н.э. в Норшунтепе (Цопк-Софена)[8].

Вес

В древней Передней Азии и Эгейском мире существовали следующие основные весовые системы: Эгейский сикль – 6.5 гр., Каркемишский сикль – 7.8 гр., Месопотамский сикль – 8.4 гр., Угаритский сикль (=) Египетский кедет – 9.4 гр., Сиро-Палестинский несеф – 10.4 гр., Хеттский сикль –11.7 гр., Египетская бека (=) Хараппский сикль – 13.6 гр., Египетская села – 14.5 гр[9].

Здесь приведены относительно средние величины, однако статистика показывает, что в археологических находках, в зависимости от сохранности конкретного объекта, флюктуация веса могла достигать до 1 гр. Как известно, древние люди не мыслили в абсолютных категориях[10].

7 Ascalone, Peyronel 1999; Bobokhyan 2008b.

8 Schmidt 2002, 17.

9 Mederos, Lamberg-Karlovsky 2004.

10 Petruso 1992, 4.

Исследуемые артефакты из Шенгавита имеют следующий вес: плоский камень – 70.07 гр.; куб – 88.175 гр.; пирамида – 91.5 гр.; астрагал – 237.9 гр. В принципе они могут соотносится со всеми вышеупомянутыми единицами. Особенно если иметь ввиду, что носители Куро-аракской культуры имели прямые контакты и с Месопотамским, и с Левантийским миром, доходя до границ Египта. В это же время наблюдаются контакты и с Эгеидой. Однако самыми вероятными кандидатами рассматриваемой весовой номенклатуры могли быть или месопотамский, или угаритский сикль, поскольку эти две весовые единицы являлись самими распространенными в регионе в III тысячелетии до н.э. Однако у нас имеются и дополнительные данные освещающие этот вопрос. В частности, в археологическом материале раннебронзового Джраовита и Карнута, а так же некоторых других синхронных археологических памятников Куро-аракской культуры встречаются специальные формы для отливки медных слитков весом около 500 граммов, что соответствует одной мине шумерской весовой системы[11]. Применение весового аналога шумерской мины наводит на мысль, что ремесленники и торговцы, представители Куро-аракской культуры, должны были знать и о такой единице веса как сикль, который составлял в данную эпоху одну 60-ую долю мины. Однако до сих пор прямых доказательств этого у нас не было.

В последнее время на уникальном археологическом материале Шенгавита нам удалось установить, что литейщики шенгавитской металлургической мастерской явно были знакомы с данной системой мер и применяли глинянные формы для отливки одного и двух сиклей.

Как было сказанно выше, в музее памятника Шенгавит экспонируются два небольших артефакта из туфового камня на одной из плоских поверхностей которых имеются овальные выемки (рис. 2). Гипсовые отливки из этих выемок повторяют уменьшенную форму бронзовых слитков из Джраовита и Карнута, и схожи с овальными весовыми гирями переднеазиатских и анатолийских цивилизационных центров раннего бронзового века (Эбла, Троя, Тарсус, Ур).

Замеры точного объема слепков из этих двух туфовых формочек показали, что предположительный вес меди из выемки в первой мог составлять примерно 8.06 гр., а из второй 16.13 гр. Зная, что один сикль равен в среднем примерно 8.4 гр.[12], становится ясно, что шенгавитские бронзовые слитки в весом отношении должны были равняться одному, и соответственно двум шумерским сиклям.

При исследовании полостей этих туфовых формочек, каких-либо следов обжига или остатков металла обнаружено не было. Надо полагать, что они не служили для отливки в них жидкого металла. В таком случае напрашивается вопрос,

11 Геворкян 2004; Геворкян 2005, 68–69.

12 Powell 1979.

для какой же цели могли использоваться эти миниатюрные формочки. Чтобы ответить на этот вопрос надо детально восстановить весь процесс плавки и отливки бронзы в древней металургической мастерской. Нам это представляется следующим образом: расплавленный металл отливался в глиняную, открытую, одностворчатую литейную формочку. Эти формочки, по той или иной причине, часто ломались и выходили из строя. Однако, имея под рукой каменную эталонную форму-матрицу, мастера без особого труда могли получить с ее помощью образцовый глиняный слепок мерной гири. Этот слепок, высыхая, становился достаточно твердым, после чего его вдавливали в заготовленную мягкую глиняную массу (тесто) и в результате получали новую идентичную одностороннюю формочку такого же объема. Эту формочку обжигали, и в ней уже могли снова отливать жидкий металл, получая слитки в один или два сикля.

Туфовые формочки шенгавитской мастерской по сути являлись образцовыми матрицами для получения стандартов-эталонов с помощью которых можно было воспроизвести вышедшую из строя глиняную формочку для изготовления бронзовых слитков в один и два сикля.

Культурный контекст

Исследование памятников Куро-аракской культуры выявляет довольно развитую для своего времени технику металлургии. С другой стороны, интенсивные контакты Армянского нагорья, и в частности, Араратской долины с сиромесопотамским миром, являются дополнительным подтверждением того, что в Шенгавите могли использоваться распространенные в Передней Азии весовые единицы. Что касается механизмов региональных контактов, то юго-западные области Армянского нагорья и территория так называемой Армянской Месопотамии, непосредственно граничившие с Сиро-Месопотамским миром, могли стать посредниками в их поддержании. В раннебронзовых памятниках Куро-аракской культуры типа Норшунтепе, Коруджутепе, Титриш выявлены схожие с Шенгавитскими, мерные гири, в весовом отношении соответствующие месопотамской системе мер[13].

Заключение

Комплексное исследование каменных артефактов из Шенгавита показывает, что мы действительно имеем дело с мерными весовыми гирьками (возможно в месопотамской системе мер) и эталонными матрицами изготовленными из туфа, использовавшихся для получения бронзовых гирек соответсвующей весовой номенклатуры. Употребление систем мер «является одним из важнейших дости-

13 Van Loon 1978, 105; Matney 2000, 20; Schmidt 2002, 17.

жений человеческого интеллекта»[14]. Данные об использовании систем мер при производстве бронзовых весовых гирь из Шенгавита, а так же из других синхронных археологических памятников, свидетелствуют о значительной степени технического прогресса в сообществах, носителей этой раннебронзовой культуры.

Литература

ГЕВОРКЯН 2004
Геворкян А. Ц., Древневосточная мера веса Куро-араксских литейщиков // «Этнология и фольклористика Кавказа» 2, Апакидзе А. (ред.), Тбилиси: «Мецниереба», 2004, 53.

ГЕВОРКЯН 2005
Геворкян А. Ц., Торговля металлом в раннебронзовом веке, Культура древней Армении XIII, Калантарян А. (ред.), Ереван: «Гитутюн», 2005, 67–74.

САЯДЯН 2009
Саядян Ю. В., Новейшая геологическая история Армении. Ереван, Гитутюн, 2009.

ALBERTI et al. 2006
Alberti M. E., Ascalone E., Peyronel L., (eds.), Weights in Context. Bronze Age Weighing Systems of Eastern Mediterranean: Chronology, Typology, Material and Archaeological Context, International Colloquium in Rome, 22–24 November 2004, Rome, Istituto Italiano di Numismatica, 2006.

ASCALONE, PEYRONEL 1999
Ascalone E., Peyronel L., Typological and Quantitative Approach to the Ancient Weight Systems: Susa, Persian Gulf and Indus Valley, from the End of the III Millennium to the Beginning of the II Millennium BC // "Altorientalische Forschungen" 26/2, 1999, 352–376.

BOBOKHYAN 2008
Bobokhyan A., Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500–1500 v. Chr., Bd. 1–2, // "British Archaeological Reports", Oxford, Hedges, 2008.

BOBOKHYAN 2008B
Bobokhyan A., Bronze Age Balance Weights in the Berlin Schliemann Collection: Their Identification and Reconstruction of the Archaeological Context, Heinrich Schliemanns Sammlung Trojanischer Altertümer – Neuvorlage, Berliner Beiträge zur Vor - und Frühgeschichte, Neue Folge 14, Wemhoff M., Hertel D., Hänsel A. (Hrsg.), Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, 2008, 271–294.

MATNEY 2000
Matney T., Urban Planning and the Archaeology of Society at the Early Bronze Age Titriş Höyük, across the Anatolian Plateau // Readings in the Archaeology of Ancient Tur-

14 Renfrew 1992, VII.

key, Hopkins D.C. (ed.), The Annual of the American Schools of Oriental Research 57, 2000, 19–34.

MEDEROS, LAMBERG-KARLOVSKY 2004
Mederos A., Lamberg-Karlovsky C.C., Weight Systems and Trade Networks in the Old World (2500–1500 BC), Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization, and the Developments of Accounting in the Ancient Near East, Hudson M., Wunsch C. (eds.), Bethesda, Maryland, CDL, 2004, 199–214.

PETRUSO 1992
Petruso, K. M., The Balance Weights, Keos: Resaults of Excavations conducted by the University of Cincinnati under the auspices of the American School of Classical Studies at Athens, volume VIII, Ayia Irini: The Balance Weights: An Analysis of Weight Measurement in Prehistoric Crete and the Cycladic Islands, Verlag Philipp von Zabern-Mainz on Rhine, 1992.

POWELL 1979
Powell M.A., Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems, and Perspectives, in M. A. Powell, R. H. Sacks (eds.), Studies in Honor of Tom B. Jones (AOAT 203). Neukirchen: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1979, 71–110.

RENFREW 1992
Renfrew C., Foreword, In: The Origins of Metrology, Collected Papers of Dr. Daniel McLean McDonald, Scarre C.J. (ed.), Cambridge, McDonald Institute of Archaeological Research, VII–VIII, 1992.

SCHMIDT 1902
Schmidt H., Heinrich Schliemann's Sammlung trojanischer Altertümer, Berlin, Königliche Museen, 1902.

SCHMIDT 2002
Schmidt K., Norsuntepe, Kleinfunde II. Artefakte aus Felsgestein, Knochen und Geweih, Ton, Metall und Glas // "Archaeologica Euphratica", Band 2. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2002.

VAN LOON 1978
Van Loon M., (ed.), Korucutepe II, Amsterdam – New York – Oxford, Elsevier, 1978.

ՍԻՄՈՆՅԱՆ 2002
Սիմոնյան Հ. Շենգավիթի շերտագրությունը, շինարարական և կառուցապատման սկզբունքները, Հայաստանի հնագույն մշակույթը II // Է. Խանզադյանի հոբելյանին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2002, 18–25:

References

Alberti M.E., Ascalone E. Peyronel L., (eds.), Weights in Context. Bronze Age Weighing Systems of Eastern Mediterranean: Chronology, Typology, Material and Archaeological Context // International Colloquium in Rome, 22–24 November 2004, Rome, Istituto Italiano di Numismatica, 2006.

Ascalone E., Peyronel L. Typological and Quantitative Approach to the Ancient Weight Systems: Susa, Persian Gulf and Indus Valley, from the End of the III Millennium to the Beginning of the II Millennium BC // "Altorientalische Forschungen" 26/2, 1999, 352–376.

Bobokhyan A., Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500–1500 v. Chr., Bd. 1–2 // "British Archaeological Reports" 1853, Oxford, Hedges, 2008.

Bobokhyan A., Bronze Age Balance Weights in the Berlin Schliemann Collection: Their Identification and Reconstruction of the Archaeological Context, Heinrich Schliemanns Sammlung Trojanischer Altertümer – Neuvorlage, Berliner Beiträge zur Vor - und Frühgeschichte, Neue Folge 14, Wemhoff M., Hertel D., Hänsel A. (Hrsg.), Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, 2008, 271–294.

Gevorkyan A. Ts. 2004, Drevnevostochnaya mera vesa kuro-arakskikh liteyshchikov [Ancient Near Eastern Measure of Weight of the Kura-Araxes Casters] // "Ethnology and Folklore of the Caucasus" 2, Apakidze A. (ed.), Tbilisi: "Mets'niyereba", 53. (In Russian)

Gevorkyan A. Ts., 2005. Torgovlya metallom v rannebrozovom veke [Metal Trade in the Early Bronze Age]. Culture of Ancient Armenia XIII, Kalantaryan A. (ed.), Yerevan: NAS RA "Gitutyun", 2005, 67–74. (In Russian)

Matney T., Urban Planning and the Archaeology of Society at the Early Bronze Age Titriş Höyük // Across the Anatolian Plateau, Readings in the Archaeology of Ancient Turkey, Hopkins D.C. (ed.), The Annual of the American Schools of Oriental Research 57, 2000, 19–34.

Mederos A., Lamberg-Karlovsky C.C., Weight Systems and Trade Networks in the Old World (2500–1500 BC) // Creating Economic Order, Record-Keeping, Standardization, and the Developments of Accounting in the Ancient Near East, Hudson M., Wunsch C. (eds.), Bethesda, Maryland, CDL, 2004, 199–214.

Petruso K. M., Ayia Irini: The Balance Weights, Keos VIII, Mainz on Rhein, Philipp von Zabern, 1992.

Powell M. A., Ancient Mesopotamian, Weight Metrology: Methods, Problems, and Perspectives, in M. A. Powell, R.H. Sacks (eds.), Studies in Honor of Tom B. Jones (AOAT 203). Neukirchen: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1979, 71–110.

Renfrew C., Foreword, In: The Origins of Metrology, Collected Papers of Dr. Daniel McLean McDonald, Scarre C.J. (ed.), Cambridge, McDonald Institute of Archaeological Research, VII–VIII, 1992.

Sayadyan Y. V., Noveyshaya geologicheskaya istoriya Armenii [The Latest Geological History of Armenia]. Yerevan, NAS RA "Gitutyun", 2009. (In Russian)

Schmidt H., Heinrich Schliemann's Sammlung trojanischer Altertümer, Berlin, Königliche Museen, 1902.

Schmidt K., Norsuntepe, Kleinfunde II. Artefakte aus Felsgestein, Knochen und Geweih, Ton, Metall und Glas // "Archaeologica Euphratica", Band 2. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2002.

Van Loon M., (ed.), Korucutepe II, Amsterdam – New York – Oxford, Elsevier, 1978.

Simonyan A. Stratigrafiya i printsipy postroyeniya Shengavita [The Stratigraphy and Constructional Principles of Shengavit]. Culture of Ancient Armenia II, Kalantaryan A. (ed.), Yerevan, NAS RA "Gitutyun", 2002, 18–25. (In Armenian)

Акоп Ервандович Симонян
Научно-исследовательский центр историко-культурного наследия МОНКС РА
Ереван, Армения

Hakob Simonyan
Scientific Research Center for Historical-Cultural Heritage, Yerevan, Armenia
haksimon@gmail.com

Арам Цолакович Геворкян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Ереван, Армения

Aram Gevorkyan
Institute of Archaeology and Ethnography,
National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia
argevts@gmail.com

Арсен Александрович Бобохян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Ереван, Армения

Arsen Bobokhyan
Institute of Archaeology and Ethnography,
National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia
arsen.bobokhyan@sci.am

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-30
Поступило: 14.08.2022, направлено на рецензирование: 20.09.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Мкртич Зардарян
Институт археологии и этнографии НАН РА

Ахим Лихтенбергер
Вестфальский Вилгельмс Университет, Мюнстер
Институт классической археологии и христианской археологии

Торбен Шрайбер
Вестфальский Вилгельмс Университет, Мюнстер
Институт классической археологии и христианской археологии

АРТАШАТ – АРТАКСАТА: АНТИЧНЫЙ МЕГА-ПОЛИС В СВЕТЕ НОВЕЙШИХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИЗЫСКАНИЙ

Аннотация: Армянско-Германский проект «Артаксата» (АГАП), инициированный в 2018 г. Институтом Археологии и Этнографии НАН РА и Университетом Мюнстера, развернул масштабные исследования в Арташате-Артаксате, третьей столице античной Армении. Работы проекта, направленные на многовекторное изучение истории заселения «Нижнего города» столицы, были сконцентрированы на одном из холмов города (Холм XIII) и равнине к югу от него. В рамках АГАП археологические раскопки сопровождаются обширной геомагнитной разведкой исследуемой территории. В ходе работ 2018–2021 гг. была изучена восточная часть XIII холма площадью ок. 800 кв. м, где были выявлены постройки с регулярной планировкой, относящиеся к трем последовательным строительным фазам. В центре квадратного в плане монументального здания I фазы, датируемой II – первой половиной I вв. до н. э., имелось обширное помещение, пышно декорированное поясами профилированных известковых карнизов. Это здание, очевидно, имело общественные функции и, возможно, являлось святилищем. Прямоугольные, многосекционные постройки II и III фаз, относящиеся ко второй половине I в. до н. э. – середине I в. н. э., имели практически идентичную планировку и жилое назначение.

В ходе кампании 2019 . в 100 м севернее XIII холма была обнаружена линия пилонов римского акведука. Известковые пилоны, размерами 1.85 × 2.2 м и глубиной более 3.6 м, прослежены на участке длиной более 500 м. Судя по археологическим и эпиграфическим данным, строительство акведука было предпринято императором Траяном, после завоевания Армении в 114 г., и реализовано силами IV Скифского легиона, дислоцированного в Арташате. После изгнания римлян из Армении в 116 г., строительство этого самого восточного из известных римских акведуков осталось незавершонным.

Исследованиями территории «Нижнего города» к югу от XIII холма были выявлены фундаменты монументального здания IX–VIII вв. до н. э. В 2020 г. были раскопаны трехчастные ворота и с-з угол этой постройки, имевшей, очевидно, общественное назначение. Корреляция результатов раскопок с данными магнитограммы позволяет отнести это здание к числу крупнейших архитектурных сооружений урартского периода. Археологические находки свидетельствуют что урартская постройка использовалась также в I в. н. э.

Проект «Артаксата», завершая пятилетний период своих работ, нацелен на продолжение широкомасштабных исследований столицы античной Армении.

Ключевые слова: Арташат, Артаксата, античность, Урарту, акведук, святилище, землетрясение

Mkrtich H. Zardaryan
Achim Lichtenberger
Torben Schreiber

ARTASHAT – ARTAXATA: CLASSICAL MEGAPOLIS IN THE LIGHT OF NEW ARCHAEOLOGICAL DISCOVERIES

Abstract: The Armenian-German "Artaxata" project (AGAP) held by the Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA and the Munster University, started its work in Artaxata-Artashat, the third capital of Classical Armenia, in 2018. The investigations of the project are focused on one of the hills (Hill XIII) and the plain to the south in order to examine the settlement history of the Lower City of the capital. AGAP combines archaeological excavations with wide magnetic prospections. During the 2018–2021 campaigns of excavations, an area of approx. 800 sqm was uncovered on the eastern summit of Hill XIII. In this area well-planned buildings were uncovered and in total three main phases of construction were identified. Phase I building was rectangular in outline and at its center stood a broad room which was lavishly decorated with fine plaster mouldings. The structure obviously served an official purpose, possibly a sanctuary of II–mid-I century B.C. The rectangular constructions of Phases II and III (mid-I B.C. – mid-I A.D.), almost identical in their outline were of residential function.

During the campaign of 2019 approx. 100 m to the north of Hill XIII the line of pillars of the Roman aqueduct was unearthed. The pillars of 1.85 × 2.2 m and more than 3.6 m deep were traced on the distance of 500 m. According the archaeological and epigraphic data the construction of the aqueduct was initiated by the emperor Trajan after the conquest of Armenia in 114 and was built by the IV Scythian legion located in Artaxata. The expelling of the Trajan's troops from Armenia in 116 left the easternmost Roman aqueduct unfinished.

Investigations in the area of Lower City to the south of Hill XIII revealed the remains of a monumental building of IX–VIII centuries B.C. The complex tripartite gate and the N-W corner of the supposedly public building were excavated in 2020. According to the size of the building seen on the magnetogram of the area it may be one of the largest architectural monuments of the Urartian period. The evidence of reuse of this building in I A.D. were also revealed during the excavations.

The "Artaxata" project completing the fifth year of works looks forward for continuation of wide-scale explorations of this outstanding city of Classical Armenia.

Key words: AGAP, Artashat, Artaxata, Classical period, Urartu, Roman aqueduct, sanctuary, earthquake

«Артаксата находится на равнине Араксены; это благоустроенный город и столица страны. Она расположена на схожем с полуостровом выступе, а перед ее стенами кругом проходит река, за исключением пространства на перешейке, которое огорожено рвом и частоколом» (Strabo, Geogr., XI, 14, 6).

Гора Арарат высотой 5137 м венчает одноименную, крупнейшую на Армянском нагорье равнину. На левом берегу р. Аракс, протекающей по долине вдоль северного подножья горы, расположены 16 каменистых холмов, резко выделяющихся на ровном ландшафте. Туристы посещают это место преимущественно ради знаменитого средневекового монастыря Хор Вирап, живописно расположенного на фоне Арарата (рис. 1). По преданию, именно здесь, в *глубокой яме* (арм. «Хор Вирап») был заключен Григорий Просветитель, гонимый царем Тиридатом III за христианскую веру, но в итоге сподвигший как самого царя, так и все царство к принятию христианства (301 г. н. э.). Однако, мало кто из современных посетителей знает что монастырь, равно как и соседние холмы и вся прилегающая равнина вплоть до Аракса – это территория Великого Арташата, *Артаксаты* греко-римских авторов, столицы античной Армении, некогда известной далеко за пределами царства.

«Армянский Карфаген»

Арташат был заложен в 180-х гг. до н. э. основателем армянской династии Арташесидов Арташесом I (189–160 гг.) в качестве новой столицы Армянского царства[1]. По греко-римской письменной традиции, карфагенянин Ганнибал, будучи в Армении, подал царю идею основания здесь города (Plut., Luc., XXXI, XXXII). Историчность этого сообщения, связывавшего город, «Армянский Карфаген»,

1 Археологический памятник Арташат расположен в 12 км от современного г. Арташата (Араратская область). По данным многолетнего изучения, территория его городской застройки занимает земли сел Лусарат и Покр Веди (ок. 700 га), а вместе с ближайшими пригородами и некрополями он охватывает площадь ок. 3000 га.

Рис. 1. Ю-В оконечность «Верхнего города» Арташата и монастырь Хор Вирап (© AGAP).

с именем достопамятного антиримского полководца, достаточно сомнительна и, возможно, данная, распространенная именно в римской среде, позиция была призвана подчеркнуть антагонизм Армении в отношении Республики в I в. до н. э.

Город был основан в центре плодородной Араратской равнины, которая была и остается экономическим и коммуникационным «сердцем» Армянского нагорья. Город был построен на компактной группе различных по величине скалистых возвышенностей (16 холмов), которых на равнине немного (рис. 1). Благоприятность естественных условий подчеркивалась также и тем обстоятельством, что река Аракс и её приток Мецамор, опоясывавшие холмы с запада, юга и востока, создавали водное «кольцо безопасности» вокруг города и, одновременно, обеспечивали его необходимыми объемами воды[2].

Арташат быстро превратился в важнейший мега-полис Армении и вплоть до раннего средневековья оставался столицей Армянского царства. Артаксата, как важный коммуникационный узел и один из крупных центров ближневосточной караванной торговли по Шелковому Пути, представлена на «Tabula Peutingeriana» – римском *итинерарии* – дорожной карте IV в. н. э. (рис. 2) и в качестве таковой упоминается также в VI веке, в кодексах византийского императора Юстиниана (Cod. Iust. IV 63.4).

2 В настоящее время русло Мецамора изменилось, и эта река впадает в Аракс примерно в 45 км западнее Арташата.

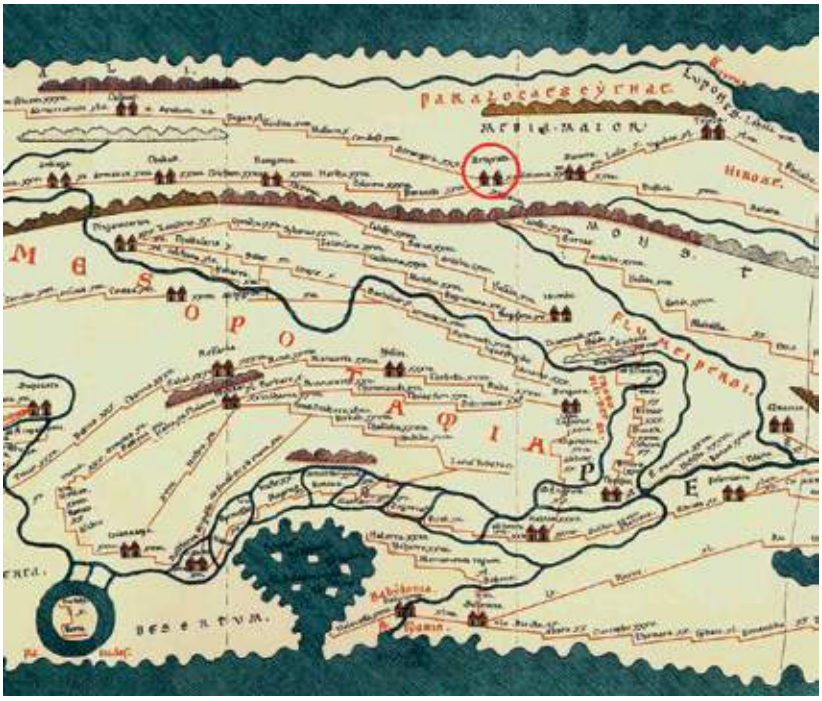


Рис. 2. Итинерарий Кастория (Tabula Peytingeriana, IV в. н. э.). Арташат выделен красным кружком (© AGAP).

История исследований памятника

Начиная с 1970 г. и по сей день Институтом Археологии и Этнографии НАН РА проводятся систематические археологические исследования античного города[3]. За прошедшие десятилетия, наряду с детальной топографической регистрацией системы хорвирапских холмов, была проведена археологическая и архитектурная документация городских укреплений. Раскопками различного масштаба были охвачены I, IV, V, VII и VIII холмы, являвшие собой отдельные кварталы города и имевшие различный социальный и производственно-экономический облик. Так, если постройки на холме I в виде жилых домов, казарм, складских и караульных помещений, служили в основном оборонительным целям[4], то VIII холм представляет собой жилой квартал среднего городского населения, застроенный т. наз. *коридорными домами* и производственными постройками.

3 Об основных результатах исследований вышеперечисленных участков древнего Арташата см.: Аракелян 1971; Аракелян 1982; Хачатрян 1981; Khachatrian 1998; Хачатрян, Неверов 2008; Зардарян 1977; Зардарян 1977; Zardarian, Akopian 1994; Зардарян 2000; Zardarian 2018; Тоникян 1992; Tonikian 1992 и др.

4 Судя по изобилию на данном холме находок различных видов оружия, здесь, по видимому, располагался один из отрядов городского гарнизона.

Кроме того, здесь были обнаружены две частные бани с гипокаустным обогревом. Было установлено, что на всех этапах строительства, охватывавшего 600-летний пласт истории античного города, оно велось в соответствии с базовым, регулярным планом. Ряды многосекционных домов были разделены линиями продольных улиц и иррегулярными поперечными переулками. Накопленные разноплановые данные свидетельствуют о плотной застройке всей территории города, расположенного на холмах и обнесенного общей стеной. Было выявлено также разделение города на две основные зоны, условно обозначаемые как «Верхний» (расположенный на холмах) и «Нижний» город (на равнине). Раскопки на различных участках памятника и детальная картография разнородных находок на его территории привели к выводу, что общая площадь Арташата в период его расцвета составляла не менее 700 га. Таким образом, вполне обосновано отнесение города к числу мега-полисов Античной эпохи.

В ходе исследований было выявлено, что заселение территории памятника восходит к эпохе Позднего Энеолита (V–IV тыс. до н. э.). Кроме того, здесь было зарегистрировано *культурное присутствие* эпох Средней и Поздней бронзы (конец III–II тыс. до н. э.), а затем несколько холмов и часть прилегающей равнины были заняты значительным раннежелезным поселением (конец II – начало I тыс. до н. э.). В последующий период практически на всей системе хорвирапских холмов, а также на равнине в восточном и южном направлениях (радиусом до 1 км), располагался обширный урартский город (VIII–VI вв. до н. э.).

Оборонительная стена Верхнего города, строительство основной части которой восходит ко времени основания столицы (II в. до н.э.), охватывает холмы с I по X, общей протяженностью ок. 10 км, и окольцовывает площадь до 100 га (рис. 3). Высокие стены, с многочисленными круглыми башнями, мощные ворота и сложная система укрепленных проходов между холмами защищали Верхний город. Оборона Нижнего города первоначально обеспечивалась рвом и валом, упоминаемыми Страбоном (XI, 14, 6). Детали дальнейшего развития равнинной линии городских укреплений еще нуждаются в археологических уточнениях.

В центре Верхнего города, на самом высоком холме (холм II), вероятно, находился царский дворец и наиболее значимые общественные постройки столицы. Это следует из топографических преимуществ его расположения, степени и методов интеграции в систему укреплений и ряда археологических находок. Доступ к этому холму обеспечивали узкие, обнесенные стенами проходы от холма I на северо-востоке и III на юго-западе. Вершина холма уже в урартское время была обнесена мощной стеной, в дальнейшем инкорпорированной в систему античной («арташесовской») фортификации начала II в. до н. э., в качестве второго кольца обороны. Отдельные резные архитектурные детали, фрагменты

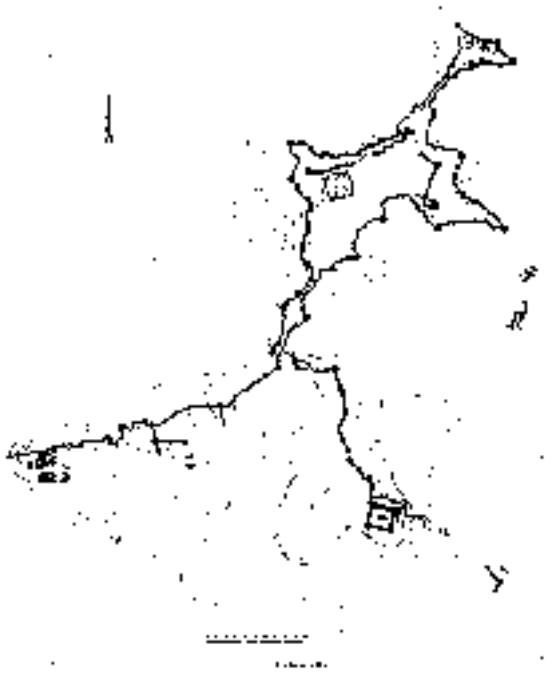


Рис. 3. Фортификационная система «Верхнего города» Арташата (© ИАЭ НАН РА).

Рис. 4. «Афродита Арташатская» - мраморная скульптура II-I вв. до н. э., из раскопок I холма (© ИАЭ НАН РА).

известковой лепнины с полихромной росписью, обнаруженные на «царском холме», свидетельствуют о богатом убранстве имевшихся здесь зданий.

Материальная культура города характеризуется как локальными особенностями, так и рядом инноваций, присущих эллинистическо-римскому миру и его культурной среде. Обширные импортные археологические и нумизматические материалы, образцы античной пластики, многотысячные коллекций булл (оттисков печатей) и пр., свидетельствуют о широкомасштабных культурных и торговых взаимоотношениях города с ведущими государствами и производственными центрами Античного мира (рис. 4).

В ходе исследования памятника, на основании корреляции археологических и нарративных данных была разработана сравнительная хронология строительных периодов развития города от его основания во II в. до н. э. и до IV в. н. э., разделенная на четыре последовательных этапа.

После обширных раскопок 1970–1980-х гг., сконцентрированных преимущественно на холмах, последующие исследования затронули также некоторые равнинные участки города. Так, в 1984–1988 гг. у южного подножья II холма, в пределах Нижнего города, был изучен т. наз. «Комплекс с Пилястрами»,

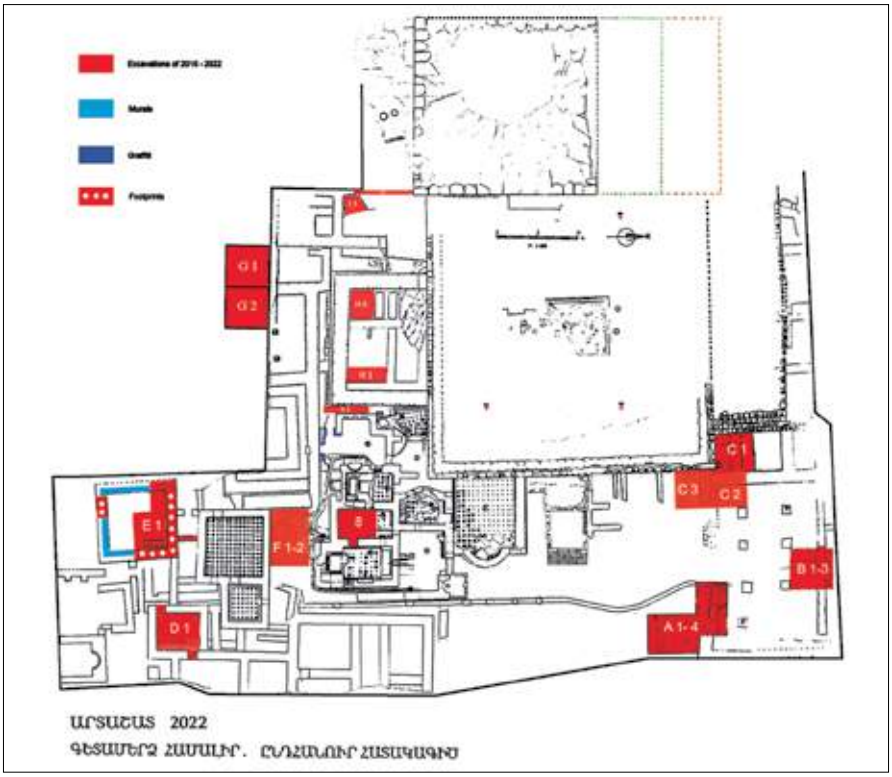


Рис. 5. План «Приречного квартала» Арташата (© ИАЭ НАН РА).

построенный на старом городском валу. В 1990 году ок. 1 км на юго-восток от основной гряды холмов было обнаружено поселение Раннего железного века. С 2003 г. и по настоящее время экспедиция Института Археологии и Этнографии проводит археологические исследования «Приречного квартала», расположенного южнее хорвирапских холмов (у берега Аракса) и характеризующегося очевидным влиянием римской архитектурной традиции, как-то многосекционной *термой* с мозаичными полами, обширной *регией*, зданиями украшенными полихромными фресками и пр. (рис. 5).

Армяно – германский проект «Артаксата»

С 2018 года совместный армямно-германский проект «Артаксата» (AGAP), инициированный Институтом Археологии и Этнографии НАН РА и Институтом классической археологии и христианской археологии Мюнстерского университета, проводит исследования восточной и юго-восточной части Нижнего города Арташата (рис. 6). Проект нацелен на многовекторное изучение равнинной части античной столицы в целом и аспектов взаимодействия топографически различных его составляющих. Археологические раскопки сопровождаются системати-

Рис. 6. Система Хорвирапских высот, с нумерацией холмов Арташата и зоны археологических исследований города 2016-2022 гг. (© ИАЭ НАН РА).

Рис. 7. XIII холм Арташата – один из объектов исследований АГАП (© AGAP).

ческими геофизическими исследованиями определенных участков обширной городской территории[5].

5 Об основных результатах раскопок проекта AGAP 2018–2021 гг. см: Becker 2018/2019; Lichtenberger, Zardaryan 2018/2019; Lichtenberger et al 2019; Lichtenberger et al 2020;

Рис. 8. Магнитограмма гео-физической разведки АГАП в зоне «Нижнего города» (© AGAP).

В ходе первой кампании 2018 года разведочные стратиграфические раскопы были заложены на холме XIII , расположенном как бы на стыке Верхнего и Нижнего города (рис. 7). Параллельно раскопкам была проведена детальная геофизическая разведка как самого холма, так и участков равнины к северу и югу от него (рис. 8). В целом магнитосъемкой была охвачена площадь более 12 га. В 2021 г. в южной и юго-восточной частях Нижнего города геофизические исследования были расширены еще на 25 га.

Холм XIII: От святилища до жилого квартала

На основании результатов магнитной разведки намеченного района исследований, на XIII холме были проведены масштабные раскопки, финансированные Германским фондом исследований (DFG). Здесь удалось выявить три этапа (фазы) активной застройки, хронология которых была уточнена данными радиокарбонного анализа (C 14). Все три фазы характеризуются одинаковой строительной техникой: основания стен зданий сложены из грубоколотого местного камня на глиняном растворе, а их верхняя часть – из сырцового кирпича (рис. 9).

Lichtenberger et al 20218; Lichtenbergera et al 2021; Gyulamiryan et al 2021; Lichtenberger et al 2021; Lichtenberger et al 2022.

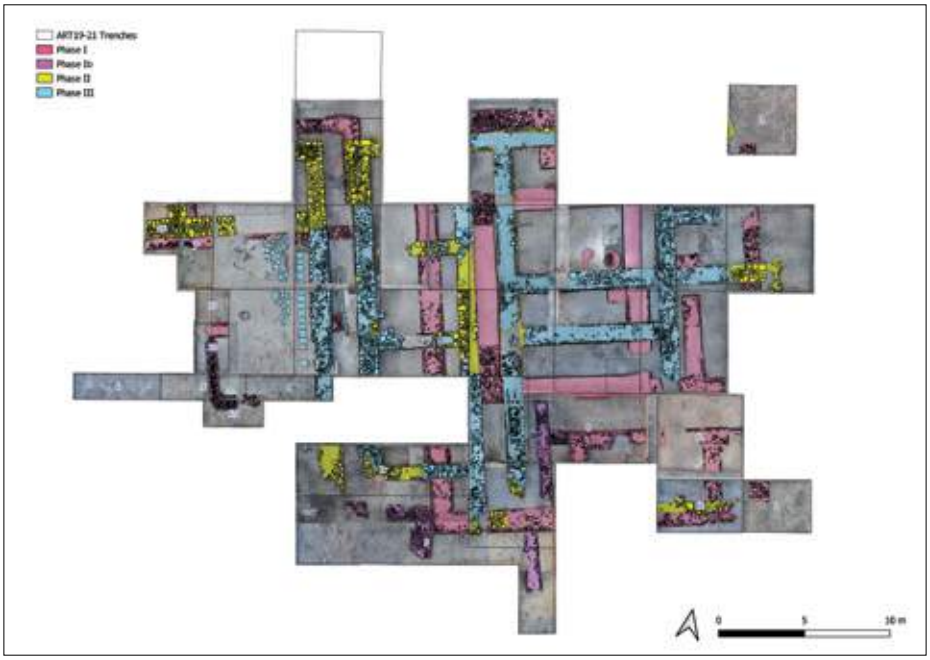


Рис. 9. Общая стратиграфия сооружений XIII холм Арташата (© AGAP).

В течение I фазы (ок. 180 – 66 гг. до н. э.) на восточной вершине холма было возведено примечательное по своей планировке, почти квадратное сооружение (20 × 25 м), состоящее из массивной ограды, секционного коридора, проходящего по его внутреннему периметру и обширного центрального помещения (ок, 40 кв. м), сообщавшегося с коридором через единственную дверь в его юго-восточном углу (рис. 10). Судя по многочисленным находкам архитектурных деталей, интерьер центрального помещения был украшен несколькими поясами профилированных известковых лепных карнизов, закрепленных на известковой штукатурке, покрывавшей сырцовое (глиняное) основание стен. Особо выделялся тщательно смоделированный декор дверного проёма, подчеркивавший значение данного помещения (рис. 11). Внутри его были обнаружены фрагменты некоей фигурной *инсталляции* (возможно алтаря), выточенной из шлифованного базальта[6]. Анализ архитектуры этого комплекса в целом, характер его убранства, равно как и некоторые археологические находки и архитектурно-планировочные параллели, указывают на его культовое назначение.

Следы масштабного пожара в этом участке здания свидетельствуют о, как минимум, частичном его разрушении. На южном и юго-западном участках

6 Данная находка сильно фрагментирована, возможно, под воздействием высокой температуры и в настоящее время проходит реставрацию.

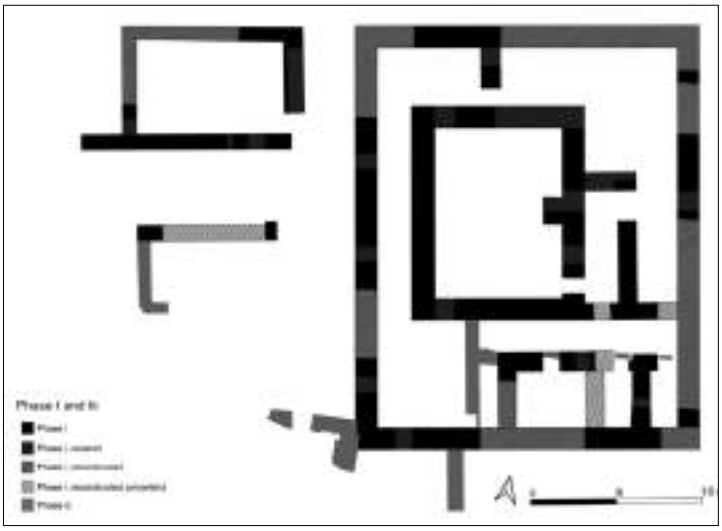


Рис. 10. I фаза застройки XIII холм Арташата (святилище). (© AGAP).

Рис. 11. Лепной декор дверного проема святилища (XIII холм). (© AGAP).

комплекса были раскопаны стены несколько более поздних пристроек, в кладке которых во вторичном использовании обнаружены элементы настенного декора центрального зала. Судя по всему, после пожара и разрушения культового комплекса на вершине холма, его восстановленные участки претерпели определенные функциональные изменения, и к концу I фазы, на короткий период, последовавший за пожаром, перестроенные помещения приобрели жилой характер.

По-видимому, драматичный финал I строительной фазы на XIII холме следует рассматривать в контексте бурных событий 66-го г. до н. э. Пожар и разрушение святилища могли явиться следствием восстания сына Тиграна II Великого – Тиграна Младшего, который, при подстрекательстве Митридата VI Эвпатора и военной поддержке Парфии, попытался использовать приближение легионов Помпея к столице для низложения отца и восшествия на престол. Осада и частичное разрушение Арташата инсургентами, равно как и последовавшие за этим события, нашли свое отражение как в письменных источниках (Cass.Dio, HR, XXXVI, 51–52; Plut., Pomp., 33, 1), так и археологических данных[7].

7 В частности, определенные разрушения и пожар, датируемые 60-ми гг. до н. э. были выявлены при раскопках 1971–1972 гг. «гарнизонного квартала» на I холме Арташата, что логически увязывается с реконструкцией рассматриваемых военных событий, равно как и археологической ситуацией на XIII холме, расположенном в непосредственной близости от первого.

Рис. 12. II фаза застройки XIII холм Арташата (жилой квартал). (© AGAP).

Примерно тем же временем, серединой I века до н. э., датирует также начало II фазы жизнедеятельности на XIII холме. Однако, в отличие от предыдущего, на данном этапе строительства здесь были возведены уже собственно жилые комплексы. В настоящее время полностью или частично раскрыты два блока т. наз. *коридорных домов* с развитой типовой планировкой, разделенных проходом-улицей (рис. 12). Добытый археологический материал также подтверждает сугубо жилой характер этих построек.

По причинам, пока еще не вполне определенным, жилые дома второй фазы подверглись масштабной перестройке и были полностью перекрыты постройками последующей III фазы. Планировочное решение зданий нового этапа, за исключением некоторых частностей, практически идентично предыдущему. Так, в одной из комнат восточного жилого комплекса была установлена ванна, сложенная из обожженных кирпичей, с известковой обмазкой и снабженная водоотводной керамической трубой, выходящей в переулок. В восточной части жилого блока одна из комнат была разделена перегородкой (рис. 13). Структурное единство II и III фаз предполагает также их функциональную общность. В свою очередь, археологические данные также подтверждают жилой характер построек данного времени.

Конец III фазы жизнедеятельности на холме, очевидно, коррелируется со временем восточной военной кампании, инициированной императором Нероном и возглавляемой его полководцем Корбулоном. По свидетельству римского историка Тацита, при подходе римских легионов к Артаксате в 58 г. н. э., жители города

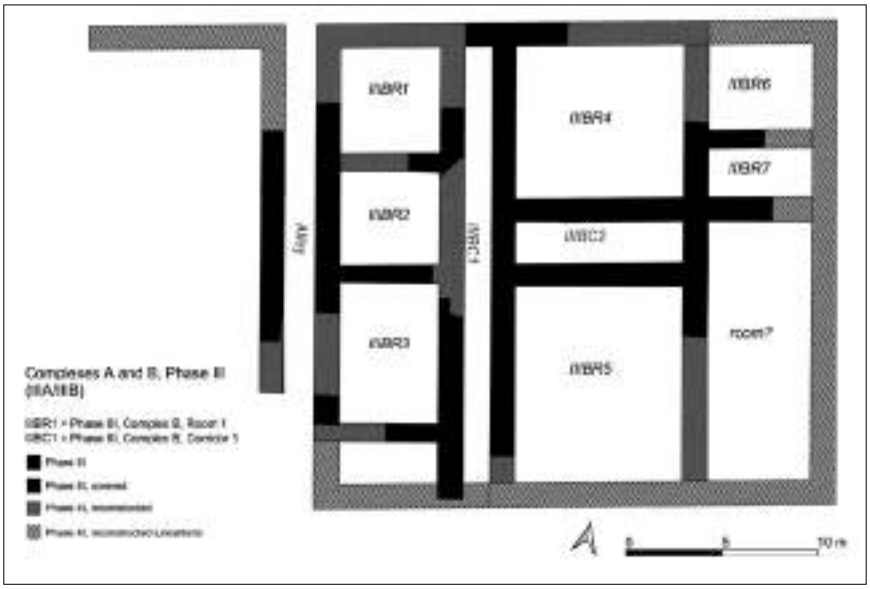


Рис. 13. III фаза застройки XIII холм Арташата (жилой квартал). (© AGAP).

без сопротивления открыли ворота. Однако, поскольку город был слишком велик, чтобы его можно было удержать имевшимися в распоряжении Корбулона силами, перед отступлением (59 г.) римляне разрушили его (Tac., Ann., XIII, 41).

XIII холм, расположенный в пределах «Нижнего города» Арташата, должен был стать одним из первых объектов этих разрушений. И следы пожаров, выявленные на различных участках раскопок, подтверждают эту версию. Вместе с тем, ряд археологических данных позволяют предположить, что жители XIII холма покинули свои жилища до уничтожения квартала. Относительно небольшое, в сравнении с другими исследованными частями города, количество археологических находок указывает на возможность того, что обитатели холма оставили его относительно организованно, успев унести с собой определенную часть имущества.

Раскопки показали что значительная площадь холма покрыта слоем глины толщиной ок. 15–30 см, очевидно, сформировавшегося вследствие поступательной эррозии сырцовой кладки построек III строительной фазы. Это обстоятельство как бы иллюстрирует процесс постепенного, естественного (под воздействием погодных условий) разрушения остовов домов, пустовавших в течение длительного времени. Таким образом, исторические события 58 г. н. э. могут рассматриваться как *terminus ante quem* для датировки окончания жизнедеятельности на XIII холме, что подтверждается также данными радиокарбонного анализа.

В дальнейшие периоды функционирования Арташата этот холм более не застраивался. Однако, отдельные находки глазурованной глиняной посуды,

Рис. 14. Раскопки пары пилонов римского акведука Арташата (Раскоп 3). (© AGAP).

Рис. 15. Линия раскопанных пилонов римского акведука. (© AGAP).

медная сельджукская монета XIII в. и круглая, глиняная печь-тонир, раскопанная в восточной части холма, указывают на то, что данный участок памятника был частично обитаем также и в период Развитого средневековья.

Самый восточный арочный акведук Римской империи

Исследования проведенные в 2019 г. в 200 м к северу от XIII холма выявили иные, относительно более поздние, свидетельства присутствие римлян в Арташате. На магнитограмме геофизической разведки данного участка выделялась очевидная аномалия в виде длинного ряда светлых пятен, идущих с востока в направлении I холма (рис. 8). Раскопками этой линии были обнаружены массивные параллелепипеды, размерами 1,85 × 2,2 м послойно отлитые из качественного известкового раствора – т. наз. *opus caementicium* – «римского бетона» (рис. 14). Они располагались на расстоянии 1.8 м друг от друга и уходили вглубь почвы более чем на 3,6 м[8]. Детальное, разноплановое изучение находок позволило достоверно определить что эти конструкции являются базами пилонов римского арочного акведука. Археологически было подтверждено наличие 17 таких пилонов (рис. 15), однако на инфракрасной фотокарте данного участка удалось проследить их линию на дистанции 0,5 км.

Коррелятивное изучение археологических и аналитических данных позволило отнести постройку всей архитектурной структуры к концу I – началу II в.

8 В результате инфильтрации в раскопы грунтовых вод, экспедиции не удалось полность документировать глубину подошвы раскопанных пилонов. По-видимому, именно гидрохарактеристика местности обусловила столь глубокую закладку римлянами пилонов акведука.

н. э. По существу, эта дата напрямую соотносится с историческими событиями 114–116 гг.: как известно, в 114 г. император Траян (98–117 гг. н. э.), завоевал Армянское царство и включил ее в состав Римской империи в качестве новой провинции (*«Provincia Armenia»*). Логично полагать, что провинциальная администрация располагалась в самой столице.

Будучи построенным в зоне слияния Аракса и Мецамора, Арташат был в достаточной мере обеспечен водой. Но, как известно, римляне уделяли особое внимание обеспечению городов более качественной ключевой водой (Plin., HN. XXXI, 3, 24–24; Front., Ad Aq., 4–16, 18–22; Tac., Ann., XII, 56–57; Vitruv., VIII, III, I). По-видимому, именно этим обстоятельством было продиктовано строительство нового арташатского водопровода. Судя по направлению линии пилонов, акведук должен был питаться водой из истоков реки Веди, примерно в 25 км к северо-востоку от Артаксаты[9].

Работы по строительству акведука могли быть возложены на сопровождавший в походе Траяна IV Скифский легион, известный, благодаря многим строительным начинаниям, под прозвищем *«operosa felix»* (*трудолюбивый, счастливый в начинаниях*). О достаточно продолжительном пребывании этого легиона в Арташате свидетельствуют обнаруженные при раскопках города клейма легионных мастерских на черепицах и кирпичах, типичные образцы оружия и, главное – монументальная надпись (дл. ок. 9 м), посвященная легионерами императору Траяну (рис. 16).

Рис. 16. Латинская надпись Траяна, возведенная в Арташате IV Скифским легионом (© ИАЭ НАН РА).

Надпись была найдена в 1967 году, при строительных работах на северо-восточной окраине античного города, примерно в 1 км от холмов (с. Покр Веди)[10]. Вследствие случайного характера находки, не позволившего выявить ее археологический контекст, был выдвинут ряд версий относительно изначального места установки надписи. В числе прочих, было высказано предположение, что надпись была возведена в римском военном лагере, разбитом в 114 г. близ города. Работы Армяно-польского археологического проекта «Покр Веди», проводившиеся в

9 При анализе вопроса снабжения и, соответственно, направления самой линии акведука, был рассмотрен ряд возможных водных источников (Гарни, Веди и др.). Из них, наиболее реальным (по географическо-высотным, гидрологическим и иным характеристикам) был расценен исток р. Веди, тем более что сам акведук ориентирован в его направлении.

10 Аракелян 1971, 114–118.

2016–2018 гг. в зоне находки, были сфокусированы на проверке данного предположения (впоследствии не подтвердившегося)[11]. Но в ходе изысканий в зоне обнаружения надписи, были выявлены протяженные участки речной гальки и песка, очевидно, обозначавшие древнее русло р. Мецамор. Таким образом, сама надпись могла быть установлена близ римского моста через реку. Однако, вполне вероятно и предположение что надпись относилась к возводимому поблизости акведуку. Прямой конструктивной общности между двумя этими объектами еще не выявлено, но, по крайней мере, их связь со временем политических инициатив Траяна и строительной деятельностью его «трудолюбивого» IV легиона представляются очевидными.

В ходе раскопок участков римского акведука никаких архитектурных свидетельств, связанных с его т. наз. *супраструктурами* (надземными конструкциями) обнаружено не было, что указывает на то, что этот строительный мега-проект был остановлен на стадии возведения линии пилонов его основания.

Известно, что военно-административные свершения Траяна на Востоке не пережили своего инициатора и после смерти императора римские войска и администрация были изгнаны из страны, и восстановлена власть династии армянских Аршакидов (зима 116–117 гг.). Очевидно именно эти политические события повлияли на ход строительства арташатского акведука: после изгнания римлян, дальнейшее строительство этого дорогостоящего сооружения было прекращено.

Незавершенный арочный акведук Артаксаты является самым восточным из числа известных строений подобного рода на территории *Imperium Romanum*.

Примечательно что при раскопках одного из пилонов акведука, в разрезе траншеи были обнаружены специфичные почвенные аномалии, чуждые археологическому контексту. Многоплановый анализ последних, проведенный совместно с коллегами из Института Геологии НАН РА (А. Авагян, Л. Саакян) и британского университета Сент Эндрюс (Т. Киннард), позволил определить их как последствия сильного землетрясения и отнести к числу последствий знаменитого двойного «Двинского землятрясения» 863 и 893 гг., упоминаемого в средневековых письменных источниках. Данная находка являет собой один из редких примеров археологической документации тектонических процессов древности[12].

Монументальное урартское сооружение

В ходе кампании 2021 года работы AGAP были расширены, охватив также равнинную часть городской застройки Арташата. Геофизической разведкой тер-

11 Армяно-польский проект «Покр Веди», был инициирован Институтом Археологии и Этнографии НАН РА и Институтом Археологии Варшавского университета (рук. М. Зардарян, Р. Карасевич-Щипиорский, О. Кубрак). Результаты исследований проекта готовятся к публикации.

12 Совместная работа по изучению землетрясения находится в печати. См. Avagyan et al 2019.

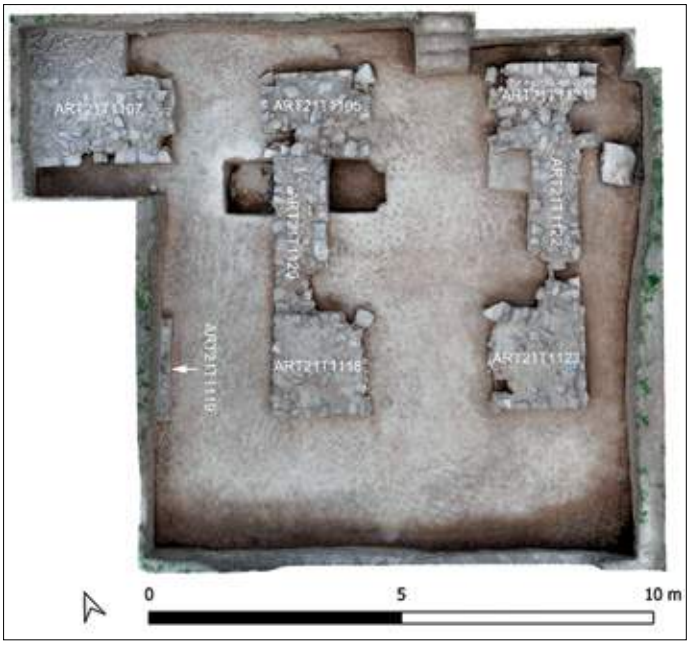


Рис. 17. Трехчастные ворота монументального урартского сооружения, раскопанного в 2020 г. (© AGAP).

ритории, лежащей примерно в 400 м к югу от XIII холма, были выявлены контуры обширной прямоугольной аномалии, длиной более 80 м и шириной более 20-и (рис. 8). Восточнее основной аномалии прослеживались также менее определенные следы ее продолжения.

Для изучения данной зоны, в центре северного контура и северо-западной части основной аномалии были заложены два раскопа общей площадью ок. 200 кв. м. В первом из них, на глубине 1,2 – 1,4 м были вскрыты трехчастные ворота (типа *пропилей*) с четырьмя дверными проёмами, рассчитанными, судя по ширине, для двустворчатых ворот. К западу от *внутренних* ворот был открыт контур одного из квадратных пилонов, которые, судя по магнитограмме, тянулись вдоль внутреннего периметра стен здания (рис. 17, 18). Во втором раскопе был обнаружен С-З угол постройки и линия его северной стены, тянущейся на восток, в направлении ворот (рис.18, 19).

Все изученные участки этого здания построены в единой строительной технике (колотый камень на глинянном растворе) и демонстрируют также очевидное планировочное единство. Из сказанного следует заключить, что архитектурное ядро сооружения явилось результатом единовременной постройки (вне зависимости от возможности его последующих переделок).

Прямое назначение этой монументальной постройки пока остается неясным, хотя, судя по её поистине огромным размерам, она по-видимому имела

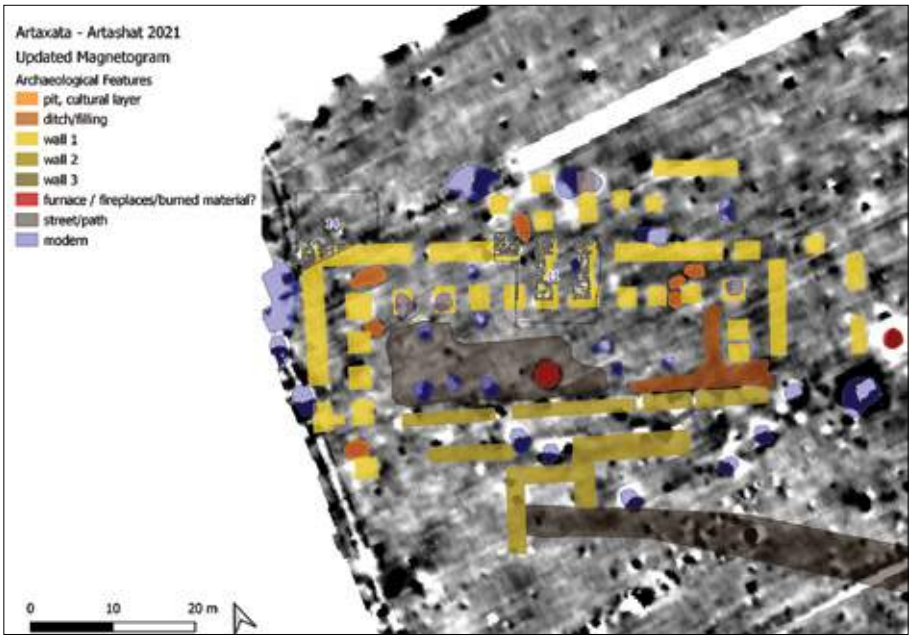


Рис. 18. Магнитограмма монументального урартского сооружения и расположение раскопов 2020 г. (© AGAP).

общественный характер. Радиокарбонные данные датируют здание временем ок. 800 г. до н. э. – урартским периодом функционирования города (IX–VI вв. до н. э.), что подтверждается также выявленным здесь археологическим материалом. Изучение представленного архитектурного комплекса находится еще в начальной стадии, однако уже сегодня можно утверждать что он относится к числу крупнейших сооружений урартского времени на Армянском нагорье.

В ходе раскопок здания, наряду с урартским материалом, были засвидетельствованы также находки античного времени (I в. до н. э. – I в. н. э.), что позволяет предположить что эксплуатация данного сооружения (или его части) охватывало весьма продолжительный период времени. Подобное явление не следует считать экстраординарным: факты широкого использования урартских построек в античную эпоху известны по раскопкам Армавира, Ервандакерта и ряда других памятников. В самом Арташате оборонительная стена II холма, возведенная в урартский период, также была использована в античное время, в качестве второго кольца обороны цитадели. Кстати, в рамках работ AGAP 2021 г. было предпринято многовекторное аналитическое изучение сырцовых кирпичей этой стены, проведенное совместно с коллегами из Хельсинкского университета.

Исследованиями последних лет накоплен весьма значительный объем фактической информации об урартском прошлом древнего Арташата. Примечательно, что ареал урартских городских построек и материалов охватывает как

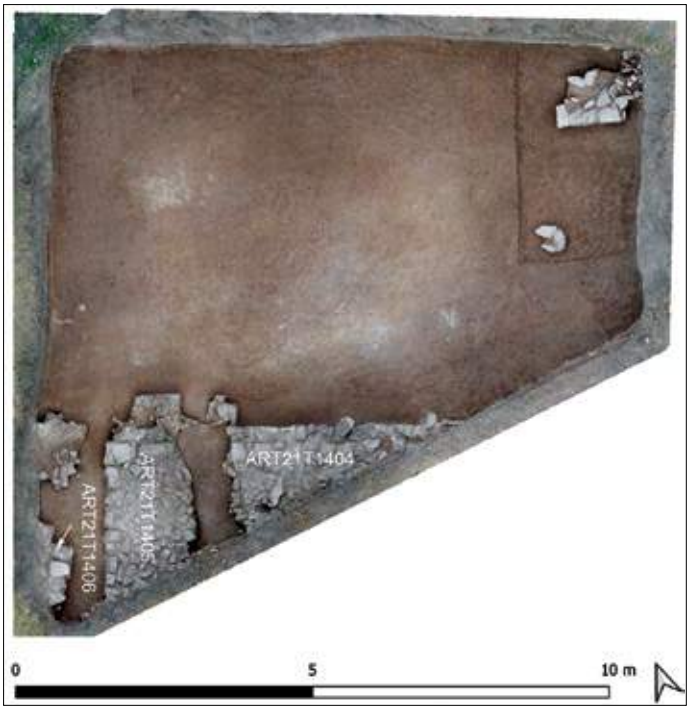


Рис. 19. Трехчастные ворота монументального урартского сооружения, раскопанного в 2020 г. (© AGAP).

сами холмы, так и равнину в радиусе 1 км от них[13]. Отсутствие клинописной эпиграфики пока еще не позволяет достоверно определить название этого предшественника античной столицы. Однако, новейшие находки все более явственно высвечивают значение этого города в ряду урбанистических центров Ванского царства[14].

Достижения, перспективы, проблемы

За пятилетие деятельности AGAP был достигнут заметный прорыв в исследованиях античного Арташата. Прежде всего, фактически впервые за десятилетия работ на памятнике предпринято системное изучение «Нижнего города», включающего как сами раскопки конкретных холмов-кварталов столицы, так и масштабную гео-физическую разведку ее равнинной территории. Вследствие этого метода исследований выявлен ряд уникальных археологических объектов (акведук, урартский комплекс и др.), столь важных для объемного освещения

13 Zardaryan 2018, 105–145.

14 В рамках исследования урартского периода Арташата, готовится к публикации работа по новой коллекции уникальных находок, выявленных в 2022 г.

истории и материальной культуры памятника. Проведено многовекторное изучение XIII холма: сфер его материальной и духовной культуры, архитектуры и пр.

Значительно расширился интердисциплинарный и особенно аналитический сегменты исследования археологических данных (C14, OSL и пр.), вследствие чего стали возможными как узко сфокусированные рассмотрения конкретных проблем, так и надежно документированные культурно-исторические, историко-экономические и иные обобщения. В частности, в результате подобного подхода разработана типология характерных для II–I вв. до н. э. групп местной керамики, конкретизировано время формирования типа *коридорного дома* (II–I вв.). Более того, анализ хронологии этого архитектурного феномена позволил подойти к решению вопроса о датировке данного типа жилищ, обнаруженных на других археологических памятниках Армянского нагорья (Зернаки-тепе, Турция). В ходе серий палео-ботанических, палео-зоологических исследований выявляются аспекты хозяйственной деятельности жителей города в различные периоды его функционирования.

Работы в восточной части XIII холма близки к завершению, и в предстоящий период акцент исследований будет перенесен на его западную сторону. Планируется также продолжить исследование монументального урартского комплекса к югу от холма. Предстоит выяснить его архитектурный облик, осветить проблемы назначения, продолжительность и характер функционирования и пр. В число объектов дальнейшего исследования входит также небольшая возвышенность (размерами сопоставимая с XIII-м холмом), близ южного отрога IX холма Арташата, предварительная разведка которого дала многообещающие результаты. Выбор конкретных зон археологических изысканий обусловлен проблемами, разрабатываемыми в рамках проекта.

В число основных вопросов предстоящих исследований AGAP входят: динамика изменений границ равнинной части города, их предпосылки и причины (экономические, военно-политические, экологические и пр.); выявление элементов и характера оборонительных сооружений «Нижнего города» (ров, вал, стена); характер и соотношение базовых элементов материальной культуры в различных участках столицы («Верхний» – «Нижний город»); вопросы воздействия внешнеполитических событий на культурные процессы в рамках города и степень их корреляции; анализ общих проблем традиций и инноваций в культурной жизни города (и царства в целом); вопросы связанные с феноменом «восточного эллинизма» и роли античной Армении в формировании этих панойкуменных культурных трансформаций.

Наряду с очевидными успехами исследований, в ходе работ проекта проявились и определенные сложности. Практически все они проистекают из неопределенности официального статуса памятника, границ его охранной зоны и самого памятника, а также искаженности приоритетов в вопросах землепользования и

научных изысканий на данной территории. Разрушительным для памятника стало последовательное расширение хорвирапского кладбища, год за годом «поглощающего» все новые территории, причем – даже уже раскопанные археологические объекты. На арташатских холмах и равнине археологи периодически сталкиваются и с разрушениями, произведенными разного рода искателями.

Вследствие сложившихся условий, в 2022 г. не удалось продолжить изучение монументального урартского архитектурного комплекса на равнине, уже второй год как стопорятся работы на другом многообещающем сооружении, выявленном геофизической разведкой близ южного подножья XIII-го холма.

Специалисты рассчитывают, что разрешение затянувшегося на десятилетие вопроса о создании археологического заповедника и надлежащая его реализация обеспечат сохранность такого уникального памятника, каковым является древний Арташат.

Международный проект AGAP, завершая первое пятилетие своих изысканий и планируя их продолжение в будущем, вносит свой заметный вклад в благодарное дело изучения культурного наследия античного мега-полиса у подножия Арарата.

Литература

АРАКЕЛЯН 1971
Аракелян Б. Н., Латинские надписи из столицы древней Армении – Арташата. Вестник Древней Истории, М., 1971, N 4, 114–118.

АРАКЕЛЯН 1982
Аракелян Б. Н., Арташат. I., Ереван, Изд. Академии наук Арм. ССР, 1982.

ЗАРДАРЯН 1977
Зардарян М. О., Амфоры из раскопок Арташата. Историко-Филологический Журнал, Ереван,1977, N 1, 266–272.

ЗАРДАРЯН 2000
Зардарян М. О., Нумизматические исследования // Серия «Монографии», Армянский центр стратегических и национальных исследований, Ереван 2000. (на арм. и рус. языках)

ТОНИКЯН 1992
Тоникян А. В., Архитектура жилых домов Арташата (II в. до н. э. – IV в. н. э.). // «Архитектурное Наследство», 1992, N 39. 3–9.

ХАЧАТРЯН, НЕВЕРОВ 2008
Хачатрян Ж.Д., Неверов О., Архивы столицы древней Армении – Арташата. Ереван, «Гитутюн», 2008.

AVAGYAN et al 2019
Avagyan A., Kinnaird T., Lichtenberger A., Sahakyan L., Schreiber T., Zardaryan M. H., Evi-

dence of an historical earthquake in Artaxata-Artashat in the Ararat Basin of Armenia// "Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan", N 50, 2019 (in press).

BECKER 2018
Becker V., Faunal remains from the 2018 excavation campaign of the Armenian-German Artaxata, Project, Boreas 41/42, 2018/2019, 49–62.

GYULAMIRYAN et al 2018–2019
Gyulamiryan H. A., Muradyan S. R., Zardaryan M. H., Lichtenberger A., Schreiber T., 2021. The Armenian-German Archaeological Project: Results from the Excavations in Artaxata 2018–2021 // Shirak Centre of Armenological Studies of NAS RA, "Scientific works", 2/24, Gyumri-Yerevan, 5–18. http://doi.org/10.52971/18294316

KHACHATRIAN 1998
Khachatrian Z., Artaxata, capitale dell' Armenia antica (II sec. A.C. – IV sec. D.C.). In: Invernizzi A (Ed.). Ai piedi dell' Ararat. Artaxata e l'Armenia Ellenistico-Romana // Studi e materialidi Archeologia, Torino, 1998, N 10.

LICHTENBERGER, ZARDARYAN 2018–2019
Lichtenberger A., Zardaryan M. H., Preliminary Report of the 2018 campaign of the Armenian-German Artaxata, Project, Boreas 41/42, 2018/2019, 39–48.

LICHTENBERGER et al 2019
Lichtenberger A., Meyer C., Zardaryan M. H., Report on the 2018 Magnetic Prospection at Artaxata/Artashat in Armenia // "Archäologischer Anzeiger", N 2, 2019, 70–89. https://doi.org/10.34780/aa.v0i2.1004

LICHTENBERGER et al 2020
Lichtenberger A., Schreiber T., Zardaryan M.H., The Armenian-German Artaxata Project: Preliminary report on the excavations in Artashat 2019 // Aramazd, 14/1–2, 2020, 184–227.

LICHTENBERGER et al 2021
Lichtenberger A., Schreiber T., Zardaryan M.H., First Results and Perspectives of a New Archaeological Project in the Armenian Capital Artaxata: From Artashes-Artaxias I to Roman Imperialism // "Electrum" N 28, 2021, 245–276. https://doi.org/10.4467/20800909EL.21.016.13374.

LICHTENBERGER et al 2021
Lichtenberger A., Zardaryan M.H., Schreiber T., Failed Roman Imperialism. An Unfinished Roman Aqueduct at Artaxata in Armenia // Archäologischer Anzeiger, 2021, N 1, 1–81, https://doi.org/10.34780/8f82-fyw2.

LICHTENBERGER et al 2021
Lichtenberger A., Schreiber T., Zardaryan M. H., The wall decoration of a plastered building in Artaxata-Artashat in the Ararat plain of Armenia // "Parthica", N 23, 2021, 79–96

LICHTENBERGER et al 2022
Lichtenberger A., Meyer C., Schreiber T., Zardaryan M. H., Magnetic Prospection in the Eastern Lower City of Artashat-Artaxata in the Ararat Plain of Armenia // "Electrum", N 29, 2022, 109–125. https://doi.org/10.4467/20800909EL.22.008.15778

NOORDA et al 2003
Noorda N., Lichtenberger A., Meyer C., Schreiber T., Zardaryan M.H., Archaeological Prospection in the Ararat Valley – Drilling into the History of Ancient Artaxata, Armenia, In: GrekyanYer., Bobokhyan A. (eds.), Sysemizing the past, Festschrift Pavel Avetisyan, Oxford, 2023, 337–359.

TONIKIAN 1992
Tonikian A., The Layout of Artashat and its Historical Development. // "Mesopotamia", N XXVII, 1992, 161–187.

ZARDARIAN, AKOPIAN 1994
Zardarian M.H., Akopian H., Archaeological Excavations of Ancient Monuments in Armenia 1985–1990 // "Ancient Civilizations from Skythia to Siberia", 1994, N 1–2, 169–195.

ZARDARIAN 2018
Zardaryan M.H., The Early Iron Age settlement of Artashat and problems of chronotopography of the site (pre-Classical period) // Aramazd, 2018, vol, XII, issue 2, 105–145.

ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ 1981
Խաչատրյան Ժ., Արտաշատ II. Անտիկ դամբարանադաշտեր (1971–1977 թթ. պեղումները), հնագիտական պեղումները Հայաստանում N 17, 198:

ՋԱՐԴԱՐՅԱՆ 1977
Ջարդարյան Մ., Արտաշատում կտրված դրամների մի տիպի մասին // Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1977, N 2, 80–85:

References

Arakelyan B.N., Latinskiye nadpisi iz stolitsi drevney Armenii – Artashata [Latin inscriptions from the capital of ancient Armenia – Artashat] // Journal of Ancient History, 4. M., 1971, 114–118. (In Russian)

Arakelyan B.N., Artashat. I [ArtashatI]. 1982, Yerevan. (In Russian)

Avagyan A., Kinnaird T., Lichtenberger A., Sahakyan L., Schreiber T., Zardaryan M. H., Evidence of an historical earthquake in Artaxata-Artashat in the Ararat Basin of Armenia// "Archäologische Mitteilungenaus Iran und Turan", N 50, 2019 (in press).

Becker V., Faunal remains from the 2018 excavation campaign of the Armenian-German Artaxata Project, Boreas 41/42, 2018/2019, 49–62.

Gyulamiryan H. A., Muradyan S.R., Zardaryan M.H., Lichtenberger A., Schreiber T., 2021. The Armenian-German Archaeological Project: Results from the Excavations in Artaxata 2018–2021, Shirak Centre of Armenological Studies of NAS RA, "Scientific works", 2/24, Gyumri-Yerevan, 5–18. http://doi.org/10.52971/18294316

Khachatrian Z.H., Artaxata, capitale dell' Armenia antica (II sec. A.C. – IV sec. D.C.). In: Invernizzi A (Ed.). Ai piedi dell' Ararat. Artaxata e l'Armeniaellenistico-romana // "Studi e materialidi Archeologia", N 10, Torino, 1998.

Khachatryan Z.H., Artashat II. Antik dambaranadashter (1971–1977 t't'. peghumnery), hnagitakan peghumnery Hayastanum N 17 [Artashat II. Classical necropolises (Excavations of 1971–1977)], Yerevan, 1981. (In Armenian)

Khachatryan Z. H., Neverov O., Arkhivy stolitsy drevney Armenii – Artashata. [Archives of the Capital of ancient Armenia – Artashat]. Yerevan, 2008. (In Russian)

Lichtenberger A., Zardaryan M. H., Preliminary Report of the 2018 campaign of the Armenian-German Artaxata, Project, Boreas 41/42, 2018/2019, 39–48.

Lichtenberger A., Meyer C., Zardaryan M. H., Report on the 2018 Magnetic Prospection at Artaxata/Artashat in Armenia // "Archäologischer Anzeiger", N 2, 2019, 70–89. https://doi.org/10.34780/aa.v0i2.1004

Lichtenberger A., Schreiber T., Zardaryan M.H., The Armenian-German Artaxata Project: preliminary report on the excavations in Artashat 2019 // "Aramazd" 14/1–2, 2020, 184–227.

Lichtenberger A., Schreiber T., Zardaryan M.H., First Results and Perspectives of a New Archaeological Project in the Armenian Capital Artaxata: From Artashes-Artaxias I to Roman Imperialism // "Electrum" N 28, 2021, 245–276. https://doi.org/10.4467/20800909EL.21.016.13374.

Lichtenberger A., Zardaryan M.H., Schreiber T., Failed Roman Imperialism. An Unfinished Roman Aqueduct at Artaxata in Armenia // "Archäologischer Anzeiger". N 1, 2021, 1–81, https://doi.org/10.34780/8f82-fyw2.

Lichtenberger A., Schreiber T., Zardaryan M.H., The wall decoration of a plastered building in Artaxata-Artashat in the Ararat plain of Armenia // "Parthica", N 23, 2021, 79–96

Lichtenberger A., Meyer C., Schreiber T., Zardaryan M. H., Magnetic Prospection in the Eastern Lower City of Artashat-Artaxata in the Ararat Plain of Armenia // "Electrum", N 29, 2022. 109-125. https://doi.org/10.4467/20800909EL.22.008.15778

Noorda N., Lichtenberger A., Meyer C., Schreiber T., Zardaryan M.H., Archaeological Prospection in the Ararat Valley – Drilling into the History of Ancient Artaxata, Armenia, In: Grekyan Yer., Bobokhyan A. (eds.), Festschrift Pavel Avetisyan, Oxford, 2023.

Tonikian A.,The Layout of Artashat and its Historical Development. // "Mesopotamia", N XXVII, 1992, 161–187.

Tonikyan A. V., Arkhitektura zhilykh domov Artashata (II v. do n. e. – IV v. n.e.) [Architecture of dwelling houses of Artashat (II B.C. – IV A.D.)] // "Architectural Heritage", N 39. 3–9. 1992. (In Russian)

Zardaryan M. H., The Early Iron Age settlement of Artashat and problems of chronotopography of the site (pre-Classical period). "Aramazd", vol, XII, issue 2, 2018. 105–145.

Zardaryan M., Amfori iz raskopok Artashata [Amphors from the excavations of Artashat] // Academy of Sciences of the Arm. SSR, "Historical-Philological Journal", N1, 1977, Yerevan, 266–272. (In Russian)

Zardaryan M. H., Artashatum ktrvats dramneri mi tipi masin [On the one type of coins minted in Artashat]. Academy of Sciences of the Arm. SSR, "Herald of Social Sciences", N 2, 80–85,Yerevan, 1977. (In Armenian)

Zardaryan M. O., Numizmaticheskiye issledovaniya. Seriya "Monografii" ATSSNI [Numismatic investigations] // Series "Monograph",Armenian Centre of National and International Studies(ACNIS), Yerevan, 2008. (In Armenian and Russian)

Zardarian M. H., Akopian H., Archaeological Excavations of Ancient Monuments in Armenia 1985–1990 // "Ancient Civilizations from Skythia to Siberia", N 1–2, 1994, 169–195.

Мкртич Оганесович Зардарян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армении
Ереван, Армения

Mkrtich H. Zardaryan
Institute of Archeology and Ethnography,
National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia

mhzardar@gmail.com

Ахим Лихтенбергер
Вестфальский Вилгельмс Университет, Мюнстер
Институт классической археологии и христианской археологии /
Археологический музей

Achim Lichtenberger
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Lichtenb@uni-muenster.de

Торбен Шрайбер
Вестфальский Вилгельмс Университет, Мюнстер
Институт классической археологии и христианской археологии
/ Археологический музей

Torben Schreiber
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

t.schreiber@uni-muenster.de

II

НУМИЗМАТИКА И ЭПИГРАФИКА

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-58
Поступило: 05.06.2022, направлено на рецензирование: 11.07.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Армине Зограбян
Музей истории Армении

ТОПОРЫ КАК ТОВАРО-ДЕНЬГИ В КОНТЕКСТЕ ИХ РИТУАЛЬНОГО И СОЦИАЛЬНОГО ЗНАЧЕНИЯ

Аннотация: За свою долгую историю деньги претерпели сложную эволюцию, обусловленную многочисленными историческими и культурными преобразованиями. Деньги как средство счета и обмена возникли в эпоху неолита, одновременно с новым этапом социально-экономических отношений, когда избыток продуктов производства стал приобретать товарную форму, возник и развивался институт бартерного обмена. В раннем бронзовом веке (III тыс. до н. э.) возникают первые государственные образования. Металлы в этот период приобретают особую значимость в экономике Передней Азии, включая Армянское нагорье. В результате бронза и драгоценные металлы (серебро, золото) вытесняют остальные виды товароденег. В это же время в Месопотамии возникает первая весовая система: деньги, выраженные в металлических предметах становятся не только ценовым эквивалентом, но и средством платежа. Топор, как самое важное орудие и оружие, лег в основу первой денежной единицы. Шумеро-аккадский сикль – который был широко распространенной денежной единицей на Ближнем Востоке, происходит от слова «топор».

Семантика предметов, символизирующих плодородие, размножение, изобилие и богатство в мифологических представлениях, предопределила их функцию как денег. Топор был эквивалентен символам плодородия, довольства и изобилия – луне, быку, серпу. Это было оружие бога грома, верховного божества в индоевропейской мифологии, которое разделило вселенную – создав мировую ось и равновесие, космическую гармонию. Таким образом, топор стал одним из символов власти, царь/жрец воспринимался как справедливый судья, распределитель благ и обладатель магических знаний.

Ключевые слова: топор, бог-громовержец, деньги, серебро, бык, власть, магия

Armine Zohrabyan

AXES AS COMMODITY-MONEY IN THE CONTEXT OF THEIR RITUAL AND SOCIAL SIGNIFICANCE

Abstract: During its history, money has undergone a complex evolution due to historical and cultural transformations in the different periods. Money as medium of account and exchange arose in the Neolithic era simultaneously with the new stage of social-economic relations, when the surplus of products takes on a commodity form and the barter exchange developed. In the Early Bronze Age (III millennium BC) the first statements arose, bronze and precious metals appeared in Western Asia including the Armenian Highland. At the same time measurement of weight was created in Mesopotamia, money expressed in metal objects became not only a price equivalent, but also medium of payment. The axe, as the most important tool and weapon, acquires the significance of money. Therefore, the Sumer/Akkadian shekel, which was the widespread unit of currency in Near East, originates from the word "axe".

The semantics of objects symbolizing fertility, reproduction, abundance, wealth in mythological perceptions predetermined their function of money. Axe was equivalent to other symbols of fertility, plenty, abundance – moon, ox, and sickle. It was weapon of thunder god, the major deity in Indo-European mythology, which divided the universe into left-right, creating the world axis and balance, cosmic harmony. Therefore, it became one of symbols of power because king/priest was perceived as fair judge, fair distributor and one, who possessed the magical knowledge.

Key words: axe, thunder god, money, silver, bull, power, magic

Введение

Деньги, как средство обращения и платежа, охватывая систему общественных отношений, более чем какой-либо другой культурный феномен раскрывают основные тенденции и особенности развития общества, данного исторического периода. В то же время сами деньги являются продуктом исторического развития.

Деньги появляются в эпоху неолита, одновременно с общественным разделением труда, развитием бартерного обмена, когда излишек продукции, создаваемый человеческим трудом, приобретает товарную форму. Их появление становится большим продвижением вперед, в преодолении ограничений и неудобств времени бартерного обмена. Непосредственными условиями появления денег являются: переход от самодостаточного натурального хозяйства к производству товаров и их обмену, а также необходимость поддержания эквивалентности этого обмена. «Деньги, как обязательный атрибут каждого общества, являются зеркаль-

ным отражением культурных и религиозных законов человеческого существования»[1].

Отношение человечества к деньгам во все времена было крайне поляризованным. С одной стороны, они воспринимались как средство получения блага, источник изобилия, и вместе с тем имели негативную коннотацию с нравственно-этической точки зрения.

Предметы, которые в системе мифологического мировосприятия связаны с идеей плодородия, воспроизводства, изобилии, богатства символизировали также вечность и бессмертие. Именно семантика этих предметов с развитием товарного обмена предопределила их функцию как денег. Существовавшие разнообразные формы денег имели сакральное значение, и с самого своего возникновения использовались как магические средства при различных ритуалах, поскольку с ними ассоциировалось изобилие, плодородие, а значит и благополучие племени.

Монета (*monnaie*) происходит от имени римской богини Юноны–Монеты, что переводится как Юнона-предупреждающая. Возможно, этот термин первоначально появился, чтобы предупредить, о двояком значении восприятия денег.

За свою историю деньги прошли сложную эволюцию, претерпев колоссальные изменения в связи с историческими и культурными преобразованиями, подняв свою значимость на новый уровень.

Топор-деньги – разделенный тотемный знак

Ольга Михайловна Фрейденберг появление денег связывает с тотемными знаками. «Тотем-вещь разрывалась, разбивалась, разламывалась; происходил дележ частей, и участники тем самым навеки связывались нерасторжимыми узами, какие только были до понятия о кровном родстве. Здесь лежит генезис таких великих по своим последствиям для всей будущей культуры явлений, как идеи договора и обмена. На этих двух образах вертится, как на оси, огромное множество тотемистических метафор. …Обломки, куски, лоскуты, части какой-нибудь вещи служили в одних случаях знаками тотемного родства (побратимства), в других – деньгами. Обмен сущностями (переход «чужака», «врага» в «друга») представлял собой, как я указывала, разрывание и дележ тотема. …Это могли быть вещи: рубленные на части («рубли») куски камня, или дерева, или стекла, или металла – свинца, олова, железа, меди»[2].

Части любого тотема-предмета служили в одних случаях знаком родства (братства), в других случаях – деньгами. Деньги были также средством связи

1 Бернар 2007, 5.

2 Фрейденберг 1998, 89–91.

«своего» и «чужого» посредством заключения сделки и несли особые символы, смысл которых был защитой племени от злой силы чужого.

«Отличительная черта будущих денег – клеймо, знак: недаром значение знака приобретают со временем и греческий «символ» и римская тессера...: мало того, что вещь представляет собой тотем, нужно еще на тотеме-вещи повторить присутствие тотема; нужно образ конкретно повторить еще в одной метафоре; нужно путем нацарапывания, выдалбливания, скобления отпечатка, наведения разных черт (рисунка) конкретно отождествить вещь с тотемом. Так клеймо известной примитивности становится обязательным для обменной, разломленной вещи «врага-друга». Значок по большей части двусторонний, и это понятно для обменной вещи. …Тотем всегда «обоюден» (двусторонний); он и отдельный предводитель клана, и весь людской коллектив в целом; он и природа, и люди; «лицо» и «изнанка». Борьба тотема с антитотемом сопровождается разрыванием, кровью. ... Раньше обоюдность, наличие двух сторон и характер нерушимости выражались материально и вещно, путем разделения на две части вещи-тотема и приобщения к ее природе, отождествления с нею»[3].

Когда появились монеты с вычеканенным изображением, священный тотемный символ был помещен на них. Об этом свидетельствует иконография самих ранних греческих монет (VII–VI вв. до н.э.), когда еще не изображались божества, а лишь сакральный знак-символ данного греческого полиса (животные, растения, предметы).

«Тессера имеет знак, штамп с обеих сторон, как монета. В одних случаях это голова Юпитера Госпиталия (кунака, гостя), в других – знаки того, к чему тессеры приурочены и что означают сами»[4]. (Рис. 1)

Естественно, характер денег как некий раздробленный, разрубленный предмет не мог не ассоциироваться с топором.

По мнению О. Фрейденберг «Начало торговли лежит во враждебных актах. Торгующие – враги, которые грабят и убивают друг друга. При рыночной торговле остался обычай, совершенно алогичный, – торговаться, запрашивать, бить руки при сделке и т.д. Этнографы указывают на враждебный характер примитивной, до-денежной, торговли: продажа – враждебный акт, при котором обе стороны ведут себя как заклятые враги, препираются и дерутся. Это говорит о том, что такого рода мена происходила некогда в форме поединка, где ‘покупателем’ был ‘победитель’[5].

Рукопожатие в знак согласия во время торговой сделки – тоже отдаленный отголосок той рукопашной схватки, которая обычно происходила недалеко от

3 Фрейденберг 1998, 91–92.

4 Фрейденберг 1998, 90.

5 Фрейденберг 1998, 94.

Рис. 1.

границы племени. Армянское словосочетание *թխի qա*, которое сопровождается рукопожатием и означает взаимное согласие, может иметь подобное значение, поскольку *թխի* является диалектной формой слова *խփի* – ‘бей’. Следы этой борьбы сохранились в обычае рукопашного боя во время ярмарок, ибо сама торговля была неотделима от борьбы. В этом отношении интересен сам процесс спора, когда третья сторона (судья, свидетель) «разбивает» рукопожатие ладонью, жест, напоминающий удар топора. Считается, что и имя славянского бога Перуна означает «ударять, бить».

«Можно считать совершенно доказанным, что «бог» появляется в образе кравчего, расчленителя, раздатчика частей тотема-зверя, но и сам есть такой растерзанный, разделенный тотем-зверь»[6].

Топор-луна-серебро

В эпоху ранней бронзы металлы начинают вытеснять все другие виды товаро-денег. Место скота как эквивалента цен занимают предметы из бронзы. В начале III тыс. до нашей эры, когда появляются в обиходе драгоценные металлы, именно серебро было признано как металл денег.

В эпоху ранних государств в конце IV – начале III тыс. до н.э. самыми распространенными видами оружия были каменные и бронзовые булавы, каменные топоры, реже кинжалы.

Самые древние предметы, которые сегодня можно идентифицировать как деньги, были обнаружены при археологических раскопках в Месопотамии. В письменных документах, описывающих денежные платежи, упоминаются образцы предметов, которыми эти платежи производились. Они представляют собой кусочки серебра, бронзы в виде колец, слитков, прутьев, также в форме секиры[7]. (Рис. 2)

6 Фрейденберг 1998, 40.

7 Зограбян 2009, 108–116.

Рис. 2.

Рис. 3.

Материализованным символом луны всегда считалось серебро. Не случайно, что именно серебро воспринималось в качестве денег обеспчивающих богатство, изобилие. Серп луны символизировал самое важное орудие земледельцев – серп, собирающий урожай. Не исключено, что «сикль-шекель-топор» как денежно-весовая единица выступает как «правопреемник» серпа.

Шумерская цивилизация основывалась на торгово-ремесленных слоях общества. Не случайно, что именно в южной Месопотамии появилась письменность, системы мер и весов, и главное – города как структурообразующее начало, обязательно с храмами внутри, которые контролировали, как торговлю, так и ремесла. По всей вероятности, именно тогда вес серебряного сикля/шекеля был определен ценой одного топора. Примером вышесказанного служит появление в начале III тыс. до н. э. шумерской денежно-весовой единицы *gin*, аккадский эквивалент которой – сикль/шекель, означал топор. (Рис. 3)

«Идея о том, что официальные единицы мер могут быть получены из общепринятых стандартов, не нова. Ленерц-де Вильде приводит довольно убедительный аргумент в пользу того, что самые ранние европейские *стандарты* произошли от широко распространенных слиткоподобных предметов, таких как кольца и топоры, между поздним медным и ранним бронзовым веком.

Для Древнего Ближнего Востока, Пауэлл (1987/90) предлагает общую этимологию термина шекель и шумерского слова *гин* – «топор», намекая, что этот термин мог первоначально относиться к топорам, как к неким приблизительным стандартам»[8].

Значимым атрибутом всех богов-громовержцев являлся топор/секира. «В текстах из Эмара, датируемых XIII в. до н.э., есть упоминания о местном культе сирийского бога бури Баал-Адду, которому там поклонялись, как богу

8 Brandherm et al. 2018, 30.

с «божественным топором»[9]. «Возможное визуальное слияние образов луны и грозы подтверждается изображениями божеств в I тыс. до н.э., которые представляют собой смесь лунных символов с атрибутами божества грозы»[10].

В древности топор, как самая распространенная форма денег встречается практически во всех культурах, в том числе и в Греции.

Для состязаний из лука он синее вынес железо:
Десять двойных топоров и десять простых положил он.
После того корабля черноносого мачту поставил
В желтом песке вдалеке и робкого голубя к мачте
За ногу тонким шнурком привязал и стрелять приказал им
В голубя. "Кто попадет стрелой своей в робкую птицу,
Десять получит двойных топоров и домой унесет их.
Кто же в шнурок попадет, а по птице самой промахнется,
Этот, как худший стрелок, топоры лишь простые получит».
…. Десять двойных топоров получил Мерион как награду,
Тевкр же простые понес топоры к кораблям изогнутым[11].

Возможно, если бы в свое время в Месопотамии не появились весовые гири, основанные на шестидесятикратной системе, драгоценные металлы не стали бы самым распространенным видом денег. «Затем Ур-Намму, могучий воин, царь Ура, царь Шумера и Аккада... установил равенство на земле... Он стандартизировал вес одной мины и стандартизировал каменную гирю шекеля серебра по отношению к одной мине...».

Нетрудно заметить, что как только месопотамское общество достигло достаточного широкого круга ситуаций, при которых был необходим платеж, объект, наиболее широко используемый для расчета таких платежей мог превратиться в форму денег.

Храм со временем предпочел получать платежи серебром, потому что оно могло использоваться для других платежей. Сохранились документы того же периода, что и записи об аренде земли, в которых сообщается, что храмовые служащие выплачивали ее серебром во время правления Урукагины, царя Лагаша.

О том, что еще в эпоху ранней бронзы Армянское нагорье было включено в возникшие в это время торгово-экономические процессы, свидетельствуют некоторые археологические находки. В этом смысле клад топоров ранней бронзы из Еревана имеет исключительное значение. По всей вероятности топоры сохраняли свое значение товаро-денег и в ранний железный век, о чем свидетельствует клад топоров, найденный в Ахтале.

9 Zolotnikova 2014, 298.

10 Ornan 2001.

11 Гомер 2017, XXIII - 850–855.

Топор-серп-деньги

Рис. 4.

Не исключено, что слово *sickle* (серп) этимологически связано с семитским сиклем/шекелем и имеет то же функциональное и семантическое значение, 'рассекающий, разделяющий' предмет.

В греческой мифологии по наущению своей матери Кронос оскопил серпом или гарповым мечом (меч с выступающим серпом по одному краю у острия лезвия) Урана, чтобы пресечь его бесконечную плодовитость (Рис. 4). Народная этимология сблизила имя Кроноса с наименованием «времени» – Хроносом. В римской мифологии Кронос известен под именем Сатурна, который воспринимался как символ неумолимого времени. В храме Сатурна хранилась государственная казна.

Персей, внук Кроноса, также регулярно изображается вооруженным гарповым мечом (подаренным ему его отцом Зевсом) в силу его стремления убить Горгону Медузу.

На серебряном медальоне из Кармир Блура изображен урартский бог Халди с серпообразным оружием в руке[12], тогда как символы бога грома Тейшебы – топор и булава (Рис. 5).

Рис. 5.

«Ниспровержение Урана в свою очередь открывало возможность дальнейшей смены поколений богов и совершенствования божественных властителей мира в духе антропоморфизма, упорядоченности и правопорядка. Миф об Уране – свидетельство архаических истоков классической мифологии. Небо и земля мыслятся одним целым, которое затем в космогоническом процессе разделяется на две сущности. Из них Уран – мужское начало, одновременно является и сыновним началом, вторичным по отношению к Гее. Уран нуждается в лоне земли как восприемницы его плодоносной силы. Земля же, пережив период бурного и непроизвольного продолжения рода, устраняет Урана. Она рождает потомство и вступает в другие браки, руководствуясь собственными замыслами и целенаправленной волей, что указывает на первичность именно мифологии земли, а не неба»[13].

12 Пиотровский 1955, 11.

13 Лосев 1980, 1016.

Топор–бык–деньги

В латинском *Pecus oris* – ‘скот’, *pecus udis* – ‘домашнее животное’, *pecunia* – ‘имущество’, ‘состояние’, ‘деньги’, семантическая связь этих слов осознавалась еще в древности, причем объяснение заключалось в том, что первоначально богатством римлян был только скот, который и служил их эквивалентом. Примечательно, что и по сей день в армянских деревнях крупный рогатый скот характеризуется как *шqршйр* – ‘товар’.

Имя Тесея этимологически может происходить от индоевропейского корня **teḱs* – ‘топор, секира’. Его главный подвиг, убийство быкочеловека Минотавра, происходит в Критском лабиринте, название которого родственно греческому *λάβρυς* ‘обоюдоострый, двойной топор’ – оружие Зевса[14]. Тесей считается культовым героем, давшим грекам деньги. Двойные топоры были широко распространенным символом на Крите, их изображение обычно находят в качестве мотива на глиняной посуде и печатных камнях. Они стали появлятся в качестве графического знака в бронзовом веке. Подобные знаки находили выцарапанными на блоках из тесаного камня, они являются одним из наиболее распространенных символов в древности (так называемые каменные знаки). В микенской культуре двойной топор являлся символом быка.

Он Диомеду герою доспех золотой свой на медный,
Во сто ценимый тельцов, обменял на стоящий девять[15].

Двойные топоры могут быть представлены во множестве не имеющих практического применения образцов, от больших, но тонких бронзовых, вплоть до крошечных из драгоценных металлов. (Рис. 6) Но они также были и одним из самых распространенных типов инструментов. Было отмечено, что большинство двойных топоров представляют собой не непрактичные типы, а прочные, часто хорошо формованные топоры, которые явно могли использоваться как инструменты в быту.

Во многих мифологиях «бык-товар» или «бык-деньги» тесно связаны с серпом луны. Культ быка в древней Армении был широко распространен начиная с эпохи ранней бронзы. Об этом свидетельствует большое число миниатюрных статуэток быков из поселений этого периода.

Двойной топор был символом как верховных мужских, так и женских божеств ближневосточных культур бронзового века. (Рис. 7)

Один из распространенных ритуальных предметов эпохи раннего железа представляет собой секирообразную фигуру, которую Л. Абрамян назвал терми-

14 Պետրոսյան 2019, 42:

15 Гомер 2017, VI - 235.

Рис. 6.

Рис. 7.

ном *տապարաքոլ* – ‘топоробык’, в символике которой можно видеть голову быка в лабиринте, состоящим из нескольких кругов. (Рис. 8)

Три атрибута, которые обычно присутствуют в иконографическом изображении Юпитера Долихена – это двойной топор, удар молнии и бык – все это символы мужской силы и мужественности, которые сделали его богом римской армии[16]. (Рис. 9) Именно бык являл собой основное животное, которого римляне приносили в жертву после победы над врагом. Бык символизировал также и богатый трофей.

Рис. 8.

«Кремневый камень служил знаком *божьего* топора и изображением Юпитера. В италийском фольклоре считалось, что они были остатками отработанных молний. Название *Ceraunia* было дано оружию каменного века (топоры, стрелы и копья) и, как полагали, это были остатки материи от божественных ударов молнии. В древности в Дании и Великобритании каменные топоры также считались остатками ударов молнии и помещались в погребениях и жилищах»[17]. На территории Армянского нагорья таким камнем мог быть обсидиан, наконечники стрел из которого в изобилии находят в погребениях эпохи бронзы и железа, иногда по нескольку тысяч. Можно предположить, что обсидиановые стрелы могли так же играть роль денег.

16 Kouremenos 2016, 48.

17 Tumėnas 2016, 364.

Рис. 9.

Топор-деньги – символ власти

«Звук грома представлен ударным оружием из тесаного камня или металла. Это дубины, булавы, молоты и топоры. Обоюдоострый, двойной топор был характерным оружием древних ближневосточных богов-громовержцев»[18].

«*Ударение*, ‘*удар*’ режет, расчленяет ритмическую фразу, и первоначально этот удар конкретен и реален. Термины скандирования по латыни означают ‘всходить’, ‘подниматься’, по гречески – ‘идти’, ‘шествовать’. Латинские, сюда же относящиеся специальные термины означают ‘убивать’, ‘пронзать’, ‘закалывать’, ‘бить’, ‘ударять’, ‘сечь’. Отсюда, как термины, ‘цезура’, дословно ‘рассечение’, и ‘диереза’ – расчленение, ‘разнятие на части’. Диереза разнимала на части ‘время’, ‘цезура’ рассекала его. Это время, ‘хронос’, оно же ‘нога’, тотемистически отождествлялось с небом–преисподней и тотемом, телом зверя-тотема; ‘время’, его части тела, расчленяются при помощи удара. …Рука бьет, ударяет; нога топает, бьет, – это есть такт, расчленение времени. От этого расчленения времени получается ‘мелос’, что по-гречески значит ‘член тела’, а уж отсюда и ‘*мелодия*’»[19].

В русском языке изготовление монеты – чеканка, происходит от названия боевого молота *чекана*. Чекан имеет два неодинаковых бойка: один плоский, или молот, другой удлиненный, наподобие птичьего клюва (отсюда древнее наимено-

18 Töyräänvuori 2012, 172.

19 Фрейденберг 1998, 72.

вание *чекана – клевец*, от слова ‘клюв’). Именно такими были топоры распространённые во всей Передней Азии в раннюю бронзу. В армянском языке чеканка монеты дословно переводится ‘*резать*, *делить*’ *հատել, կտրել*. В английском языке используют слово *strike*, что переводиться как ‘*бить, ударять*’.

Рис. 10.

Правитель, нанося удар своим орудием власти (топор, молот, булава), как бы объявляет о своем окончательном решении, которое сразу становится табу: это как поставить печать.

На Карашамбском кубке (Рис. 10) изображен царь/бог с секирой в руках, а перед ним трофей. Известно, что добыча по традиции подлежала разделу. В ранний период поняите внутреннего рынка отсутствовало, а товарный обмен регулировался скорее принципом распределния, чем реальными торговыми сделками. Особенно в период средней бронзы, когда войны играют значительную роль как эффективный способ обеспечить племя, страну достатком, именно царь-военный предводитель берет в свои руки функцию раздачи добытых путем войн богатств. Само действие, функция раздачи, распределения между воинами добычи, придавало рассекающему оружию – топору-секире – символ сакральной власти.

В греческой мифологии Кронос, опасаясь предсказания, что его убьют собственные сыновья, проглатывал своих новорожденных детей. Тогда Гея заворачивает камень в пеленки новорожденного Зевса и отдает его мужу вместо сына, тот проглатывает его. Когда Зевс вырастает, он заставляет Кроноса выпить волшебное зелье, после чего тот изрыгает на свет братьев и сестёр Зевса. Зевс помещает камень своего «спасения» в Дельфах, на месте встречи выпущенных с востока и запада орлов. Этот камень символизировал центр мира, пуп земли (*omphalos*), контроль над которым Зевс передал своему сыну Аполлону. Мраморный камень в дельфийском храме, омфалос, с золотыми орлами по обеим сторонам символизировал основание оси мира (космическое дерево), а Аполлон – космическую гармонию. Громовержец Зевс лабрисом – двусторонней секирой – проводит ось, разделяющую мир на правую и левую стороны, чем устанавливает новый миропорядок. Равновесие между *левой* и *правой* стороной одновременно означает контроль над западом и востоком, то есть над миром.

Рис. 11.

Рис. 12.

На аверсе греческих монет Мизии V в. до н.э. изображены бородатый Зевс и юный Аполлон, а на реверсе лабрис. На монетах Карии II в. до н. э. также изображен Аполлон, а на аверсе – Зевс с лабрисом (Рис. 11–12). Эти монеты символизируют передачу определенных функций власти Зевсом своему сыну Аполлону, а двусторонний топор (лабрис) символизирует разделение власти как раздел мира. В отличии от своего отца Кроноса, который проглатывал своих детей, Зевс передает своему сыну контроль над центром мира, который отмечен топором. Не случайно, что именно в Дельфах, находился храм Аполлона с самым известным оракулом в мире.

К числу старейших из известных на сегодня мер веса относится мина (= 60 шекелям), возникшая в Междуречье в III тыс. до н. э., которая быстро завоевала номенклатуру весовых единиц на всем Ближнем Востоке. Название этой древней меры, получившей столь широкое распространение, восходит к шумерскому слову «*мана*», которое по одной из версий означало «земляной весовой камень». По всей вероятности именно мина/мана лежит в основе происхождения божеств, связанных с плодородием и судьбой (египетский Мин, арабская Манат). Мин покровительствовал рождению потомства у людей, размножению скота (и в связи с этим почитался также, как бог скотоводства). Один из эпитетов бога Мина – «Мин поднимающий оружие». ... «Фараон срезал золотым серпом первый сноп и клал его перед статуей Мина».

Как принято считать, в мифологии отслеживается картина социально-экономической эволюции, «общество земледельцев-скотоводов трансформируется в иерархическое стратифицированное общество во главе которого стоит царь-воин, предводитель-верховный жрец». Серп в это время как бы символизирует более раннюю ступень космогонии, когда разделились небо и земля, после чего только топором могла *создаваться* мировая ось соединяющая верхний мир с нижним миром. Не случайно, что топор очень тесно связан со строительством храмов, которые являются материализованным воплощением мировой оси.

Топор-деньги-храмы – магический ритуал

Среди широких функций царей-жрецов, первостепенное значение имели строительно-восстановительные работы и возведение новых храмов. В ритуальной сцене на стеле Ур-Намму (царь Шумера и Аккада, правивший приблизительно в 2112 – 2094 годах до н. э.) изображен царь, несущий на плече инструменты, среди которых присутствует и топор. Связь между «товаро-деньгами» и священными предметами, реликвиями, уходит в глубь веков, когда добыча племени распределялась через царя-верховного жреца, а налог платился в храмы, где располагалась казна – собственность племени.

Не случайно, что торговая сделка между Уруком и Араттой в шумерской поэме происходит между правителями/верховными жрецами[20]. По традиции, именно правитель Урука Энмеркар изобретает письменность, когда его поручение оказывается слишком сложным, и он понимает, что гонец не сможет передать его жрецу Аратты устно.

Для посла слова стали трудными, и после того, как он не смог повторить,
Верховный жрец Кулабы к глине прикоснулся и слово в виде таблички установил.
До этого дня слова, помещенного на глину, не было,
Теперь, о, Уту.... воистину стало так[21].

Изначально деньги появляются как культовый документ при храмах. Монета, денежный знак в генезисе расчлененная вещи-тотема знаком тотема, изготовлялась исключительно при храмах, в частности при храме Юноны Монеты.

На ранней стадии возникновения денег следует различать две их формы: деньги как общепризнанный вид товара, которым оценивались другие товары (масштаб цен), и деньги – как расчетная единица в ходе торгового процесса. Если скот или зерно были товаро-деньгами, как эквивалент цен, то кости, шкура животных, глиняные сосуды, стеклянные и каменные бусы, ракушки и другие предметы были так называемыми мелкими деньгами. В домонетный период все, что приобретало форму денег, имело расчетное значение и выступало в качестве мелких денег, а также использовалось во время ритуалов, особенно при гаданиях, а божества покровительствующие торговле были также божествами судьбы.

«В религии обмен, договор, залог, мзда, заем, долг, выкуп и купля – эти все позднейшие экономические понятия – существуют в форме взаимности завета и договора с божеством, в форме запретов и возмездий, обещаний, этического 'долга', этического искупления. ...у античных народов термины ссуды, долга, займа и термин веры имеют одну и ту же языковую основу или даже представляют собой слова с обоюдным значением того и другого (омонимы). По-латыни

20 Энмеркар и верховный жрец Аратты 1964.

21 Энмеркар и верховный жрец Аратты 1964, 217.

Рис. 13.

talio значит возмездие, talea – палка и деньги (железные прутья у древних британцев). В торгово-банковских операциях 'залогом' сделалось 'вещное' обеспечение, здесь стали действовать экономические 'заем', 'ссуда', 'долг'. Однако по-латыни долг, заем, ссуда, капитал передаются термином sors, что значит одновременно 'судьба' и 'жребий'. По-гречески один и тот же глагол значит 'ссужать' и 'пророчить'; здесь такие слова, как 'долг', 'ссуда', 'ростовщик', 'должник', 'кредитор', как 'вещь' и как 'деньги' имеют общую основу со словами 'оракул', 'пророчество', 'жертвенное животное'.»[22].

«Двойной топор (лабрис), магическое орудие, убивающее и дающее жизнь, разрушительная и созидательная сила. Изображение этого двойного топора встречается на ритуальных предметах между рогами быка, который на Крите также являлся зооморфным воплощением Зевса (в образе быка Зевс похитил Европу). Главным местопребыванием Зевса-Лабриса, или Зевса Лабрандского, считался лабиринт (ср. этимологическое родство названий лабрис – лабиринт); чудовищный миксантропический Минотавр – обитатель лабиринта и есть одна из ипостасей Зевса Критского»[23].

Рис. 14.

Афинский жертвенный обряд «убийства быка» обязывал после принесения жертвы судить и приговаривать к потоплению в море нож или топор, которым убивали быка. Топор изображен на монете Юлия Цезаря в числе ритуальных предметов верховного жреца, так как римский правитель начинает чеканить свои золотые монеты, как жрец богини очага – Весты. (Рис. 13)

«Образ бога бури с боевым топором и тройной молнией появляется на лувийских рельефах начала I тыс. до н.э., и считается традиционным элементом хетто-лувийской религиозной образности, которая восходит к смешанному культурно-религиозному контексту Центральной Анатолии начала II тыс. до н.э. Бог бури, являющийся центральной темой этих рельефов, представлен

22 Фрейденберг 1998, 194–195

23 Лосев 1980, 382–383.

вполне стандартно, он носит рогатый остроконечный шлем (как в имперской хеттской иконографии), и обычно шагает вправо на спине быка, или по земле, держит боевой топор, который может быть двойным или с одним лезвием, в поднятой руке, обычно в правой, и тройную молнию, в большинстве случаев в другой руке, обычно левой, вытянутой вперед»[24] (Рис. 14).

Литература

БЕРНАР 2007
Бернар А. Л., Душа денег, М.: АСТ «Олимп», 2007.

ГОМЕР 2017
Гомер, Илиада, перевод В. В. Вересаева, изд. М.: «Верже», 2017.

ЗОГРАБЯН 2009
Зограбян А., История примитивных денег // «Армянский гуманитарный вестник», 1/2-2, Москва-Ереван, 2009, 108–116.

ЛОСЕВ 2008
Лосев А. Ф., Уран, Мифы Народов Мира, Энциклопедия, под редакцией С. Токарева и др. М., 2008. (элект. изд.)

ЛОСЕВ 1980
Лосев А. Ф., Зевс, Мифы Народов Мира, Энциклопедия, под редакцией С. Токарева и др. М.: «Советская Энциклопедия», 1980.

ПИОТРОВСКИЙ 1955
Пиотровский Б. Б., Кармир Блур – III, Ереван, изд. АН Арм ССР, 1955.

ФРЕЙДЕНБЕРГ 1998
Фрейденберг О. М., Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности, М.: «Восточная литература», 1998.

ЭНМЕРКАР И ВЕРХОВНЫЙ ЖРЕЦ АРАТТЫ 1964
Шумерский героический эпос, Энмеркар и верховный жрец Аратты. Транскрипция, перевод, комментарии и вводные статьи И. Т. Каневой // «Вестник древней истории», 1964, N 4, 189–225.

BRANDHERM et al 2018
Brandherm D., Heymans E., Hofmann D., Introduction: comparing currency and circulation systems in past societies, Gifts, Gods and Money, Oxford, 2018.

KOUREMENOS 2016
Kouremenos A., The double-axe (λάβρυς) in Roman Crete and beyond: the iconography of a multi-faceted symbol, Roman Crete: New Perspectives, Ed. by J. E. Francis and A. Kouremenos, Oxford & Philadelphia, 2016, 43–59.

24 Tumėnas 2016.

ORNAN 2001
Ornan T., The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art // Israel Exploration Journal, 2001 Vol. 51, N 1, 1–26.

TUMĖNAS 2016
Tumėnas V., The Common Attributes Between the Baltic Thunder God Perkūnas and His Antique Equivalents Jupiter and Zeus, Mediterranean Archaeology and Archaeometry, 2016, Vol. 16, N 4, 359–367.

TÖYRÄÄNVUORI 2012
Töyräänvuori J., Weapons of the Storm God in Ancient Near Eastern and Biblical Traditions, Studia Orientalia, 2012, vol. 112.

ZOLOTNIKOVA 2014
Zolotnikova P., The Storm-God with a Battle-Axe on the Early 1st Millennium BC Reliefs from Eastern Anatolia // Northern Syria Proceedings, 9th ICAANE, Basel, Vol. 1, 2014, 295–306.

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2019
Պետրոսյան Ա. Ե., Հինգ գլխանի ցլով վիշապաքարն առասպելաբանական համատեքստում // Վիշապը հեքիաթի և իրականության սահմանին (խմբ. Ա. Ա. Բորոխյան և այլք), Երևան, ՀԱԻ հրատ, 2019:

References

Bernard A. L., “Dusha deneg” [“Soul of money”]. M., “Olimp”, 2007. (In Russian)

Brandherm D., Heymans E., Hofmann D., “Introduction: comparing currency and circulation systems in past societies, Gifts, Gods and Money”, Oxford, 2018.

Freudenberg O. M., Vvedeniye v teoriyu antichnogo fol'klora: Mif i literatura drevnosti [Introduction to the Theory of Ancient Folklore: Myth and Ancient Literature]. M.: "Vostochnaya Literatura" RAN, 1998. (In Russian)

Gomer, Iliada, perevod V. V. Veresaeva [Homer, Iliad, translated by V. V. Veresaev]. M., “Verzhe”, 2017. (In Russian)

Kouremenos A., The double-axe (λάβρυς) in Roman Crete and beyond: the iconography of a multi-faceted symbol, Roman Crete: New Perspectives, eds. by J. E. Francis and A. Kouremenos, Oxford & Philadelphia, 2016, 43–59.

Losev A. F., Uran, Mifi narodov mira, Enciklopedia [Uranus]. Myths of the Peoples of the World, Encyclopedia, M.: (Electronic publication), ed. Tokarev S. and others, 2008. (In Russian)

Losev A. F., Zevs, Mifi narodov mira, Enciklopedia [Zeus]. Myths of the Peoples of the World, Encyclopedia, ed. Tokarev S. and others, M.: “Sovetskaya entsiklopedia” 1980. (In Russian)

Ornan T., The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art // Israel Exploration Journal, Vol. 51, N 1, 1–26, 2001.

Petrosyan A., Hing glkhani ts’lov vishapak’arn arraspelabanakan hamatek’stum // Vishapy hek’iat’i yev irakanut’yan sahmanin [Vishap with five-headed bull in a mytho-

logical context // Vishap between fairy tale and reality]. Pub. Institute of Archeology and Ethnography, Yerevan, 2019. (In Armenian)

Piotrovsky B. B., Karmir Blur III [Karmir Blur III].Yerevan, pub. Academy of Sciences of Armenia USSR, 1955. (In Russian)

Shumerskiy geroicheskiy epos Enmerker I verkhovniy Zhrec Aratti Sumerian heroic epic, Enmerkar and the high priest of Aratta. Transcription, translation, comments and Introduction by I.T. Kaneva // Bulletin of Ancient History, 4, 1964. 189–225. (In Russian)

Tumėnas V., The Common Attributes Between the Baltic Thunder God Perkūnas and His Antique Equivalents Jupiter and Zeus // Mediterranean Archaeology and Archaeometry, 2016 Vol. 16, N 4, 359–367.

Töyräänvuori J., Weapons of the Storm God in Ancient Near Eastern and Biblical Traditions // Studia Orientalia, 2012 vol. 112.

Zohrabyan A., Istoriya primitivnix deneg [History of primitive money]. Bulletin of Armenian Studies 1/2-2, Moscow-Yerevan, 2009, 108–116. (In Russian)

Zolotnikova P., The Storm-God with a Battle-Axe on the Early 1st Millennium BC Reliefs from Eastern Anatolia // "Northern Syria Proceedings", 9th ICAANE, Basel, 2014, Vol. 1, 295–306.

Армине Зограбян
Музей истории Армении, отдел археологии
Ереван, Армения

Armine Zohrabyan
History museum of Armenia
Yerevan, Armenia

zohrabyanarmine@yahoo.com

III

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-78
Поступило: 19.07.2022, направлено на рецензирование: 05.08.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Нелли Манучарян
Институт археологии и этнографии НАН РА

ПРАКТИКИ ТАЙНЫХ КРЕЩЕНИЙ В СОВЕТСКОЙ АРМЕНИИ[1]

Посвящается моему отцу Георгию Манучаряну

Аннотация: Антирелигиозная политика, проводимая большевистским руководством в советское время, проявлялась по-разному на разных этапах коммунистического правления. Несмотря на активную работу ''Союза воинствующих безбожников'' (также Союз безбожников), а также государственной политики атеизма (*госатеизма*) по уничтожению религии из всех слоев общества, в советской реальности все ещё существовало множество практик тайных или скрытых религиозных ритуалов.

В данной статье рассматриваются практики и понятия народных религиозных обрядов, в частности тайных ритуалов крещения (*кнунк*) при госатеизме в Советской Армении, а также формы и способы их осуществления. В интервью с священнослужителями и теми, кто был крещен в ранний советский период, представляется общественное восприятие роли и важности крещения за рассматриваемый период.

Ключевые слова: Советская Армения, тайные крещения, атеизм, религиозные обряды, народная религия, религиозное поведение, советизация, Армянская апостольская церковь

Nelli Manucharyan

BAPTISM IN THE MIDST OF ATHEISM OF SOVIET ARMENIA

Abstract: The anti-religious policy implemented by the Bolshevik leadership during the Soviet era was manifested differently in various stages of the communist government. Despite the active work of ''The League of Militant Atheists'' (also Union of the Godless) as well as the policy of state atheism (*gosateizm*) of eliminating religion from all strata of society, there were still many practices of secret or hidden religious rituals in Soviet reality.

1 Армянская версия статьи была опубликована в 2018 г, [Ն.Մանուչարյան, Մկրտությունները խորհրդային Հայաստանի աթեիզմի պայմաններում // Չլսվող ձայներ. Հիշողությունն ու հետհիշողությունը բանավոր պատմություններում, խմբ. Գ. Շագոյան, Երևան, ՀԱԻ հրատ., 2018, 28–51]

This article examines the practices and notions of folk religious rites, particularly of secret baptism (*knunk*) rituals in the midst of state atheism in Soviet Armenia, as well as the forms and means of their implementation. Through the interviews with clergyman and those who had been baptized in early soviet period it presents the public perceptions of the role and importance of baptism over the period considered.

Key words: Soviet Armenia, secret baptism, atheism, religious rituals, folk religion, religious behavior, so, Armenian Apostolic church

Рис. 1. Моя бабушка Тагуи (справа) с сестрой Илоной. Надпись на обратной стороне: «Снимались в честь крестины Жорика. 16/VIII-53 г. Бюракане, Армения».

В своих рассказах моя бабушка часто упоминала об исключительном факте крещения моего отца в советские годы. Для меня факт этих крестин был особенно интересен тем, что, с одной стороны, мои бабушка (Тагуи, врач, 1926 г. р.) и дедушка (Александр, майор Советской армии, 1926 г. р.) будучи членами коммунистической партии (это членство представлялось как сугубо осознанный идеологический выбор) должны были воздерживаться от религиозных обрядов, особенно от инициативы крещения ребенка, и, с другой стороны, отец моей бабушки (Вардан, ветеринар, получивший образование в Польше, 1900 г. р.), сосланный в Алтайский край в результате сталинских репрессий, также должен был оставаться в стороне от столь «рискованного» шага. Однако из-за того, что у моего отца было слабое здоровье, и веря в то, что после крестин он обязательно поправится, дедушка Вардан в 1953 г. организует крещение моего отца. Причем делает это не в своей общине, в Мегри, в присутствии «добрых» (по ироничному выражению бабушки) соседей, а в Бюракане, где у него был близкий друг, который договорился со священником совершить обряд крещения. На этом повествование бабушки, которое она передала моей матери, своей невестке, завершалось, потому что мой отец, по ее словам, не был религиозным и не придавал значения деталям

этой истории. Таким образом, женский семейный нарратив крещения моего отца стал мотивом для моего исследования, оставляя, однако, многие вопросы без ответа. После кончины отца, просматривая семейные альбомы, я обнаружила на обороте одной из его детских фотографий следующую надпись: «Снимались в честь крестины Жорика. 16/VIII-53 г. Бюракане, Армения». Мой отец был убежден, что его крестили в Мегринском районе, а эта фотография восполнила недостающее звено цепочки бабушкиного рассказа, вернее, ее устно переданный рассказ получил документальное подтверждение, и история крещения моего отца стала триггером для написания этой статьи.

* * *

В статье представлены практики религиозных обрядов, в частности крещения, а также средства и формы их осуществления в Советской Армении в 1930–1950-е гг. в условиях государственного атеизма. С использоанием методологии устной истории, бесед со священнослужителями и людьми, крещенными в советские годы, проанализирована значимость крещения в жизни советского армянского крестьянина в эти годы. Хронологически работа включает события также 1929 г. – года «великого перелома» и процессов искоренения религии, проводимых в рамках «советской программы модернизации» в СССР. Биографические интервью для данного исследования были проведены в городе Мартуни и селе Хачахбюр Гегаркуникского марза (населенных потомками выходцев из различных районов Западной Армении, переселившихся в эти поселения в 1915–1918 гг.), в селах Варденик, Вагашен (населенных потомками мигрантов из Западной Армении, переселившихся сюда в XIX в.), а также в ширакских селах Воскеаск (населенном также потомками западноармянских переселенцев) и Паник (большинство населения составляют армяне-католики).

Основы большевистской антирелигиозной идеологии

С приходом к власти большевистское руководство сформулировало в качестве первоочередной задачи «создание нового человека», под чем наряду с радикальными политическими, социальными и экономическими преобразованиями подразумевались также секуляризация общества и советской революционной культуры, отказ от религии как «инструмента эксплуатирующего класса». Одним из первых шагов к достижению этой цели было отделение церкви от государства, которое впоследствии обернулось повсеместными гонениями на церковь и религию.

С этой целью правительство пыталось переопределить понятие «культура»[2], «поднимая сознание и поведение темных масс на более высокий уровень». Этот

2 Kenez 2006.

процесс, воспринимаемый новой властью как «строительство социализма», особенно активно осуществлялся в области образования. Были пересмотрены соответствующие законы, порядок правосудия и социального обеспечения, изменились процедуры оформления семейных отношений[3], были приложены большие усилия для замены религиозных догм светскими ценностями[4] во всех сферах[5]. Однако даже в условиях самых резких и насильственных изменений совершить революцию в общественном сознании было невозможно. Это проявлялось в открытом сопротивлении большевистским инициативам, требовавшим отказываться от глубоко укоренившихся религиозных обычаев[6]. Антирелигиозные кампании продолжались в большей или меньшей степени с самого первого дня и до легитимного возвращения религии в общественную жизнь.

Одной из новых стратегических задач правительства было превращение церкви в «пережиток прошлого» и ненужный для советского общества институт с его «передовой идеологией и научным мировоззрением»[7]. Советское общество должно было быть атеистическим, а «новый человек» как его часть не должен был поддаваться «религиозным предрассудкам»[8]. Традиционные верования, которые включали в себя религиозные, квазирелигиозные практики, обряды перехода: рождение, крещение, смерть, представляли серьезную проблему для правительства, пропагандировавшего строительство атеистической страны. И, как правило, шаги большевиков против религии встречали активное или хотя бы пассивное сопротивление со стороны верующих. «Антирелигиозный проект» осуществлялся с определенной программой социальной изоляции церкви: борьбой с церковными традициями, запретом религиозных праздников, обрядов и всего того, что позволило бы церкви выйти за пределы небольшого пространства, определенного для нее государством.

Проводимая коммунистическим руководством антирелигиозная политика (закрытие и разрушение церквей, гонения на священнослужителей и верующих и др.) на разных этапах правления советской власти в Армении проявлялась с разной интенсивностью, в основном совпадая с общесоветскими тенденциями. В 1920-е гг., на раннем этапе прихода к власти, большевистское руководство, ссылаясь на марксистское утверждение – «религия – опиум для народа», отделило

3 Агрее 1946.

4 Curtiss 1953; Лебина 1999, 120–158.

5 Lane 1981.

6 Фицпатрик 2001, 229–240.

7 Corley 1996, 13.

8 Известия ЦК КПСС 1990, 4, 190–193; Политбюро и церковь. 1922–1925 гг., 1997, 122; Ленин 1968, 12, 143.

государство от церкви[9]. В 1930-х гг. армянская церковь наряду с другими религиозными учреждениями также подвергалась нападкам коммунистов. В середине 1930-х гг. церковь как институт оказалась на грани полного коллапса[10]. В 1941 г. в связи со Второй мировой войной И. Сталин изменил свое публичное отношение к церкви, чтобы мобилизовать вокруг войны все слои общества. Он не только обратился к помощи церкви, но также пытался использовать церковь во внешней политике[11]. Советские власти понимали, что важную роль в этом отношении могут сыграть религиозные институты. В 1945 г. ограничения были уменьшены, и с этого периода пределы функционирования, установленные для Армянской апостольской церкви советским государством, были несколько расширены. В то же время идеологическая работа, направленная на секуляризацию общества, не прекращалась.

Армянская апостольская церковь, помимо функции служения религии, была глубоко укоренена в повседневной культуре армян: в празднествах, обрядах, социально-экономических вопросах семейных и внутриобщинных отношений. Она была одним из столпов этнической идентичности[12] даже для тех, кто не был причастен к религиозным обрядам и для кого религиозная идентичность была вторичным фоном или являлась лишь одной из составляющих этнической идентичности. Поэтому любой шаг, направленный на изменение привычного образа жизни, почти автоматически приводил к сопротивлению.

Несмотря на активную деятельность *«Союза воинствующих безбожников»*[13], а также государственную политику искоренения религии, внедрение атеизма (госатеизма), в советские годы тайно проводились многие религиозные обряды. В условиях различных запретов и ограничений осуществление религиозных обрядов превращалось в «акт гражданского сопротивления», выходивший за

9 См. Thrower 1983; Pospielovsky 1987–88.

10 Подробнее о политике советского правительства по отношению к церквам в Армении Ստեփանյանց, Հայ առաքելական եկեղեցին ստալինյան բռնապետության օրոք, Երևան, Ապոլոն, 1994; Մանուկյան 1997; Բեհբուդյան 1994.

11 В конце 1930 г. ЦК К(б)ПА с подробным письмом обратился к ЦК ВКП(б) и Закавказский краевой комитет, в котором обосновывал необходимость созыва церковного собрания в городе Эчмиадзине для избрания Католикоса. Прежде всего в письме подчеркивалась важностъ города Эчмиадзина для зарубежных епархий, для служения интересам советского правительства и «для нейтрализации и максимального обезвреживания армянской церкви и ее зарубежных представителей».

12 Panossian 2006, 350–356; Abrahamian 2006.

13 В 1925 г. в СССР был основан «Союз безбожников», который спустя четыре года был переименован в «Союз воинствующих безбожников». Итогом деятельности союза считается то, что в 1937 г. СССР был провозглашен «страной массового атеизма». См. Բեհբուդյան U. 1994, 3. В октябре 1928 г. в Ереване проводится первый конгресс союза безбожников: См. Աթան Ա. 1929, 171–172.

Рис. 2. Фото, май, 1929 г.

рамки простой религиозности. По словам религиозного антрополога Влада Наумеску, религиозные ритуалы в коммунистическом государстве были «формами протеста»[14], стремившимися сохранить идентичность и коллективную память, которую режим пытался уничтожить. По определению Джеймса Скотта, массовые проявления религиозного ритуала можно рассматривать как «пассивное сопротивление», а следуя рассуждениям Шейлы Фитцпатрик, как «повседневное сопротивление»[15].

Народная религиозная обрядность способствовала не столько сохранению веры, сколько сохранению церкви на советской территории, поскольку снижала вероятность выбора верующими той модели религиозности, которую западные социологи религии называют «верой без принадлежности»[16]. В то же время культовый характер церкви делал ее более чувствительной к любым антицерковным и секуляризирующим мерам государства.

Церковь закрылась...

В 1929 г. в середине ноября большевистское руководство СССР призвало к «сплошной коллективизации» в стране, и уже 13 января 1930 г. согласно проекту, представленному секретариатом ЦК Коммунистической партии Армении,

14 Naumescu 2008, 25.

15 См. Scott 1985; 1976; 1990. О крестьянском сопротивлении в сталинский период см. также Fitzpatrick 1994; Viola 1996.

16 Davie 1994.

в политику раскулачивания были включены также служители религии[17]. Хотя коммунистическая партия представляла коллективизацию как важную предпосылку социалистического преобразования деревни, на самом деле она означала войну, объявленную сельской культуре самопровозглашенными «прогрессивными силами» в рамках борьбы за ликвидацию сельской отсталости[18].

Сельская культура, включавшая в себя религиозные, семейные, общинные традиции, превратилась в своеобразный очаг инакомыслия[19] и стала символом автономии села. Меры как против религии, так и против церкви, по сути, были нацелены и уничтожали также часть сельской культуры, а в годы насильственной коллективизации это явление переросло в настоящую войну против религиозных институтов и символов.

Со второй половины 1929 г. закрытие церквей[20], разрушение колоколен, хищение колоколов, аресты и расстрелы священнослужителей по административному распоряжению властей стали носить массовый характер[21]. Религиозные праздники были запрещены[22], у сельских жителей изымались иконы, кресты,

17 Согласно А. Манукяну в 1930-е гг. в Армении был репрессирован 161 священнослужитель Армянской апостольской, Армянской католической и Армянской евангелической церквей, 91 из них был расстрелян. См. Մանուկյան 1997, 128–129.

18 Согласно директиве, подписанной в 1929 г. секретарем ЦК ВКП(б) Л. Кагановичем, религиозные организации объявлялись «единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы». Согласно письму ЦК К(б)ПА об «Усилении антирелигиозной работы» от 14 марта 1929 г. против советской власти единым фронтом выступили все «антисоветские элементы»: кулаки, нэпманы и духовенство «под руководством АРФД» (партия Дашнакцутюн). В рамках массовой коллективизации священники подлежали раскулачиванию и изгнанию из своих мест обитания. Гонения и репрессии против церковных служителей продолжались в жестокой форме, церкви и храмы закрывались, а церковные служители, как и представители других слоев общества, были массово арестованы и сосланы. См. Մանուկյան 1997, 28–42.

19 Scott 1990, 11.

20 В мае 1929 г. на XIV Всероссийском съезде Советов была принята новая редакция 4-й статьи Конституции РСФСР: вместо «свободы религиозной и антирелигиозной пропаганды» признавалась «свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды», что законодательно ставило верующих в неравное с прочими гражданами положение. Инструкция НКВД от 1 октября 1929 г. «О правах и обязанностях религиозных объединений» относила служителей культа к категории лишенцев, см. Бюллетень НКВД, 1929, 37, 1–5.

21 Уже в конце 1937 г. в Армении было закрыто 800 церквей. Католикос Хорен I, обращаясь к Народному комитету внутренних дел Армянской ССР, пишет: «Надеемся, что нашей проблеме уделят внимание, потому что во всей Армении осталось всего четыре церкви и более 800 церквей были закрыты в административном порядке, каковая практика недавно была осуждена центральным правительством», см. Բեհրուդյան U. 1994, 320–321.

22 Согласно циркуляру НКВД РСФСР от 14 октября 1929 г. священнослужителям запрещалось производить обряды венчания лиц, не достигших брачного возраста, выдавать справки о совершении обрядов (крещения, обрезания, погребения, венчания и т. п.), см. Бюллетень НКВД РСФСР, 1929, 25(326)-44(345).

Рис. 3. Гурген Саакян (86 лет), 2018, село Паник, Ширакский марз.

Рис. 4. Гоар Арутюнян (78 лет), 2018, село Вагашен, Гегаркуникский марз

Рис. 5. Арутюн Асатрян, 2018, село Воскеаск, Ширакский марз.

религиозная литература, спрятанная церковная утварь. В некоторых регионах закрытие церквей[23] вылилось в социалистическое соревнование, которым были одержимы государственные органы. По административным указам властей в Советской Армении сельские церкви превращались в амбары, свалки, сараи и клубы[24].

Во время полевой работы мои собеседники неоднократно рассказывали о подобных случаях. Например, нарратив о закрытии деревенской церкви есть в детских воспоминаниях Гургена Саакяна. Несмотря на свой юный возраст в то время, он в мельчайших подробностях помнил процесс закрытия храма, конфискацию церковного имущества.

> *В 1938 году у нас все из церкви забрали; деревенские старухи, женщины плакали, мы были детьми, стояли рядом, но нас прогнали. Машин тогда не было, они приехали на фургонах. Все, что было внутри церкви, забрали: святые иконы и т.д., все опустошили. Люди говорили, что часть святынь увезли в Артикский монастырь, и до сих пор говорят, что распятый Христос в ленинаканской церкви был перевезен из нашего села[25]. Закрыли церковь, священников не осталось, сослали, изгнали и церковь превратили в пшеничный амбар, в ячменный амбар. Помню, что была молотилка. В основном просеивали вручную, а шелуха, остатки от обмолота пшеничного зерна были насыпаны в углу церкви... я это помню. Милиционеры загружали вынесенные из*

23 Ստեփան Կերտող 2016, 25:

24 Tzitzernak 1950, 56.

25 В отношении скульптуры распятого Христа в Гюмри зарегистрировано и другое объяснение, согласно которому она была перенесена из гюмрийского католического храма Пресвятой Богородицы в церковь «Семи ран» [Пресвятой Богородицы] после землетрясения 1926 г., когда католическая церковь частично разрушилась. Такие скульптуры не принимались Армянской апостольской церковью и, как правило, не допускались к размещению в апостольских церквах. Обе вышеупомянутые разрушенные церкви Паника и Гюмри были католическими. В советские годы церковь «Семи ран» обслуживала одновременно три религиозные общины: приход Армянской апостольской церкви, Армянской католической церкви и Русской православной церкви.

церкви вещи в три фургона, женщины плакали, закрыв лица, и говорили: «Как же так!» Милиционеры не подпускали их близко, говорили: «уходите». Участвовали председатель сельсовета, председатель колхоза, секретарь парторганизации. В то время главу сельсовета звали Амбакум, он был в коричневом кожаном плаще, мы смотрели на него с удивлением: «Смотри, он в кожанке»[26].

Есть не только личные воспоминания, но и постпамять о закрытии церквей в Советской Армении. В беседе со мной С. С., житель села Варденик, воспроизводит общинный, несколько уже мифологизированный нарратив.

В ранний период, когда Ленин и Сталин отвергали религию и считали религию гашишем, ядом, от которого надо избавить людей... У всех на глазах они отдали приказ коммунистам: «Идите, уничтожьте их!» Райком позвонил председателю: «Иди и убери эту часовню'». Мог ли он не уничтожить ее? Нет, иначе его бы уволили. «Иди и арестуй этого священника, убери его!» Наш священник был убит коммунистами прямо в своем доме. Он пытался спрятаться, коммунисты поймали его в доме и зарезали[27].

В некоторых случаях семьи тех, кто активно участвовал в разрушении церквей в советские годы, инициировали восстановление этих самых церквей уже в постсоветский период. Интересно, что в деревенских рассказах несколько раз повторяется нарратив о том, что участники сноса церквей или члены их семей понесли «божественную кару».

Сельский коммунист – сын дяди моего отца. Люди говорят, что трое его сыновей умерли, и это потому, что он разрушил святыни. Святыни разрушили, а бревно унесли в колхоз, а наш родственник взял несколько брусков бревна, чтобы восстановить крышу своего дома, и этот дом рухнул, его дети погибли, и все говорили, что это произошло из-за того, что он украл, расхитил балки, а на самом деле в колхозы забрали здоровую древесину, а бракованные остались, бракованные быстро ломаются, знаете ли. И эта женщина была такой смелой... []... дети ее брата ныне восстановили эту церковь, это святое место. Коммунисты полностью снесли эту церковь, разрушили ее, крыши не было, она стояла в руинах, но верующие всегда приходили к этим хачкарам, ставили свечи…[28]

---

26 Интервью с Гургеном Саакяном (86 лет), 2018, село Паник, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

27 Интервью с С. С. (78 лет), 2018, село Варденик, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

28 Там же.

«Советские» практики крещений

В советские годы в условиях политики секуляризации религиозная община, отстаивая свое право на религиозную жизнь, во многих случаях самоорганизовывалась[29], тайно прибегая ко многим незаконным действам. Это свидетельствовало о некой адаптации верующих к советским общественно-политическим реалиям. Именно эту практическую приспособляемость Уильям Флетчер считает главным преимуществом церкви в ее борьбе за выживание[30]. Незаконное открытие официально закрытых церквей, зажжение свечей, проведение там духовных обрядов было довольно распространенной практикой для верующих в разных населенных пунктах Армении. Часто такого рода действия становились возможными в результате «умышленного невежества» местных властей.

По устным рассказам, население близлежащих населенных пунктов также брало на себя заботу о местной церкви. По словам одной из моих собеседниц, *«храм был закрыт, жена моего свекра Сима приходила открывать и убирать* [*в церкви*]*, были люди, которые приходили поставить свечи, много людей ходило ставить свечи, они приносили и оставляли подарки в церкви, изображение Иисуса, опять же, эта церковь спонтанно работала»*[31].

Эти своеобразные обряды, совершаемые без духовенства, были по существу проявлениями народного или вернакулярного христианства. Такие обряды совершались в основном верующими в отсутствие духовного отца. Общество само выбирало и воспринимало одного из представителей своей общины в качестве «духовного лидера».

> *В нашем селе его называли адаш, он знал молитвы, скажем, его звали во время похорон, он не был священником церкви, не был паномарем, но читал молитвы, в общем были такие люди. Например, моего дядю называли тирацу (пономарь. – прим. ред.). В каждой деревне был какой-нибудь нелегальный священник. Скажем, если что-то случалось, шли к нему, это не был официальный священник, но село выбрало его, потому что он знал много молитв, голос у него был хороший, или говорили, что он совершал миропомазание. Крещение с крестом пришло уже потом, позднее. Когда ребенок рождался, если священника не было, миропомазание или окропление освященной водой производил тот же человек*[32].

29 Շագոյան 2015, 179:

30 Fletcher 1965, 4.

31 Интервью с Степаном Наапетяном (71 год), 2018, село Паник, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

32 Интервью с Гургеном Саакяном (86 лет), 2018, село Паник, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

Распространение «народных » обрядов, совершаемых внутри или вне храма, указывало на то, что сокращение числа церквей и сельского духовенства не вело автоматически к «отстранению населения от религии или веры», а стимулировало их религиозные чувства и ритуалы, проводимые самостоятельно. Влад Наумеску пишет об изменении отношений между духовенством и верующими: «Когда в результате проведения советской политики был разрушен традиционный церковный приход, между духовенством и верующими сформировался совершенно новый тип взаимоотношений, из которого возникли совершенно новые коллективные практики,[…] дополнительно усилившие вовлеченность верующих»[33].

В советские годы обряды крещения приобрели новые формы и зачастую практиковались в обстановке семейной, общинной секретности. Это было связано с тем, что как государственная, так и церковная власть требовала от священников отчета о каждом обряде[34], что позволяло следить за реальными тенденциями секуляризации или десекуляризации, иметь представление о степени религиозности общества. Священник должен был сотрудничать с государственными спецслужбами и, передавая данные о тайных крещениях, тем самым мог предать свою паству. В ответ на этот закон духовенство выработало свое оружие для уклонения от исполнения этих предписаний[35]. Такими антимерами и стали тайные обряды крещения, иногда и венчания, о распространенности и особенностях которых сообщают в основном устные источники и косвенные свидетельства. Об этом во время одной неформальной беседы упоминает глава Ширакской епархии Армянской апостольской церкви епископ Микаэл Аджапанян: *«Церковь не регистрировала [крещения] и правильно делала, что не регистрировала. КГБ мог прийти и забрать эти регистрационные записи»*[36].

Причину того, что тайное крещение стало самым распространенным обрядом, следует искать в значении этого ритуала для армянской церкви. Во многих случаях оно было неканоничным, а иногда и не соответствовало официальным обрядам Армянской апостольской церкви, что было обусловлено его секретностью.

Нет, в церкви никто не делал, только дома, и то тайком. В то время не было подарков, тайно привозили священника, чтобы никто не узнал, всего лишь купали в воде, мазали миро, заворачивали в белую простыню, и все, он стано-

33 Naumescu 2008, 135.

34 Բեհրուդյան 1994, 4:

35 Согласно Дж. Скотту реальное сопротивление должно быть коллективным и организованным, принципиальным и самоотверженным, должно подразумевать революционные последствия и опровергать существующий порядок. Scott 1985; Scott 1977, 7, №3, 271.

36 Интервью с главой Ширакской епархии епископом Микаелом Аджапаняном (54 года), 2017, Гюмри, Интервьюер: Гаяне Шагоян.

вился моим крестным. Меня крестили в тонире. В то время у всех был тонир, около тонира поставили тазик, меня посадили в него, помазали миром, потом завернули в белую ткань, и я стал его законным крестником, а он моим крестным отцом, и до конца жизни его почитали как покровителя нашей семьи[37].

В дополнение к этому тезису записанные мной устные истории часто свидетельствуют о взаимодополняемости этих явлений. Многие мои собеседники упоминают о двойных/многократных крещениях, крещениях, совершенных мирянином или кем-то неруко-положенным и непосвященным. Можно выделить несколько форм крещений, совершаемых в советский период.

• **Двойные/множественные крещения**

Были дети, которых крестили несколько раз: допустим, бабушка по отцовской линии тайно увозила ребенка и крестила – это один раз, потом бабушка по материнской линии увозила его крестить, опять никому не сказав, потом, допустим, тетка организовывала, опять же не сказав об этом никому, а спустя годы они признавались друг другу: «Вот это да! я тоже его увозила [крестить]»[38].

Примечательно, что в приведенном примере инициаторами тайного крещения являются женщины. Это отражает более высокую степень вовлеченности женщин в религиозные обряды, особенно в крещение, которое воспринималось как одно из важных условий ухода за младенцами. А так как вопросы, связанные с уходом за детьми, в основном оставались в сфере женской ответственности, то и организация тайных крещений становилась «женским делом».

• **Крещения, совершенные мирянином**

Я не знаю, крестили ли меня с участием священника или без него: у нас священников не пускали в дом при коммунистах. Священники были полностью уничтожены, убиты и сосланы. Священников практически не стало, не было даже их помощников – пономарей...[39]

Миро было всегда, вода с миром. Знаете, как совершались в те времена крещения? Как только ребенок рождался, старушки ходили, читали молитвы над водой около ребенка. Недельного малыша мазали миром, читали молитву; это называли крещением миром (арм. կնունք, մեռոն)[40].

---

37 Интервью с С. С. (78 лет), 2018, село Варденик, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

38 Интервью с главой Ширакской епархии епископом Микаелом Аджапаняном (54 года), 2017, Гюмри. Интервьюер: Гаяне Шагоян.

39 Интервью с С. С. (76 лет), 2018, село Варденик, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

40 Интервью с Степаном Наапетяном (71 год), 2018, село Паник, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

Поскольку обряд крещения сформировался в неканоническом, народном варианте еще в досоветское время, параллельно запрету деятельности церкви начинается полное замещение церковныого обряда. Видимо, более архаичный вариант вернакулярного крещения или отсылки к этой практике получают все большее распространение.

• **Тайное крещение нерукоположенным**

Меня тайно крестил бывший священник села, который был расстриженным. Тайком, тайком от государства он ходил по домам. Обряд крещения совершался в домах не только в нашем селе. Можно сказать, что армянский народ был крещен тайно, церковь, церковные чиновники оставались скрытыми, хотя священники [были] распущены, но они были активны[41].

По решению ЦК антирелигиозная пропаганда в 1921 г. пока не особо подчеркивалась, но все члены партии были обязаны либо отказаться от религии, либо выйти из партии[42]. Это решение ужесточалось в разные советские периоды, особенно в годы сталинских репрессий. Данное обстоятельство очень хорошо видно в рассказах моих собеседников, особенно тех, в чьих семьях были члены коммунистической партии.

Проблем не возникало, но в это время партийцы не ходили в церковь. Человек, если он был чиновником, директором и т. п., избегал ходить в церковь, не ходили в церковь будучи коммунистами, не ходили[43].

Ну да, когда моя мать была партийной, помню, мой свекор тоже говорил, что если крестили ребенка, то тех партийных не принимали, исключали [из партии]. Отец говорил, что если вдруг кто-то кого-то крестил, то партия этому человеку больше не разрешала работать, занимать важную должность. Мама говорила, что если вдруг узнают, что я крещу своих детей, у меня точно будут проблемы[44].

В селе было крещение, но те, кто был партийным, в церковь не заходили, не знаю почему... Они не должны были верить в бога, и все. Тайком они верили, но в церковь не ходили. Допустим, если он был председателем, бухгалтером, секретарем, то никогда не ходил в церковь. Мы не видели, чтобы они ходили

41 Интервью с Багдасаром Оганнисяном (78 лет), 2018, село Вагашен, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

42 Curtiss 1953, 20.

43 Интервью с Самвелом Газаряном (68 лет), 2018, село Хачахбюр, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

44 Интервью с Гоар Арутюнян (78 лет), 2018, село Вагашен, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

в церковь. Но своих детей крестили. Родственники возили детей в церковь крестить, скажем, в нашу [церковь] «Семь ран» в Гюмри. Именно туда возили для крещений, а дома стол накрывали, праздновали, и тот партиец сидел во главе стола, но в церковь не ходил. В основном возили в церковь редко, когда приглашали священника[45].

Страхом быть исключенным из рядов партии и отстраненным от должности обуславливался и тот факт, что в некоторых случаях крестные отцы отказывались от своих крестников несмотря на то, что институт крестного (арм. *քավոր* - qavor) у армян традиционно передавался следующему поколению той же семьи.

Крестные отцы, многие крестные отказывались от своих крестников, потому что опасались из-за своей партийности. Коммунист боялся, что донесут и расскажут, что такой-то человек крестил ребенка. Простые люди не пострадали бы, а коммунистам приходилось держать ответ[46].

Партийность часто имела не столько идеологическое содержание, сколько определялась перспективой карьерного продвижения. Соблюдая формально-официальную сторону, члены партии часто обходили различные партийные запреты и просили своих родственников поставить свечку, помолиться от их имени и т.п.: *«Изредка бывал с нашими, даже в церковь ходил, но свечку не ставил, им говорил, зажги за меня, если хочешь»*[47].

Нередки были и случаи, когда члены партии вносили исключения в закон, чтобы оправдать «виновного верующего». Моя собеседница Света Асатрян вспоминает один случай из партийной жизни ее отца:

Мой папа заболел бруцеллезом из-за своей работы (он был колхозным ветеринаром), они хотели его отвезти в святое место, чтобы он выздоровел с помощью святого, мой папа отказался, сказав, что он член партии и если вдруг узнают, то ему непоздоровится. Моя бабушка втайне от колхозников-партийцев посадила моего папу на телегу и отвезла его в Топарлу, к святыне. Потом руководство села узнало, что Мкоян поехал к Сурбу (святому), на закрытом собрании поставили вопрос моего папы ребром. И после того, как подтвердилось, что он заболел из-за своей работы в колхозе, его простили и не исключили из партии[48].

---

45 Интервью с Сирануш Мелконян (67 лет), 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

46 Интервью с Рафиком Геворгяном (78 лет), 2018, село Мартуни, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

47 Интервью с С. С., 2018, село Варденик, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

48 Интервью с Светой Асатрян (70 лет), 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

Иными словами, проблема действительно воспринималась не столько как вопрос идеологии, сколько как подчинение некоторым нормам поведения. И судья, и подсудимый не оспаривают эффективность такого лечения, а обсуждают целесообразность обращения в «запретную сферу», и только обстоятельство получения заболевания на работе оправдывает этот «предательский» шаг.

Зачем креститься?

В этой части я кратко остановлюсь на проблеме корреляции между религией и идентичностью, религиозной и этнической/национальной идентичностями.

Энтони Смит утверждает в своей работе[49], что религия является одним из основных аспектов построения идентичности для нации или этнической группы и что этническая группа является культурной коллективной единицей, которая подчеркивает важность мифов предков и исторической памяти и идентифицируется одним или несколькими его культурными составляющими, такими как религия, язык, обычаи и др.

Для армян в условиях отсутствия государственности на протяжении столетий церковь была институтом, возглавляющим нацию, объединяющим диаспору, взявшим на себя просветительско-культурные, политические и представительские функции[50]. В этом смысле в советские годы роль крещения как инструмента сохранения преемственности этнической/национальной идентичности особенно заметна в устных рассказах[51] армян, переселившихся из Западной Армении в результате Геноцида армян 1915–23 гг. Согласно интерпретации одного из моих собеседников крещение имело функцию сохранения армянскости, поскольку крещение – ритуал, отличающий армян от турок. Особенно актуальным для западных армян было то обстоятельство, что в многоконфессиональной и многоэтнической среде религия стала одним из важных факторов сохранения этнической идентичности.

> *Крещение было христианством; детей крестили, чтобы сделать их христианами, поэтому они становились армянами, а не турками. Если у тебя не будет крестного, если не крестить ребенка, то как в таком случае сохранить свое армянство? Мы наливаем масло в воду, мажем лицо ребенка миром, наносим крест на его лбу, и он становится армянином[52].*

49 Smith 1991; Rieffer 2003, 216; Brubaker 18(1), 2012, 2–20.

50 Abrahamian 2006, 115.

51 Շագոյան 2015, 180:

52 Интервью с Арутюном Асатряном, 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

Армяне, если некрещеные, то они уже – турки. Турок не христианин. Именно христианин должен помазать свое лицо миром. Если нет, то некрещеных людей не любят, говорят, мол, значит, ты турок, если некрещеный. Армянин должен быть крещеным, говорят: ты что, турок, что не крестился? Все были крещены, наше село – это люди, переселившиеся из Муша, Западной Армении, они были очень верующими. У народа Муша была другая поговорка, говорили: «если без крещения, без мира, вдруг кто-то умрет, станет горнапштиком[53]*. Слышали ли вы это слово? Так говорили наши старейшины. Меня крестили в церкви «Семь ран»* [*в Гюмри*], *у нас был семейный крестный отец, он был крестным при венчании моих родителей, а уже его сыновья стали нашими крестными. Наша младшая сестра сильно заболела, нас шестеро детей, а папа уехал на заработки за границу. Моя тетя сказала моей матери: «Давай ее покрестим на случай, если она вдруг умрет, чтобы не была некрещеной». Ей было очень плохо. Мама и тетя обняли ее, отвели в церковь, там никого не было, они вошли в церковь и увидели мальчика, зажигающего свечу. Крестясь, они подошли спросили: «Сынок, ты отсюда? – Да, я должен ехать за рубеж на работу, пришел только зажечь свечку и уйти». Они попросили: «Не согласишься стать крестным отцом нашего ребенка?» Он согласился с большой радостью. Подержал ребенка, ее крестили, привезли домой, и нужды во враче уже не было, сестра поправилась. Наша деревня состоит из людей, которые бежали из Муша, Западной Армении. Они были очень религиозны*[54]*.*

После крещения мы как будто почувствовали себя армянами, ведь с тех пор, как мы были детьми, наши бабушки говорили, что кто не крещен, тот турок. Что за армянин, если его не крестили[55]*.*

В отличие от вышеуказанного население, переселившееся в Восточную Армению до Геноцида, в XIX в., принимало крещение в советские годы как общепринятый и обязательный обряд. Часто они даже не комментируют таинство крещения, а просто констатируют, что его продолжали проводить по обычаю/народной традиции. По рассказу моих собеседников: *«Крещение было законом, как только ребенок родился, он должен был быть крещен; если этого не сделают, то*

53 Призрак, привидение, покойник, вышедший из могилы иноверца (Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, 2001–2002, 305); см. Գլաստյան № 3, 2012, 162–168.

54 Интервью с Сирануш Мелконян (67 лет), 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян, ср. Интервью с Мариам Малхасян (67 лет), 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

55 Интервью с Сусанной Серобян (67 лет), 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарянср. Интервью с Гургеном Саакяном (86 лет), 2018, село Паник, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

никто не будет есть хлеб из рук его матери»[56] или же «*Я крестился в [19]40-х годах, и теперь люди привержены народным традициям, это не было чем-то небесным, это было просто обязательным»*[57].

Таким образом, крещение воспринималось практически как ритуал этнического посвящения, обязательного для обозначения принадлежности к нации как у восточных, так и западных армян, хотя способы и подходы к проведению обряда могли различаться. Крещение входило в семейную рутину вместе с некоторыми другими религиозными обрядами, которые воспринимались как необходимое сопровождение обряда крещения. Так, в советские годы было принято совмещать крещение и жертвоприношение животных (*матах*).

> *Меня крестили, а мой крестный был из семьи Саакянов. Мой брат был очень болен, отец обещал матах, он позвал священника из Ленинакана, сделал матах, его раздали, и мой брат выздоровел после матаха. Все шестеро детей были. Крещение – лучшая истина для армян. Если ты крещеный, то ты армянин, если нет, то ты не армянин, ты турок*[58].

Заключение

Несмотря на проводимую советской властью антирелигиозную политику и реализуемые программы секуляризации, в широких слоях советского общества получили распространение различные практики тайных религиозных обрядов, которые, будучи частью семейной обрядности, уже не зависели от церкви и воспринимались иногда не только и не столько как строго религиозные, сколько как обряды национальной инициации/посвящения, подтверждающие этническую принадлежность.

В условиях формального подчинения советским законам в армянских сельских религиозных общинах крещения часто совершались в обстановке семейной и общинной секретности. Распространенность этих «народных» крещений свидетельствует о том, что сокращение числа церквей и сельского духовенства не приводило механически к отчуждению населения от веры, а в некоторых случаях даже стимулировало самостоятельные проявления религиозных чувств вне сферы церковного управления. Кроме того, возникли некоторые новые отношения между духовенством и верующими с элементами взаимопомощи, бо́льшей

56 Интервью с Рафиком Геворгяном (78 лет), 2018, село Мартуни, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

57 Интервью с Багдасаром Оганнисяном (78 лет), 2018, село Вагашен, Гегаркуникский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

58 Интервью с Грануш Кочарян (87 лет), 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян, ср. Интервью с Сусанной Серобян (67 лет), 2018, село Воскеаск, Ширакский марз. Интервьюер: Нелли Манучарян.

терпимости к народному христианству и иной гендерной вовлеченности в религиозные практики, чем раньше.

Практики тайных крещений также способствуют распространению национального нарратива, и если в период модернизации «национальное» обычно приходит на смену «религиозному», то советские гонения на церковь способствовали тому, что в Армении «национальное и религиозное» еще более закрепляются как единое целое, частично секуляризируя религиозное и частично сакрализуя национальное.

Полевые материалы автора–2018 (далее – ПМА):

ПМА: с. Воскеаск, Ширакский марз (А. Асатрян).
ПМА: с. Паник, Ширакский марз (С. Наапетян).
ПМА: с. Паник, Ширакский марз (Г. Саакян).
ПМА: с. Варденик, Гегаркуникский марз (С. С.).
ПМА: с. Хачахбюр, Гегаркуникский марз (С. Газарян).
ПМА: с. Вагашен, Гегаркуникский марз (Г. Арутюнян).
ПМА: с. Мартуни, Гегаркуникский марз (Г. Геворгян).
ПМА: с. Воскеаск, Ширакский марз (С. Асатрян).
ПМА: с. Воскеаск, Ширакский марз (С. Мелконян).
ПМА: с. Воскеаск, Ширакский марз (М. Малхасян).
ПМА: с. Воскеаск, Ширакский марз (С. Серобян).
ПМА: с. Вагашен, Гегаркуникский марз (Б. Оганнисян).
ПМА: с. Воскеаск, Ширакский марз (Г. Кочарян).

Интервью с главой Ширакской епархии епископом Микаелом Аджапаняном 2017 г., Гюмри, Интервьюер: Гаяне Шагоян.

Литература

БЮЛЛЕТЕНЬ НКВД 1929
Бюллетень народного комиссариата внутренних дел РСФСР, 35 номеров, 25(326)-44(345), М.: Изд. НКВД, 1929.

ИЗВЕСТИЯ ЦК КПСС 1990
Известия ЦК КПСС 1989–1991., N 4., М.: Известия ЦК КПСС, 1989–1991, 1990.

ЛЕБИНА 1999
Лебина Н. Б., Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии. 1920–30 годы, Санкт-Петербург: Журнал «Нева» – Изд. дом «Летний сад», 1999.

ЛЕНИН 1968
Ленин В. И., Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – М.: «Издательство политической литературы», т. 12., Социализм и религия, 1968.

ПОЛИТБЮРО И ЦЕРКОВЬ 1997
Политбюро и церковь, Архивы Кремля, 1922–1925 гг., Новосибирск, М.: Изд «РОССПЭН», 1997.

ФИЦПАТРИК 2008
Фицпатрик Ш., Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня [пер. с англ. Л. Ю. Пантина]. 2-е изд., М.: Изд «РОССПЭН», 2008.

ABRAHAMIAN 2006
Abrahamian L., Armenian Identity in a Changing World, Costa Mesa: Mazda press, 2006.

ARPEE 1946
Arpee L., A History of Armenian Christianity, New York: The Armenian Missionary Association of America, Inc., 1946.

BRUBAKER 2012
Brubaker R., Religion and Nationalism: Four Approaches // "Nations and Nationalism", 18(1), 2012, 2–20.

CORLEY 1996
Corley F., Religion in the Soviet Union: An Archival Reader. London: Macmillan Press, 1996.

CURTISS 1953
Curtiss J.S., The Russian Church and the Soviet State, 1917–50, Boston: Little, Brownand Co., 1953.

DAVIE 1994
Davie G., Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

FITZPATRICK 1994
Fitzpatrick Sh., Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization, New York: Oxford University Press, 1994.

FLETCHER 1965
Fletcher W., A Study in Survival: The Church in Russia 1927–1943. London: S.P.C.K., 1965.

KENEZ 2006
Kenez P., A History of the Soviet Union from the Beginning to the End, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LANE 1981
Lane C., The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society. The Soviet Case, Cambridge University press, NY, 1981.

NAUMESCU 2008
Naumescu V., Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit Verlag, 2008.

PANOSSIAN 2006
Panossian R., The Armenians: from Kings and Priests to Merchants and Commissars, New York, US: Columbia University Press, 2006.

POSPIELOVSKY 1987–88
Pospielovsky D., A History of Soviet Atheism in Theory and Practice and the Believer: in 3 volume, London: Macmillan, 1987–1988.

RIEFFER 2003
Rieffer B.-A. J., Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship, Ethnicities SAGE publications, London, 2003, 3(2), 215–242.

SCOTT 1976
Scott J., The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Resistance in Southeast Asia, New Haven and London: Yale University Press, 1976.

SCOTT 1977
Scott J., Hegemony and the Peasantry // Politics and Society, 1977, vol. 7, №3, 267–296.

SCOTT 1985
Scott J., The Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance, New Haven and London: Yale University Press, 1985.

SCOTT 1990
Scott J., Domination and the Arts of Resistance, New Haven and London: Yale University Press, 1990.

SMITH 1991
Smith A., National Identity, University of Nevada press, Reno, 1991.

THROWER 1983
Thrower J., Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR, Berlin: Mouton, 1983.

TZITZERNAK 1950
Tzitzernak K., Aghasi Khanjian //Armenian review, vol. 3, N 2 (1950), p. 53–59.

VIOLA 1996
Viola L., Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance, New York: Oxford University Press, 1996.

ԱԹԱՆ 1929
Աթան Ա., Հայ կեանք // «Հայրենիք» ամսագիր, Է տարի, թիւ 3 (Յունուար 1929), 171–172.

ՍՏԵՓԱՆ ԿԵՐՏՈՂ 2016
Ստեփան Կերտող, 1930 թ. Հակակոլտնտեսային ապստամբական ելույթները Դարալագյազի (Վայոց Ձորի) գավառում և Հայաստանի մյուս շրջաններում, Երևան, Պատմության ինստիտուտ, 2016:

ՍՏԵՓԱՆՅԱՆՑ 1994
Ստեփանյանց Ս., Հայ առաքելական եկեղեցին ստալինյան բռնապետության օրոք, Երևան, «Ապոլոն», 1994:

ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ 1997
Մանուկյան Ա., Հայ առաքելական եկեղեցու բռնադատված հոգևորականները, 1930–1938 թթ., Երևան, «Ամրոց», 1997:

ՇԱԳՈՅԱՆ 2015
Շագոյան Գ., Ամբողջատիրական առօրյա, (Սոցիալական հարաբերությունների փոփոխությունները ստալինյան արդիականացման պայմաններում) // Ստալինյան բռնությունները Հայաստանում: պատմություն, հիշողություն, առօրյա, Երևան, «Գիտություն», 2015:

ՀԱՅՈՑ ԼԵԶՎԻ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱՌԱՐԱՆ 2001–2002
Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Հրաչյա Աճառյանի Անվան Լեզվի Ինստիտուտ, Երևան, «Նաիրի», 2001–2002:

ԳԱԼՍՏՅԱՆ 2012
Գալստյան Հ., Ուրվական-գոռնափշտիկների հավատալիքը և պատկերացումները // Պատմա-բանասիրական հանդես, N 3, Երևան, 2012:

ԲԵՀԲՈՒԴՅԱՆ 1994
Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, 1921–1938 թթ., կազմող Բեհբուդյան Ս., խմբագիր՝ Մադոյան Ա., Երևան, 1994:

References

Abrahamian L., Armenian Identity in a Changing World, Costa Mesa: Mazda press, 2006.

Arpee L, A History of Armenian Christianity, New York: The Armenian Missionary Association of America, Inc., 1946.

Atan A., Hai Kiank [Armenian life] // "Hairenik amsagir", Vol. 7. No. 3 (January, 1929) 171–172. (In Armenian)

Behbutyan, S., (Ed.) Vaveragrer hay yekeghetsu patmut'yan, 1921–1938 [Documented sources of the history of Armenian Church]. Yerevan, 1994. (In Armenian)

Bjulleten' narodnogo komissariata vnutrennih del RSFSR, 35 nomerov, [Bulletin of the People's Commissariat for Internal Affairs of the RSFSR, 35 issues]. 25(326)–44(345), Moskva, pub. NKVD, 1929. (In Russian)

Brubaker R., Religion and Nationalism: Four Approaches // "Nations and Nationalism", vol. 18(1), 2012, 2–20.

Corley F., Religion in the Soviet Union: An Archival Reader. London: Macmillan Press, 1996.

Curtiss J.S., The Russian Church and the Soviet State, 1917–50, Boston: Little, Brown and C°, 1953.

Davie G., Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

Fitzpatrick Sh., Stalinskie krest'jane. Social'naja istorija Sovetskoj Rossii v 30-e gody: derevnja [Stalin's Peasants: Social history of Soviet Russia in 30-es: village].Translated from English. L. Y. Pantina, 2-e izd., M.: ROSSPEN, 2008. (In Russian)

Fitzpatrick Sh., Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization, New York: Oxford University Press 1994.

Fletcher W., A Study in Survival: The Church in Russia 1927–1943. London: S.P.C.K., 1965.

Galstyan H., Urvakan-gornap'shtikneri havataliqe ev patkerats'umnere [Belief and Notions of Ghost-Gornapshtiks] // "Historical-Philological Journal", Yerevan, №3, 2012. (In Armenian)

Hayots lezvi barbarayin bararan, Hrachya Achrayani anvan lezvi institut [Dictionary of Armenian dialects]. Institute of Language after H. Acharian, NAS RA, Yerevan, 2001–2002. (In Armenian)

Kenez P., A History of the Soviet Union from the Beginning to the End, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Lane C., The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society. The Soviet Case, Cambridge University press, NY, 1981.

Lebina N.B., Povsednevnaja zhizn' sovetskogo goroda: normy i anomalii. 1920–30 gody [Everyday life of a Soviet city: norms and anomalies. 1920–30s]. Sankt-Peterburg: Journal "Neva" – "Letnij sad", 1999. (In Russian)

Lenin V. I., Polnoe sobranie sochinenii [Collected works]. 5th edition, vol. 12. M.: "Politizdat", 1968. (In Russian)

Manukyan A., Hay Araqelakan Ekeghets'u brnadatvats hogevorakannere [The repressed clergy of the Armenian Apostolic Church (1930–1938)]. Yerevan. "Amrots", 1997. (In Armenian)

Naumescu V., Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit-Verlag, 2008.

Panossian R., The Armenians: from Kings and Priests to Merchants and Commissars, New York, US: Columbia University Press, 2006.

Politbjuro i cerkov', Arhivy Kremlja, 1922–1925 gg. [Politburo and Church, Kremlin Archives]. Novosibirsk, Moskva, ROSSPEN, 1997. (In Russian)

Pospielovsky D., A History of Soviet Atheism in Theory and Practice and the Believer: in 3 volume, London, Macmillan, 1987–1988.

Rieffer B.-A. J., Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship, Ethnicities SAGE publications, London, 3(2), 2003, 215–242.

Scott J., Domination and the Arts of Resistance, New Haven and London: Yale University Press, 1990.

Scott J., Hegemony and the Peasantry // Politics and Society, 1977, vol. 7, №3, 267–296.

Scott J., The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Resistance in Southeast Asia, New Haven and London: Yale University Press. 1976.

Scott J., The Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance, New Haven and London: Yale University Press, 1985.

Shagoyan G., Amboghjatirakan ar'orya (sotsialakan haraberutyunneri popokhutyunnere stalinyan ardiakanutyan pajmannerum)// Stalinyan brnutyunnere Hayastanum. Patmutyun, hishoxutyun, arorya [Totalitarian everyday life (Changes in social relations in the conditions of Stalin's modernization) // Stalin's violence in Armenia. History, memory, daily life] Yerevan, "Gitutyun", 2015. (In Armenian)

Smith A., National Identity, University of Nevada press, Reno. 1991.

Stepanyants S., Hay araqelakan yekeghecin stalinyan brnapetut'yan oroq [The Armenian Apostolic Church under Stalin's repressions, in Armenian]. Yerevan, Apolon. 1994. (In Armenian)

Step'an Kertogh "1930 t. Hakakoltntesayin apstambakan eluyt'nerĕ Daralagyazi (Vayots' Dzori) gavaṛum ev Hayastani myus shrjannerum" [Anti-collective insurgent speeches in Daralagyaz (Vayots Dzor) province and other regions of Armenia in 1930]. HH GAA Patmutyan institut, Erevan, 2016. (In Armenian)

Thrower J., Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR, Berlin. Mouton, 1983.

Tzitzernak K., Aghasi Khanjian //Armenian review, vol. 3, N 2 (1950), 53–59.

Viola L., Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance, New York: Oxford University Press. 1996.

Нелли Георгиевна Манучарян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Ереван, Армения

Nelli Manucharyan
Institute of Archaeology and ethnography
National Academy of Sciences of Armenia
Yerevan, Armenia

manucharyann@hotmail.com

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-101
Поступило: 20.04.2022, направлено на рецензирование: 29.08.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Гоар Степанян
Институт археологии и этнографии НАН РА

СВЯТЫЕ МЕСТА И ДОСУГ: НА ПЕРЕКРЕСТКЕ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО (НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК АРМЕНИИ)

Аннотация: Одним из изучаемых вопросов в рамках исследований культуры досуга стала проблема взаимоотношений досуга и религии. В современном мире и религия, и досуг связаны с восприятием свободы/свободного выбора, чем во многом обусловлено их сочетание. Исследовательский интерес последних лет к их «сотрудничеству» исходит, в основном, из наблюдений над проявлениями религиозности в ходе различных досуговых мероприятий. Основным материалом данного исследования послужили религиозные практики, в которых можно найти элементы досуга. Такие примеры можно найти на общинных ярмарках, различных пиршествах, в местах паломничества, сопровождаемые песнями, плясками, играми. Если традиционно паломничество предварялось символичными ограничениями, оно совершалось в труднейших условиях (напр., обязательно пешком, часто босиком, святые места необходимо было посещать даже коленопреклоненными и т.д.), то ныне элементы мистицизма и страдания заметно уступают место веселому празднику. В рамках такой тенденции паломничество выгоднее рассматривать как «арену конкуренции сакрального и профанного дискурсов». Что касается превращению святынь в места для проведения досуга, особенно в сельской местности, этому способствует ограниченные возможности для организации развлечений, их недоступность по разным (поведенческим, финансовым и др.) причинам.

Ключевые слова: Религиозные практики, досуг, паломничество, веселый праздник, лиминальный опыт, конкуренция религиозного и секулярного дискурсов

Gohar Stepanyan

SHRINE AND LEISURE: ON THE JUNCTION OF RELIGIOUS AND SECULAR (BASED ON MODERN ARMENIAN RELIGIOUS PRACTICES)

Abstract: The interrelation between leisure and religion is one of the issues discussed in leisure studies. Today both religion and leisure correlate with freedom, freedom of choice which greatly conditions their “cooperation”. The basis for this

research are religious practices where secular leisure manifestations can be found. In cases of pilgrimages fairs, open-air feasts, dances and games in the pilgrimage areas are common. Whereas traditionally pilgrimages were accompanied with mysticism, self-restraints preceding the pilgrimages, difficult journeys (comp. compulsory travel on foot, often barefoot, even kneeling visits to the shrines etc.), today mysticism and torture are replaced with a merry festival. This tendency is beneficial for observing pilgrimage as "an arena for manifestation of competing religious and secular discourses". As for the daily life, the lack of places for entertainment or their unavailability for various reasons (behavioral, financial etc.) particularly in rural areas results in transformation of shrines into places of leisure.

Key words: Religious practices, leisure, pilgrimage, liminal experience, competing religious and secular discourses

Введение

Вопрос о взаимосвязях досуга и религии является одной из тем, изучаемых в антропологии досуга[1]. Подходы к проблеме самые разные: от рассмотрения досуга как зависимого от религии культурного явления до принятия его как самодостаточного и автономного феномена. Подчиненное положения досуга особенно подчеркивается, когда рассматриваются с теологической точки зрения. Один из самых известных исследователей этого подхода, Джозеф Пайпер, считает, что досуг (как и являющийся ядром досуга – праздник) подпитывается религией, в частности, религиозными культами. Многие виды деятельности, считающиеся формами проявления досуга, с точки зрения Пайпера, таковыми не являются, потому что они никак не связаны с культом, поклонением[2].

Если для Пайпера вопрос о соотношении досуга и религии сводится к вопросу об обосновании досуга (имеет исключительно религиозную основу), то другие исследователи ставят вопрос об общих чертах религии и досуга как двух совершенно обособленных сфер[3]. Общим для них является возможность прерывать повседневность, благодаря почти идентичному восприятию времени в этих

1 Несмотря на тесную историческую связь между досугом и религией (христианская церковь всегда имела активное влияние на организацию свободного времени, определяя «допустимые» и «недопустимые» формы досуга), однако эта тема во многом остается за пределами исследовательского внимания. Главной причиной этого стало, пожалуй, распространение во второй половине XX века теории секуляризации, постепенная трансформация которой в теорию «множественных модернов» (multiple modernities) возродила исследовательский интерес к проблеме.

2 «Что означало «отдых от работы» в Библии или в Древней Греции и Риме?» — спрашивает Пайпер и отвечает. «Смысл отдыха от работы культовый в том смысле, что определенные дни и часы предназначены только для того, чтобы находиться под исключительным владычеством богов». Pieper 1998, 71.

3 См., например, Farquharson 1975.

двух сферах. Религия дает возможность преодолеть время, отведенное на повседневный труд, создавая ощущение сакрального времени или царства вечного (безвременья). Досуг предлагает такую же возможность пересечения границ повседневного хода времени[4].

В отличие от сферы труда, где правят рациональность и прагматизм, религиозные и досуговые практики связаны с воображением[5].

Вообще и религия, и развлечения в современном обществе связаны со свободой, свободным выбором, что во многом определяет их «сотрудничество». В последние годы исследовательский интерес к этому «сотрудничеству» исходит главным образом от наблюдения за проявлениями религиозности в развлекательных мероприятиях. Отправной точкой настоящего исследования являются религиозные практики, в которых можно найти проявления досуга.

Многие религиозные практики, особенно праздничное паломничество, имели и до сих пор имеют ряд светско-развлекательных элементов. Активизация этих элементов в рамках христианской традиции в значительной мере было обусловлено, скорее всего, разделением[6] *труда* и *отдыха* в период подъема индустриального развития, при котором именно труд стал первостепенной и важнейшей ценностью. Досуговая активность вне работы была подчинена нуждам труда, а религия в этом стала ассоциироваться со сферой развлечений, все больше вытесняясь в область частной жизни человека[7].

Сформировавшийся в буржуазных очагах капитализма «истинно верующий» средний класс стал вести за собой других, показывая пример безграничной

---

4 В этом контексте особое значение приобретает отсутствие часов в развлекательных заведениях, как правило, создающее эффект отсутствия времени. Последнее особенно действенно в увеселительных заведениях (казино, дискотеки клубы, и др.), в которых не только часовое, но и естественное время делается недоступным (например, отсутствие средств непосредственной связи с внешним миром, таких как двери, окна, смотрящие непосредственно наружу). Эта способность развлечения преодолевать повседневное время, безусловно, используется организаторами развлекательного бизнеса с точки зрения коммерческой выгоды, чтобы удержать клиента как можно дольше и заставить его по-возможности потратиться. Об этих особенностях организации времени, особенно в дискоклубах, см. Ստեփանյան 2010:

5 См., например, Farquharson 1975, 57.

6 Противоположностью такому подходу было, например, античное восприятие досуга как исключительно «благородной» деятельности, «монополии» свободных граждан, что, кстати, имело прямое отношение к образованию (греческое слово, означающее «развлечение» является этимологической основой слов, означающих «школа» и «образование») в ряде языков: ср. лат . *scola*, нем . *schule*, англ. *school*), показатель образованного человека – активный отдых: занятия спортом и музыкой, участие в общественных дискуссиях, философствование. Hunnicutt 2007, 64.

7 О дифференциации жизни, о секуляризации общества и ухода религии в область приватного в результате научнотехнического прогресса, индустриализации и урбанизации см., например, Узланер 2012, 8–32.

преданности труду. Если в 16–18 вв. в протестантизме и, в частности, в пуританстве первенство труда над досугом обосновывалось с теологической точки зрения, пониманием его как способа служения Богу (Мартин Лютер) или как средства *спасения*, хотя и негарантированного (по Кальвину, *спасение* предопределено, но, упорно и последовательно работая, можно получить шанс на спасение)[8], то в 19 в. богословские аргументы в защиту труда, как главной ценности, стали забываться. Как с глубоким разочарованием отмечает Пайпер, в современном обществе «тотальной работы» больше нет ни «неиспользуемого пространства», такого как храм, находящийся под управлением богов, ни «неиспользуемого времени», такого как религиозное поклонение[9]. Финансово-промышленные гиганты, например, в США, стали отделять свою религиозную жизнь от бизнеса, отстаивая работу исключительно по производству материальных благ как основную культурную ценность[10]. И религиозные практики, подчиняясь общей логике светской жизни, все чаще становились предметом индивидуального выбора, основанного на принципе добровольности; даже посещение воскресных служб стало в основном добровольным, а непосещение перестало считаться грехом.

О разделении рабочего и свободного времени (включая религиозные практики) говорили В. Тэрнер и Э. Тэрнер, которые в своей основополагающей работе о паломничестве, отмечают, что «…в результате этого разделения религия стала менее важной, но более торжественной; менее важной, потому что она относилась к сфере развлечения в такой культуре, где высоко ценилась материальная эффективность, и более торжественной, потому что в этой сфере религия сосредоточилась на проблеме учреждения моральных норм и поведения в социальной среде, характеризующейся разнообразными возможностями, постоянными изменениями и широкомасштабной секуляризацией»[11]. Позже в исследовательской среде заговорили даже о превращении религии в некую форму досуга: «...таким образом, религия становится формой развлечения, скорее, делом личного вкуса, чем главным и решающим обязательством…»[12]. Чисто религиозные практики становятся вполне сопоставимы с формами досуга. Так, К. Ройек сравнивает средневековое паломничество с туристическим опытом[13]. Еще ранее В. Тэрнер считал свою теорию *коммунитас* применимой как к религиозной (паломничество), так и

8 Именно эти идеи лежат в основе протестантской трудовой этики. Weber, 2005.

9 Pieper 1998, 71.

10 Hunnicutt 2007, 68–69.

11 Turner V., Turner E. 1978, 36.

12 Kelly 1990, 6.

13 Rojek 1995, 67. В относительно недавних исследованиях сравнение туризма и паломничества сводится к проблеме происхождения туризма на основе практик паломничества; Collins-Kreiner 2010.

к досуговой (туризм) деятельности[14]. В частности, он сопоставлял обряды инициации в племенных сообществах с христианским паломничеством как культурные реалии, относящиеся к *лиминальности или пороговости*. Тэрнеры рассматривают их также как оппозицию обязательное/добровольное. Если лиминальность в племенной инициации является обязательной фазой трехэтапной системы (отделение от общины, лиминальное или пороговое состояние, воссоединение), то необязательная лиминальность паломничества определяется как «квинтэссенция добровольной лиминальности» или « лиминальный опыт»[15].

Досуг и религиозность: святые места в праздничные дни

Переход религиозных практик в сферу досуга значительно повысил роль светских элементов, особенно во время религиозного паломничества. Среди этих элементов характерными считаются ярмарки, разные «игровые» практики, например, посещение светских достопримечательностей, туристических дестинаций[16] и т. д. В контексте армянского паломничества значимы ярмарки, пикники, танцы и игры на территории близлежащей к месту паломничества (рис. 1; рис. 2; рис. 3). В этом отношении современные паломничества мало чем отличаются от описаний паломничества конца XIX в[17]. Среди них существенное значение имеет абсолютно мирская радость в рамках религиозного паломничества, которая и сегодня продолжает оставаться одной из основных характеристик паломничества. Восприятие паломничества как некоего радостного события, иногда веселой формы досуга является причиной устоявшейся поведенческой нормы, запрещающей участвовать в паломничестве тем, у кого в том же году кто-то из членов семьи скончался. Между тем глубинная семантика паломничества связана с темами мистики и смерти[18]. Вообще, паломничество это долгое, иногда опасное путешествие и отказ не только от повседневных забот, но и от благ, для религиозного контекста обряда важны страдание, искупление и очищение. По словам Тэрнера, паломничество – это получивший внешнее проявление мистицизм, точно так же, как мистицизм – это внутреннее духовное искупительное путешествие/паломничество[19]. Более того, чем мучительнее эти *внутренние* и *внешние*

14 Turner V., Turner E. 1978. В настоящее время есть много исследований, посвященных взаимоотношениям между туризмом и паломничеством, с хорошим обзором теорий, которые рассматривают этот круг вопросов, см. Collins-Kreiner 2010.

15 Turner V., Turner E. 1978, 1–39.

16 Turner V., Turner E. 1978, 36.

17 См., например, Լալայան 2004, 220–222; Լալայան 1983, 259–265; Քաջբերունի 2003, 274–279.

18 Turner V., Turner E. 1978.

19 Turner V., Turner E. 1978, 7, 33–34.

Рис. 1. Паломничество к Гетаргелу, марз Котайк, 2013

Рис. 2. Паломничество к Гетаргелу, марз Котайк, 2013

Рис. 3. Паломничество к Св. Погосу-Петросу, марз Котайк, 2013

путешествия, тем больше вероятности для чуда и спасения. В современном паломничестве эта модель во многом отошла. Путешествия на транспортных средствах, пришедшие на смену традиционным, когда в паломничество отправлялись пешком (иногда босиком или даже на коленях), не только уменьшают страдания, а значит и ожидания спасения[20], но вместо этого увеличивают опыт уже свободной от мистики беззаботной радости. Последняя также вытеснила и тему смерти настолько, что смерть и паломничество стали несовместимыми, взаимоисключающими реальностями. «Смерть», по Тэрнеру, присутствует в контексте паломничества как минимум по двум причинам: первая – смерть святого, с именем которым связано данное паломничество, вторая – актуальность смерти в контексте *коммунитас*[21] (отделение паломника от повседневной жизни и погружение в «тот мир»). В армянском паломничестве, наряду с именем святого, тема «смерти» возникает и по поводу простых смертных, относительно тех мест паломничества, которые находятся в пределах локальных кладбищ (например, св. Мариам Аствацацин Арамусской (рис. 4), св. Ованнес в селе Маяковский (Шахаби) (рис. 5; рис. 6)). Примечательно, что даже такое непосредственное присутствие «смерти», по крайней мере в современном паломничестве, не нарушает его восприятия как повода для всеобщей радости.

Радость, паузы в повседневной рутине, приятный досуг – это, на самом деле, конкретные возможности, предлагаемые паломничеством. Наши собеседники открыто говорили о том, что паломничество, помимо того, что является религиозным мероприятием, это еще и повод для доступного по затратам отдыха и развлечений. Именно с перспективы приятного отдыха важное значение приобретают живописность места и удобство для проведения различных игр.

Такое отношение к паломничеству дает основание говорить о некоторых идентичных функциях паломничества и отдыха (особенно форм, проводимых на открытом воздухе, например, пикники). Психологическое и духовное восстановление, или возможность показать или приобрести некоторые навыки (особенно в случае таких форм отдыха, как пеший туризм, рыбалка, охота, плавание, теннис и др.) важны для укрепления семейных и дружеских уз[22], для взаимодействия с природной и культурной средой. Функция духовного восстановления паломничества, возможно, является основной. В беседах с паломниками часто можно услышать об умиротворении, ощущении легкости и покоя, которое нисходит в результате соприкосновения с тем или иным святым местом. Паломничества также являются лучшей возможностью для укрепления социальных связей.

20 Хотя сегодня паломники в основном пользуются транспортными средствами, они считают «настоящим», «правильным» приходить в паломничество пешком.

21 Ross 2011.

22 Jenkins, Pigram 2007, 363–385.

Рис. 4. Паломничество к Св. Мариам Аствацацин, с. Арамус, марз Котайк, 2013

Рис. 5. Паломничество к Св. Ованесу, с. Маяковский, марз Котайк, 2013

Рис. 6. Паломничество к Св. Ованесу, с. Маяковский, марз Котайк, 2013

Поселение, в котором или рядом с котором находится место паломничества, превращается в принимающую общину, куда съезжаются дальние и близкие родственники, друзья, знакомые, и каждый дом готов принимать гостей. Такие локальные паломничества по своей популярности, важности для возобновления социальных связей иногда могут конкурировать даже с главным праздником года – Новым годом.

Переживание, приобщение к окружающей природной и культурной среде, которое приобретается во время паломничества, также очень важны. Живые впечатления о святилище и окружающей его природной среде наших собеседников подтверждают тот тезис о текучести/относительности пространства, согласно которому пространство рассматривается не как неизменная, недвижимая константа, а как арена постоянного взаимодействия между местом и действующими в нем такими акторами как объекты и посетители[23]. Так, вся территория, окружающая места паломничества св. Павла и св. Петроса, в описании одного из наших собеседников вдруг приобретает совершенно иное значение, связывающееся с пейзажами в переложении О. Туманяна и некоторыми рассказами о разбойниках[24]. Причем в данном примере из воображаемого ландшафта полностью отсутствует тема святости или сакрального ландшафта.

Говоря о функции паломничества как формы досуга, следует отметить, что это к тому же наиболее приемлемая, допустимая форма не только в плане затратности, но и «допустимости», противопоставляясь «менее допустимым», принятым для общин формам (клуб, кафе, ресторан).

Такое сочетание сакрального и профанного в контексте армянского паломничества, по сути, говорит в пользу той концепции паломничества, которая не только отлична, но и противоположна тэрнеровской обрядовой интерпретации *коммунитаса*. В случае последнего подчеркивается *коллективное или групповое переживание*, паломничеству приписывается функция создания эгалитарного, не стратифицированного общества, освобожденного от повседневных иерархических ролей и статусов. Критика такой интерпретации паломничества исходит прежде всего из современного восприятия и предпочтения *индивидуального опыта*, рассматривая тэрнеровскую интерпретацию как некую идеализацию антиструктурной фазы лиминального перехода и значения «коммунитас». Не исключая актуальности группового переживания или, в принятой сегодня формулировке, *соприсутствия* (соприсутствия)[25], тем не менее, в этом *соприсут-*

23 Подробнее о таком восприятии пространства в современных географических исследованиях см. Berkers 2011.

24 Степанян 2013а.

25 Правда, автор этой формулировки применяет ее к таким явлениям, обеспечивающим нормальное течение общественной жизни, как фестивали, праздники, конференции, лагеря,

ствии социальные различия и границы сохраняются, а в некоторых случаях подчеркиваются. На примере современного армянского паломничества можно видеть, как, концентрируя разные социальные слои и группы в едином поле *соприсутствия*, оно одновременно показывает различия между ними: паломники, «благотворители-авторитеты», устраивающие общественные жертвоприношения, торговцы, нищие, полицейские и т.д. Более того, паломничество очерчивает поле скрытых и явных «конфликтов». «Конфликты», которые существуют, например, с одной стороны, между представителями народной религиозности, теми, кто присматривает за святыней (теми, кто занимается охраной и уходом за святыней, у которых есть и некоторые духовные функции: благословения, молитвы и т.д.), *теми, кто закалывает жертвенное животное*, и, с другой стороны, между теми, кто недавно вступил в поле народного паломничества – служителями официальной религиозности, или между вовлеченными в «рынок» акторами (торговцы религиозных сувениров, продавцы фастфуда, отряды мясников и т.п.) и полицию, призванную охранять общественный порядок, но прежде всего контролирующую работу «рынка». Эти примеры «конфликтов», безусловно, являются предметом отдельного обсуждения, но для нас в данном случае важно то, что их наличие само по себе не говорит о десоциализирующем или статусно-нейтрализующем *коммунитарном* эффекте паломничества. Это скорее свидетельствует в пользу идеи паломничества как «прежде всего площадки для конкурирующих религиозных и светских дискурсов»[26], которая, пожалуй, является наиболее принятой в современной критике тэрнеровской концепции.

Святилище в водовороте повседневности

Святилище с прилегающей территорией в значительной степени превращается в арену светских/развлекательных практик. Если приоритетом при паломничестве, несомненно, являются проявление религиозности (тройные или 7 обходов вокруг святого места, прикосновение к наиболее «священным местам», зажигание свечей, молитва, жертвоприношение и т. д.), то в повседневной жизни на первый план выходит организация развлечений в «святом месте», что сопровождается также и некоторыми проявлениями религиозного поведения. Можно сказать, что святыня превращается в лучшее место для развлечений, особенно в сельской местности, где по разным причинам (поведенческим, финансовым и др.) возможности для развлечений достаточно ограничены. Некоторая оторванность святилища от основного места жительства уже обеспечивает важное условие

семинары и т. п. (Urry 2002, 255–274), но паломничество может войти в вышеупомянутую серию случаев соприсутствия (см. Bowman 2008).

26 Eade, Sallnow 1991, 2.

досуга: отрыв от повседневности, возможность отдохнуть «на свежем воздухе», «на лоне природы». Иногда весьма красноречивы словесные формулировки поездки в святое место, свидетельствующие о том, что такой поход воспринимается как прогулка: «поехать погулять» («գնալ-ֆոռալ», «ման գալ»).

Такой вид досуга, отдых на природе, в летний сезон является одним из самых распространенных как в семейной, дружеской, так и в корпоративных средах. Причем в этом случае самые известные святилища превращаются в места досуга как для жителей близлежащих поселений, так и расположенных далеко. Если подобное восприятие святилища более понятно в случае тех, кто живет далеко от него и соответственно не имеет особой духовной привязанности к этой святыни, а воспринимает ее, скорее, как историко-культурный памятник, то трудно сказать то же самое о тех, кто живет в поселении, примыкающем к той или иной святыне. Предполагается, что для последних духовно-религиозное восприятие святыни должно быть доминирующим и в повседневной жизни. Возможно, проблему эффективнее рассматривать с ключевой для тэрнеровской концепции позиции: *секулярный центр – сакральная периферия*, имея в виду определенную удаленность и обособленность мест паломничества от собственно поселений. Если паломничество дает возможность *сакральной периферии* вдруг на время стать *центром*, стать axis mundi индивидуальной веры[27], то в повседневной жизни такого изменения не происходит; *сакральная периферия* продолжает оставаться периферией, противопоставленной *центру*, как место, дающее возможность уйти от «повседневного центра»[28].

Вариантом такого ухода является «побег с уроков» учеников. Наши молодые собеседники неоднократно отмечали, что если они решали как-то вырваться из повседневной рутины и хорошо провести время, то лучшим решением для них представлялся – побег с занятий и посещение близлежащей к деревне святыне. Это свидетельствует о *том, что сакральная периферия в* повседневной жизни может также стать пространством для проявления различных форм *периферийного* поведения (в данном случае поведения, нарушающего школьный

27 Turner V., Turner E. 1978, 34.

28 Вне контекста паломничества оппозиция центр-периферия содежит еще одну оппозицию: официально-народную интерпретации святынь. Если святилище, расположенное в центре поселения, является центром официального христианства, что диктует и соответствующие проявления религиозности, то святилища, расположенные в отдалении от поселения, как правило, представляют собой поле экспансии народного/вернакулярного христианства. В последнее время, когда официальное христианство в лице церкви начинает входить в это поле (что заметно, например, в отношении рассматриваемых святилищ/паломничеств, где совершается служба в дни паломничества), ей противопоставляются различные формы народной религиозности – зажигание внутри святилища свечей (что в праздничные дни церковь запрещает во избежание пожаров и предлагает как альтернативу зажигать их вне святилища), привязывание платков к близлежащим деревьям и т.п.

порядок). Иногда можно полностью игнорировать святость периферии и подчеркнуть факт ее отделенности/отрезанности/изолированности от жилой зоны. В таких случаях святилище выступает не только как пространство для социально неприемлемого, но даже незаконного поведения. Так, имеются свидетельства о ссорах/драках/«разборках», для которых святилища выбирались как наиболее подходящие места. Нам рассказывали о случаях, имевшие даже смертельный исход. Согласно этнографическим источникам, в прошлом места паломничества были и местами запретных любовных свиданий[29].

Примечательно, что помимо паломничества, каждая ритуализация повседневных практик также превращает сакральную периферию в центр. Так, для тех же школьников святилища превращались из окраины – места, куда сбегали от школьной рутины, в сакральный центр, место паломничества, во время школьного выпускного ритуала – последнего звонка. Эти обязательные посещения святых мест являются уже ритуальными, отличными от повседневных посещений для досуга. А если вспомнить тесную связь сегодняшнего обряда Последнего звонка с *лиминальностью* и инициацией, визит/паломничество школьных выпускников вполне вписывается в тэрнеровскую концепцию паломничества. Последний звонок, как обряд инициации, притягивает и другие обряды посвящения. Лучшим примером этого являются групповые крещения в день Последнего звонка, что в постсоветское время стало распространенным явлением. Интерпретируемое как инициация, паломничество на самом деле поглощается Последним звонком, и подчеркивается центральная для последнего тема *лиминальности*. Так, место паломничества Погос-Петрос в Котайкском марзе является местом обязательного *паломничества* почти для всех выпускников этого марза[30]. И, наконец, святилище/паломничество становится поводом, собирающим вместе бывших одноклассников, вновь выступая в контексте досуга как *сакральная окраина*. Следует отметить, что и в других случаях переходных обрядов святилище может стать местом посещения и совместной трапезы. К таким поводам относятся дни рождения, проводы на срочную службу в армии. Об этом, как и о посещении мест паломничества для организации вечернего досуга неоднократно упоминали наши полевые собеседники.

Повседневное отношение к святому месту определенно иное, когда святыня расположена внутри общины/поселения (*домашние святые* и общинные святые места). В противопоставлении *«мирской центр – сакральная периферия»*

29 Լալայան 1988ա, 138:

30 Примечательно, что из семи известных святынь в этой области только Погос-Петрос фигурирует как место паломничества для выпускников марза, в том числе даже из тех сел, на территории которых расположены остальные 6 святынь.

«мирской центр» представляется как сакральный центр. И в этом случае *посещение святых* мест, если даже оно происходит преимущественно как досуг, рассматривается как одновременно и проявление религиозности. Свидетельством этого является легитимация таких форм публичного поведения, которые обычно порицаются. Лучший пример – прогулка девушек и женщин по деревенским святыням. Даже сегодня прогулки молодых женщин и девушек в некоторых сельских общинах не поощряются, но если «прогулка» оформлена как посещение святого места, то она становится вполне легитимной. То есть, имея в повседневной жизни также функцию досуга, святые места, расположенные в пределах общины, воспринимаются прежде всего как сакральный *центр*.

Конечно, это разделение святых мест как центра или периферии, основываясь на связанные с ними возможностями не очень строгое. *Сакральные центры*/святилища и в повседневных условиях могут превращаться в места досуга, например, из-за неблагоприятных погодных условий (палящее солнце или дождь). Так, когда мы поинтересовались, с какой целью в одной из святынь села Арамус, получившей название Зелено-Красного воскресенья, поставлена кровать, оказалось, что она служит для отдыха, а иногда и для повседневных развлечений[31]. Что касается *священных окраин*, святые места остаются здесь средоточием сакрального. Такое восприятие иногда притягивает к таким святым местам и некоторые сугубо мирские сделки, придавая им сакральную формулировку или обязательство. Так, в прошлом принято было давать деньги друг другу в долг у священных скал и камней, деревьев, приводя их в качестве свидетелей[32]. С другой стороны, как *на сакральной периферии, так* и в *сакральном центре* некоторые проявления «нечестивого» поведения («святотатства»), такие как курение, употребление алкоголя, гадание и т.д., игнорируются не только в повседневной жизни, но и во время паломничества. В частности, различные формы гаданий, от услуг профессиональной гадалки до широко распространенного обычая прикреплять маленькие камни к стенам святыни, весьма популярны в святых местах, хотя такие практики обычно противоречат принципам канонического христианства. Если актуализация гадания во время паломничества обусловлена сакральными и пространством, и временем (ср. две основы *соприсутствия*, обеспечиваемые паломничеством: *здесь* и *сейчас*), а в случае, когда гадание осуществляется специальными *гадальщицами* и актуализируется третий аспект соприсутствия

31 Степанян 2013б. Следует отметить, что такие кровати можно встретить в различных святилищах, но они несут ритуальную функцию. В другом святом месте в том же селе Арамус, который называется "Красный Аветран" принято спать три ночи в помещении святилища, чтобы излечиться от различных болезней, и кровать здесь установлена именно для этой цели.

32 Լալայան 1988բ, 417, 420:

(лицом к лицу)[33], то в повседневных посещениях святого места актуализируется только один аспект святого места – сакральность пространства (ср. только *здесь*). Однако в обоих случаях гадания все больше приобретают развлекательно-досуговый характер, часто становясь основным поводом для посещения святыни, особенно молодежи.

Следует отметить, что развлекательная функция религиозных практик явление вовсе не новое. Посещение церквей, мест паломничества и часовен с целью развлечения было принятой формой особенно женского досуга в конце XIX – начале XX вв. К сожалению, эти материалы скудны, однако некоторые сведения можно почерпнуть из отдельных свидетельств, например, из описаний городов. Так, говоря о досуге шушинцев, Е. Лалаян различает мужские и женские формы развлечений: если для мужчин основным были беседы на площади «Топхана» армянского квартала города, то для женщин – это походы в церковь и беседы/сплетни иногда на всем протяжении службы. Судя по этим описаниям Е. Лалаяна, повседневные посещения и прогулки к святым местам имели, скорее, функцию социальной коммуникации, чем некий религиозный контекст. Это были формы «доступного досуга», которыми чаще пользовались женщины низших социальных слоев. А знатные и образованные женщины в том же Шуши, например, предпочитали проводить свой досуг в *клубе*, где коротали свое свободное время за картами и организацией балов, а также городскими променадами, во время которых не только гуляли, но два раза в неделю слушали выступление военного оркестра[34].

Досуг и религиозность: сочетания

Таким образом, рассмотрение религиозных практик в контексте досуга свидетельствует о тесной связи между этими сферами: досугом и религиозностью. Эта связь настолько тесная, что сегодня трудно определить является ли та или иная деятельность по своим проявлениям и функциям развлекательной или это религиозная практика, как, например, в случае повседневных посещений общинных святынь молодыми женщинами. Это говорит о том, что досуг и религиозный контекст в одних и тех же практиках нужно рассматривать не с позиции их противопоставления, а с позиции их сочетания.

Сочетание досуга и религиозности приводит и к их пространственному переплетению: то же место привлекает и своими «сакральными нарративами», что сводится к возведению храмовых построек на месте небольших святилищ, и благоустройством прилегающей территории с соотвествующей инфраструктурой для проведения там досуга (беседки, столы, скамьи и пр.). Конечно, трудно

33 Urry 2002, 255–274.

34 Լալայան 1988ա, 28:

сказать, является ли такое совмещение результатом обсуждаемой взаимосвязи между досугом и религиозностью или случайным совпадением, но их взаимозаменяемость подтверждается конкретным материалом. В конце 1960-х годов на месте бывшей площади нынешнего святилища, известного как Шек Аветаран Арамуса, дом Тер Акопа (*Дом Тертранца*) был построен Дом культуры села. Примечательно, что две женщины из того же села (которым приснился святой, потребовавший выделить себе «жилище» – это частый мотив обоснования для обустройства «святых мест») перед строительством новой святыни установили два небольших камня у Дома культуры и субботними вечерами зажигали там свечи[35], тем самым непреднамеренно превращая это полностью светское развлекательное сооружение в уникальное «святилище». Однако наиболее распространенным случаем является совмещение в одном месте святилища и зоны/объекта для отдыха на открытом воздухе. Возможно, что традиция благоустройства в форме парков вокруг церквей, помимо эстетической цели, обусловлена также связью между святынями и досугом или, говоря словами Пайпера, досуговыми корнями религиозности. В этой связи заслуживает внимания и современная армянская церковная застройка, в которой широко практикуется благоустройство прицерковного пространства как парка или сада. Парковая среда настолько характерна для церковных комплексов, что последние могут строиться в аналогичной среде, которая уже существует. В этом отношении весьма примечательна современная практика ремонта домов, особенно в Гегаркуникской области. Здесь, как правило, обязательным компонентом общинных святилищ, восстановленных церквей, часовен, стал каменный стол со скамьей/стульями, являющийся местом для повседневных мужских посиделок и досуга. Недавно мы зафиксировали примечательный случай появления святыни на территории уже существующего развлекательного центра, что является ярким примером связи мест паломничества и досуга. Речь о часовне св. Шогакат в с. Арамус, которая была построена в 1999 г. после «святого сновидения» в зоне отдыха, куда входит и ресторанный комплекс «Тигранадзор»[36].

Еще одним проявлением совмещения религиозности и досуга является совпадение названий святилища и увеселительного заведения, где (в отличие от пространственной общности) первенство однозначно принадлежит святилищу, т. е. увеселительное заведение успешно заимствует свое название от святилища и, по сути, использует «бренд» святилища. Причем принцип использования общих наименований действует не только в сфере институциональной, но и в сфере

35 Амбарцумян 2013.

36 Хозяин этого заведения увидел сон, а потом узнал имя святого по подсказке самой известной в деревне гадалки. Шагоян 2013, Степанян 2013б.

народной религиозности. Из таких примеров можно привести развлекательно-рекреационный комплекс «Сблис», основанный по дороге в село Ахпат. Он получил свое название от народного названия «Сблис» одной из сопредельных селу гор. Сблис (Сурб лис – «святой свет») – та сторона горы, откуда восходит «святой свет» – солнце[37].

Святые места в Армении воспринимаются как исключительно публичные пространства. Это восприятие распространяется и на «домашних святых» – святые углы, расположенные в частных домах, даже в тех случаях, когда эти «святые» пространства выделены не в отдельное строение во дворе дома, а находятся непосредственно в жилой части дома, будь то гостиная, спальня или кухня. Не исключено, что именно сакральное пространство частного дома предопределяет ее публичную доступность, что предполагает и последующую доступность для досуга. В связи с этим особого внимания заслуживает следующая деталь «биографии» упомянутого выше Шек Аветарана из Арамуса – после смерти сельского священника все, кто пытался поселиться в его доме, терпели неудачу. Рассказывают, что даже один из покупателей умер в момент покупки дома. Позже в квартале, где был расположен дом священника с Шек Аветараном, был построен и успешно функционировал Дом культуры. Как можно предположить, общедоступный дом священника не мог стать частной собственностью, а мог быть замещен другим сооружением с публичной доступностью, например Домом культуры. Принцип общедоступности «святого пространства» в частном доме обеспечивается посредством установления дней паломничества для этого святого, когда частный дом превращается в публичное пространство, и любой может в него войти. Так обстоит дело, например, со святой Голгофой (в народе: Гохгутен) в селе Дзорап Арагацотнского марза в день его паломничества (Зеленое воскресенье – следующее после Пасхи), когда вся община собирается во дворе этого дома[38]. В последние годы именно случаи нарушения принципа общедоступности по существу приводят к общественному сопротивлению.

Совмещение досуговых и религиозных практик, пожалуй, лучше всего проявляется в случаях отдыха на природе. Это следует рассматривать в контексте восприятия природы как продукта божественного творения, где, по словам многих наших собеседников, «лучше всего чувствуется присутствие Бога» (ср. восприятие пребывание на природе как способа приближения, ощущения и соединения с Богом в некоторых современных христианских направлениях[39]). Возможно, в этом контексте можно рассматривать и современные практики

37 Степанян 2014.

38 Степанян 2013в.

39 Berkers 2011.

Рис. 7. Паломничество к Св. Погосу-Петросу, марз Котайк, 2013

зажигания свечей, молитв у различных объектов природы: деревьев, родников, камней (рис. 7).

Заключение

Важность значения досуга в религиозных практиках еще раз демонстрирует целесообразность исследования религиозности в контексте «конкурирующих светских и религиозных дискурсов». Именно при таком подходе религиозные практики могут быть подвергнуты всестороннему анализу, не противопоставляясь свойственным им профанным элементам, в том числе различным формам досуга. В случае с паломничествами такой подход более чем оправдан в том смысле, что элементы мистики и испытания в них заметно уступают место радостному празднику с соответствующими профанными проявлениями.

Безусловно, есть элементы переходного или «лиминального опыта» в посещении определенных святынь или мест паломничества (иногда, как в случае с «последним звонком», прослеживаются параллели с *коммунитас*). Однако сегодня и в повседневной жизни, и в случае паломничества в религиозном поведении актуализируется индивидуальное, а не групповое, переживание, и важнее становится подчеркивание социальных границ, в отличие от их нейтрализации во время сакрального ритуала.

Религиозное поведение в сельской повседневности (посещение святынь, зажигание свечей и т. д.) приобретает скорее функцию досуга, поскольку здесь присутствует либо небольшой выбор форм отдыха, либо уже имеющиеся не совсем вписываются в общественные представления о дозволительном поведении. В этом смысле рассмотрение досуга в контексте религиозных практик позволяет разграничить общественно приемлемые формы досуга от неприемлемых.

Восприятие святыни как публичного пространства настолько глубоко укоренено, что каждое нарушение принципа доступности вызывает в наши дни острые дискуссии и сильное противостояние. И если экспликация частной религиозности во время досуговых практик не встречает никакого сопротивления, то того же нельзя сказать, например, о закрытии доступа к «святому месту» для частных развлекательных мероприятий. «Появление» частных развлекательных заведений на территории, воспринимаемой как сакральный ландшафт, становится предметом общественных споров и откровенного неприятия. Интересно, что в противоположных случаях, когда на территории увеселительного заведения, а также в частном доме (который уже имеет перспективу превратиться из частного в общественный) «появляется» сакральный контент, это оценивается положительно, и, более того, как проявление благословения свыше.

Литература

АМБАРЦУМЯН 2013
Амбарцумян З., Полевые материалы, Шек Аветаран, село. Арамус, марз Котайк, 2013.

ШАГОЯН 2013
Шагоян Г. А., Полевые материалы, с. Арамус, марз Котайк, 2013.

СТЕПАНЯН 2013a
Степанян Г., Полевые материалы, паломничество к св. Павлу-Петросу, с. Акунк, марз Котайк, 2013.

СТЕПАНЯН 2013b
Степанян Г., Полевые материалы, с. Арамус, марз Котайк, 2013.

СТЕПАНЯН 2013c
Степанян Г., Полевые материалы, с. Дзорап, марз Арагацотн, 2013.

СТЕПАНЯН 2014
Степанян Г., Полевые материалы, с. Ахпат, марз Лори, 2014.

УЗЛАНЕР 2012
Узланер Д., От секулярной современности к «множественным»: Социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь, 1 (30), 2012, 8–32.

BERKERS 2011
Berkers V., Religion, spirituality and leisure: a relational approach. The experience of religion and spirituality of Dutch New Christians and New Spirituals during leisure activities, Master thesis Research Master Human Geography and Planning, Utrecht University, 2011.

BOWMAN 2008
Bowman M., Going with the Flow: Contemporary Pilgrimage in Glastonbury // P. Jan

Margry (ed.), Shrines and Pilgrimages in the Modern World, Amsterdam University Press, 2008.

COLLINS-KREINER 2010
Collins-Kreiner N., Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations, Annals of Tourism Research, 2010, Vol. 37, N 2, 440–456.

FARQUHARSON 1975
Douglas Farquharson J., A Comparison of the Transcendent Qualitys of Leisure and Religion, McMaster University, 1975.

EADE, SALLNOW 1991
Eade J., Sallnow M., Introduction // John Eade and Michael J. Sallnow (eds.), Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. London and New York: Routledge, 1991.

HUNNICUTT 2007
Hunnicutt Benjamin K., The History of Western Leisure // A Handbook of Leisure Studies, ed. By Ch. Rojek, S.M. Shaw and A.J.Veal, "Palgrave Macmillan", 2007, 55–74.

JENKINS, PIGRAM 2007
Jenkins J.M., Pigram J.J., Outdoor Recreation // A Handbook of Leisure Studies, eds. By Ch. Rojek, S.M. Shaw and A.J.Veal, "Palgrave Macmillan", 2007, 363–385.

KELLY 1990
Kelly J., Leisure (2 ed.), Englewood Cliffs, NJ: George Allen and Unwin Ltd., 1990.

PIEPER 1998
Pieper J., Leisure, the Bases of Culture, St. Augustine's Press, 1998.

ROJEK 1995
Rojek Ch., Decentring Leisure: Rethinkinig Leisure Theory, Sage Publications, London, 1995.

ROSS 2011
Ross D., Introduction // V. Turner, E. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture, Columbia University Press, 2011.

TURNER V., TURNER E. 1978
Turner V., Turner E., Image and Pilgrimage in Christian Culture, Columbia University Press, 1978.

URRY 2002
Urry J., Mobility and Proximity // Sociology, 2002, Vol. 36(2), 255–274.

WEBER 2005
Weber M., The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Taylor and Francis e-Library, 2005.

ԼԱԼԱՅԱՆ 1983
Լալայան Ե. Ա., Ջավախք, Երկեր, հ. 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1983:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1988a
Լալայան Ե. Ա., Վարանդա, Երկեր, հ. 2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1988:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1988b
Լալայան Ե. Ա., Գանձակ, Երկեր, հ. 2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1988:

ԼԱԼԱՅԱՆ 2004
Լալայան Ե. Ա., Լոռի, Երկեր, հ. 3, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2004:

ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ 2010
Ստեփանյան Գ., Ժամանց և տոն. զուգահեռներ ակումբային ժամանցի համատեքստում // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, խմբ. Լ. Աբրահամյան, Ա. Թադևոսյան, Թ. Հայրապետյան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», 2010, 324–327:

ՔԱՋԲԵՐՈՒՆԻ 2003
Քաջբերունի, Ճանապարհորդական նկատողություններ, Երևան, «Մուղնի», 2003:

References

Ambartcumyan Z., Polevye materialy, Shek Avetaran, selo Aramus, marz Kotayq [Field materials, Shek Avetaran, village Aramus, region Kotayk]. 2013. (In Russian)

Berkers V., Religion, spirituality and leisure: a relational approach. The experience of religion and spirituality of Dutch New Christians and New Spirituals during leisure activities, Master thesis Research Master Human Geography and Planning, Utrecht University, 2011.

Bowman M., Going with the Flow: Contemporary Pilgrimage in Glastonbury // P. Jan Margry (ed.), Shrines and Pilgrimages in the Modern World, Amsterdam University Press, 2008.

Collins-Kreiner N., Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations, Annals of Tourism Research, Vol. 37, No. 2, 2010, 440–456.

Douglas Farquharson J., A Comparison of the Transcendent Qualitys of Leisure and Religion, McMaster University, 1975.

Eade J., Sallnow M., Introduction // John Eade and Michael J. Sallnow (eds.), Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. London and New York: Routledge, 1991.

Hunnicutt Benjamin K., The History of Western Leisure // A Handbook of Leisure Studies, ed. By Ch. Rojek, S. M. Shaw and A. J. Veal, "Palgrave Macmillan", 2007, 55–74.

Jenkins J.M., Pigram J.J., Outdoor Recreation // A Handbook of Leisure Studies, eds. by

Ch. Rojek, S.M. Shaw and A. J. Veal, "Palgrave Macmillan", 2007, 363–385.

Kelly J., Leisure (2 ed.), Englewood Cliffs, NJ: George Allen and Unwin Ltd., 1990.

Lalayan Y., Javakhq [Javakhq]. Works, vol. I, Yerevan, HSSH GA hrat.,1983. (In Armenian)

Lalayan Y., Varanda [Varanda]. Works, vol. II, Yerevan, HSSH GA hrat.,1988. (In Armenian)

Lalayan Y., Gandzak [Gandzak]. Works, vol. II, Yerevan, HH GAA "Gitutyun" hrat., 1988. (In Armenian)

Lalayan Y., Lory [Lory]. Works, vol. III, Yerevan, 2004. (In Armenian)

Pieper J., Leisure, the Bases of Culture, St. Augustine's Press, 1998.

Qajberuni, Chanaparhordakan nkatoghutyunner [Travel Notes]. Yerevan, "Mughny", 2003. (In Armenian)

Rojek Ch., Decentring Leisure: Rethinkinig Leisure Theory, Sage Publications, London, 1995.

Ross D., Introduction // in: V. Turner, E. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture, Columbia University Press, 2011.

Shagoyan G., Polevye materialy, selo Aramus, marz Kotayq [[Field materials, village Aramus, region Kotayk]. 2013. (In Russian)

Stepanyan G., Jamantc yev ton: zugaherner akumbain jamanci hamateqstum //

Avandakany yev ardiakany hayotc mshakuytum [Leisure and Festival: Similarities in the Club Culture Context // Tradition and Modernity in Armenian culture]. Eds. L. Abrahamyan, A. Tadevosyan, T. Hayrapetyan, Yerevan, HAS RA "Gitutyun", 2010, 324–327. (In Armenian)

Stepanyan G., Polevye materialy, polomnichestvo k sviatomu Pavlu-Petrosu, selo Akunq, marz Kotayq [Field materials, pilgrimage to St. Pavel-Petros, village Akunq, region Kotayk]. 2013. (In Russian)

Stepanyan G., Polevye materialy, selo Aramus, marz Kotayq [Field materials, village Aramus, region Kotayk]. 2013. (In Russian)

Stepanyan G., Polevye materialy, selo Dzorap, marz Aragatsotn [Field materials, village Dzorap, region Aragatsotn]. 2013. (In Russian)

Stepanyan G., Polevye materialy, selo Hakhpat, marz Lori [Field materials, village Hakhpat, region Lori]. 2014. (In Russian)

Turner V., Turner E., Image and Pilgrimage in Christian Culture, Columbia University Press, 1978.

Urry J., Mobility and Proximity // "Sociology", Vol. 36(2), 2002, 255–274.

Weber M., The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Taylor and Francis e-Library, 2005.

Гоар Юриковна Степанян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Ереван, Армения

Gohar Stepanyan
Institute of Archeology and Ethnography,
National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia

gogstep@yahoo.com

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-122
Поступило: 11.06.2022, направлено на рецензирование: 09.07.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Гаяне Шагоян
Институт археологии и этнографии НАН РА

«НАЦИОНАЛЬНОЕ ПО СОДЕРЖАНИЮ И СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПО ФОРМЕ»: ПАЛИМПСЕСТ МЕМОРИАЛОВ СОВЕТСКОЙ АРМЕНИИ

Аннотация: В статье рассматривается мемориальная культура советской Армении, где один из основных идеологических принципов «национальное по форме и социалистическое по содержанию» здесь действовал с точностью до наоборот: «национальное по содержанию и социалистическое по форме». Такая подмена происходила особенно в тех мемориалах, которые отсылали к существенным для армянской идентичности историческим сюжетам (геноцид армян в Османской империи, отчасти Великая отечественная война). Возможность вписать советский мемориальный язык в национальный контекст является результатом семантической связи народных поминальных традиций с соответствующими религиозными практиками, а также ассоциативной связи архитектуры, считающейся «национальной», с церковной. С другой стороны, мемориальный язык армянского советского модернизма позволил найти с точки зрения идеологии такую нейтральную форму, которую можно было заполнить замалчиваемой советскими властями темой геноцида.

Ключевые слова: Советский мемориал, травматическая память, коммеморация геноцида

Gayane Shagoyan

"NATIONAL IN CONTENT AND SOCIALIST IN FORM": PALIMPSEST OF SOVIET ARMENIA MEMORIALS

Abstract: The article deals with the memorial culture of Soviet Armenia, where one of the main ideological principles “national in form and socialist in content” was acting exactly in the opposite way: “national in content and socialist in form”. Such a substitution took place especially in those memorials that referred to historical subjects important for the Armenian identity (Armenian genocide in the Ottoman Empire and partly the Great Patriotic War). The chance to inscribe the Soviet memorial language into the national context was the result of the semantic connection of folk obitual traditions with the corresponding religious practices, as well as the associative connection of the “national” architecture with the

church one. On the other hand, the memorial language of Armenian Soviet modernism made it possible to find such a neutral form from the point of view of ideology, which could be filled with the theme of genocide hushed up by the Soviet authorities.

Key words: Soviet memorial, traumatic memory, commemoration of the genocide

Советская мемориальная культура – часть процесса формирования не только советской, но и национальных идентичностей и один из важнейших признаков формирования национальных государств, где религиозные комплексы и ритуальные практики премодерна сменяются мемориалами и коммеморативными практиками национальных государств. Здесь уместно вспомнить пример о массовом производстве традиций, приведенный Э. Хобсбаумом, показавшим, как в стремящейся к объединению Германии к 1902 г. было построено 327 памятников Вильгельму I, которого пытались представить как отца-основателя страны, а в 1898-м, когда умер Бисмарк, в 470 городах было решено воздвигнуть «колонны Бисмарка»[1]. Если обозначение различных границ, в том числе между селениями или государствами, а также частными территориями, при помощи колонн и стел – достаточно древняя практика (ср. делимитационные стелы царя Арташеса I (190–160 гг. до н. э.), частично сохранившиеся на юге Армении, в Сюнике)[2], то идеологическая маркировка территории всего государства как некоего целого через установку мемориалов, согласно Э. Хобсбауму, практика эпохи модерна.

Памятники становятся маркерами тех сообщений и устанавливаются обычно на тех символически значимых площадях, которые имеют нациеобразующую роль. Иначе, через памятный ландшафт: ментальный или физический, становится возможным выстраивание групповой идентичности. Именно такую функцию выполняют также и коммеморативные практики, будь то государственные или неформальные[3].

С учетом высокой значимости памятников для анализа проблем формирования идентичности имеет смысл рассматривать советские мемориальные практики как инструменты публичной трансляции «армянского мета-нарратива», лежащего в основе национальной идентичности.

Параллельно с экономической модернизацией в СССР разрабатывалась и политика социальной модернизации, важной составляющей которой стало формирование нового человека по сталинской формуле: «национального по форме и социалистического по содержанию». Направленная политика формирования

1 Hobsbawm 2000, 263–309.

2 Тревер 1953, 164–165.

3 Drozdzewski et al 2016, 4–13; McDowell, Braniff 2014; Шагоян 2021, 73–98.

наций для наиболее крупных этнических групп («титульных наций») в рамках советского государства[4] как возможность перетянуть на свою сторону национальные элиты отдельных регионов бывшей Российской империи была реакцией советских властей на опыт распада бывших крупных империй (Австро-Венгерской, Османской, Российской), где центробежные национальные интересы были расценены как одна из решающих причин их распада. Однако при таком подходе сложность создания модернизированного советского гражданина состояла в том, что «национальные формы» часто совпадали с соответствующим религиозным содержанием, тогда как религия не только была отделена от государства, но и воспринималась как конкурирующая с коммунизмом идеология[5]. И в целом этот процесс переписывания то формы, то содержания, с переменным успехом в секуляризации религиозного или в сакрализации профанного создали такой симбиоз мемориального ландшафта, когда в результате чаще получался обратный эффект – *социалистическое по форме и «национальное» (религиозное) по содержанию*.

В рамках данной статьи на примере Армении я попытаюсь рассмотреть, как постепенно усваивалась советская мемориальная форма, как она наполнялась несоветским содержанием и как локальные мемориальные практики, сформировавшиеся на этой основе, создали свой, во многом советский мемориальный язык формы. В Армении основной темой групповых коммемораций стала травма геноцида, переросшая в культурную травму[6]. Мемориальные практики вокруг этого события, сформировавшиеся в основном в советский период, стали моделью для коллективных травм, особенно тех, где отсутствует более или менее направленная политика памяти или она формируется «естественным» образом из арсенала имеющегося мемориального опыта. Здесь уместно вспомнить про концепцию многонаправленной памяти Майкла Ротберга, который на примере воздействия холокоста на другие исторические травмы (например, рабство, колонизация) говорит о взаимодействии и возможностях использования удачно разработанных практик одной памяти для озвучивания и привлечения внимания к другим, звучащим слабее в публичном пространстве[7]. В качестве одного из сюжетов коллективной травмы, оказавшейся в области политики забвения с применением техники «умолчания» и/или «игнорирования»[8], можно рассматривать память о репрессированных в постсоветской Армении. В отличие от распространенного

4 Суни 2011, 31–87; Мартин 2011, 88–116; Эткинд и др. 2012, 29–30.

5 О некоторых общих мировоззренческих истоках между коммунистической и христианской идеологиями см. Слезкин 2019. О соотношении и взаимовлиянии религиозной и национальной идеологий см. Brubaker 2012, 2–20.

6 Александер 2012, 6–40; Eyerman 2004, 60–78; Ассман 2019, 112–123.

7 Rothberg 2009.

8 Ассман 2019, 21; ср. Connerton 2009; Connerton 2008, 59–71.

мнения, что память о них в Армении подавлена памятью о геноциде, в одной из своих работ я попыталась показать, что поскольку здесь мы имеем дело с двумя разными категориями травмы – культурной и коллективной, культурная травма не столько подавляет коллективную, сколько снабжает успешно отработанным мемориальным инструментарием[9]. Его обычно подхватывают с низов, и такая память часто выражается в форме гражданских инициатив сопротивления политике забвения[10].

Рис. 1. Скульптор Андреас Тер-Манукян в своей мастерской со скульптурой Хачатура Абовяна, Франция.

Гражданские (не религиозные) памятники появляются в советское время. До этого армянские мемориалы имели в основном форму хачкаров или декорированных источников воды, во многом напоминающих либо хачкар, либо конструкцию алтаря, *бухари* (стенная печь в *гомиода*). Правда, первая попытка поставить памятник гражданскому лицу – Хачатуру Абовяну была инициирована еще в досоветское время в 1908 г. по поводу его 60-летия. Проект взялся осуществить Армянский культурный центр Баку, для чего надо было собрать 12 000 рублей, что удалось сделать лишь в течение нескольких лет[11]. Победителем конкурса на создание памятника стал французский армянин А. Тер-Марукян (рис. 1), которому за сделанную работу окончательно смогли заплатить лишь в 1925 г., уже после советизации Армении. Скульптор скончался раньше, чем памятник перевезли, и то по ошибке его выгрузили в Тбилиси и смогли окончательно перевезти и установить в Ереване (около кинотеатра «Москва») в 1933 г. Итак, хоть он и был заказан раньше других гражданских памятников, но одиссея его установки заняла больше времени, чем заказ и установка памятников при советской власти: в 1931 г. уже стояли памятник С. Шаумяну в Ереване работы С. Меркурова (рис. 2) и рельефный монумент А. Саргсяна (рис. 3) в Ленинакане, посвященный Майскому восстанию.

Наглядным примером мемориальной маркировки ландшафта как проявления национальной идентичности или обозначения территории, на которую распространяется власть, могут послужить, конечно, многочисленные памятники

9 См. Shagoyan 2022.

10 См. Արրահամյան, Շագոյան 2015, 239–285:

11 Խանջյան 2004:

Рис. 2. Памятник Степану Шаумяну, установленный в 1931 г., скульптор С. Меркуров, архитектор И. В. Жолтовский, снимок взят с:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/46/Stepan_Shahumyan_Monument%2C_Yerevan_27.JPG

Рис. 3. a.b «Героям майского восстания 1920 г.», скульптор Ара Саргсян, 1931 г., Ленинакан, фото Г. Шагоян, Гюмри, 2017.

Ленину, а в какие-то годы и Сталину. Эти маркеры идеологических центров после крушения СССР оставили за собой такой принцип организации пространства, что казалось необходимым заменить эти идолы на другие, а не просто отменить их[12].

После развенчания культа Сталина и снесения его памятников можно рассматривать как одну из попыток пересборки памяти или политики забвения в действии. В Армении на месте огромной 17-метровой скульптуры Сталина (работа С. Меркурова), установленной в 1950 г., которую демонтировали в одну

12 См. Хатерли 2012.

ночь в 1962 г., в 1967 г. появилась скульптура Мать-Армения (высота 22 м, скульптор Ара Арутюнян), проспект Сталина был переименован в проспект Ленина. «Позже между вершиной холма [где стоял памятник Матери-Армении] и Матенадараном [Музей древних рукописей] появился профиль Ленина, обозначенный электрическими лампочками, так что город «контролировался» днем Матерью Арменией (номинально), а ночью – Лениным (тайно, но явно). В 1990 г., после бурной переоценки ленинских идей, его профиль исчез из городского ландшафта, а проспект был снова переименован[13], на этот раз в честь Месропа Маштоца (создателя армянского алфавита), чье имя носит Матенадаран и чей памятник (с фигурой его ученика Корюна) установлен на склоне холма, и над проспектом...»[14]. Таким образом, Мать-Армения, выполненная на языке монументального сталинского ампира (общая высота 51 м), сохранив прежний постамент скульптуры и заместив ее более высокой скульптурой, символизирующей Армению, фактически переняла идею формы (огромная монументальная скульптура), но наполнила ее национальным содержанием. Хотя огромные женские скульптуры стали возникать под воздействием волгоградского памятника Родина-мать зовет и, как правило, были посвящены Великой Отечественной войне, но в республиках вместо зовущей на войну Родины-матери возникли «национальные матери»: Мать-Грузия, Мать-Армения. И хотя они тоже были посвящены победе в Великой Отечественной войне, но на войну не звали, меч был либо опущен, либо заменен чем-то другим, более миротворческим (например, в Ленинакане – колосом пшеницы).

В постаменте памятника Сталину, на месте которого теперь стоит Мать-Армения, в 1970 г. разместился музей Великой Отечественной войны. Изнутри постамент был организован в стилистике армянской храмовой архитектуры. Музей же, перешедший под ведомство министерства обороны, пополнился новыми экспозициями: помимо карабахской войны здесь также представлены армянские генералы Российской империи, фидаинское движение в Западной Армении, оборона Первой армянской республики 1918–1920 гг. То есть в концептуальном плане особых изменений не произошло – советский милитаристский язык Великой Отечественной войны был расширен на период до и после советской эпохи.

Когда речь идет о погибших, язык описания становится религиозным, поскольку практики, связанные с мартирологией, хорошо усвоены и легко переходят из религиозного дискурса в национальный. И там, где памятник обрастает каким-либо религиозным ритуалом, он трансформируется из мемориала

13 Проспект одним концом упирается в музей древних рукописей, у входа к которому был установлен памятник Маштоцу с учеником Корюном, что в целом и послужило причиной переименования этой улицы в 1990 г. в проспект Маштоца. В постсоветское время одним из общих правил переименований стало переименование главных улиц, которые в советское время, естественно, носили имя Ленина, на Маштоца.

14 Abrahamian 2012, 256–257.

в

Рис. 4.Декорированный фонтан питьевой воды в Горисе (1943-45), посвященный жертвам ВОВ, автор Рафаэл Исраелян.

«локус» в значении, в котором П. Коннертон проводит это разделение – когда из напоминания (об ушедшем событии или человеке) памятник становится местом переживаемого настоящего (например, чувство национальной солидарности/гордости/скорби, тактильного и эмоционального приобщения и т.п.)[15].

В Армении мемориалы, посвященные Великой Отечественной войне, были не только государственными проектами, чаще это была инициатива местных общин. Первые памятники такого рода здесь появились еще во время войны (например, в Горисе памятник в форме семи декоративных источников воды был установлен в 1943–1945 гг., архитектор Рафаэл Исраелян) (рис. 4a–4d). Государственные мемориальные проекты были почти в каждом большом городе, как и ставшие часто типовыми мемориалы Неизвестному солдату.

Несмотря на разнообразие локальных памятников, в государственных проектах мемориалов, посвященных Отечественной войне, был один обязательный элемент, прочно вошедший в мемориальную культуру всех советских республик, – наличие у этих мемориалов вечного огня. Хотя первые попытки советской власти

15 Connerton 2009, 7–39.

выработать монументальный язык приходятся на 1930-е гг., более востребованным он стал именно после Великой Отечественной войны, особенно идея вечного огня, которая восходит к Марсовым полям, в свою очередь восходящим к досоветской практике военных занятий, а затем и парадов (Марсовы поля были в Риме, Париже). Но на российском *Марсовом поле*, которое возникло после 1918 г. в Санкт-Петербурге, огонь появился только в 1957 г. В 1965 г. от огня на Марсовом поле в Ленинграде был зажжен факел вечного огня в Великом Новгороде, а 8 мая 1967 г. вечный огонь был торжественно перенесен на бронетранспортере из Ленинграда к могиле Неизвестного солдата в Москве и от него зажжен там генеральным секретарем ЦК КПСС и участником войны Л. И. Брежневым, принявшим огонь из рук героя СССР А. П. Маресьева. По мнению А. Юдкиной, идея эстафеты вечного огня появилась под влиянием эстафеты олимпийского огня, которая к 1966 г. стала постоянным элементом торжественных открытий летних и зимних Олимпийских игр[16].

В 1963 г. от ленинградского вечного огня зажгли вечный огонь в Ленинакане (ныне Гюмри)[17], втором по величине городе Армении, который во многих вопросах равнялся на Ленинград[18]. А когда в том же городе в 1975 г. был воздвигнут памятник Мать-Армения (скульпторы Ара Саргсян и Ерем Варданян, архитектор Рафаэл Егоян, рис. 5), вечный огонь перенесли к этому памятнику, который, с одной стороны, повторял тип Волгоградского мемориала, а с другой, – памятник Мать-Армения в Ереване, с похожими подходами к «сталинскому постаменту». Архитектором ленинаканского постамента был Р. Егоян, ученик Рафаэла Исраеляна – создателя постамента для сталинского мемориала в Ереване и учредителя направления «национального модернизма» в архитектуре Армении после 1960-х[19]. Рафаэл Исраелян активно использовал средневековые церковные формы, конструкции и орнамент в архитектуре различных музеев и мемориалов, в том числе для постамента статуи Сталина, внутри которого, как отмечалось, пространство напоминало скорее армянский храм с характерными сводами и арками. Продолжая традиции своего учителя, Рафаэл Егоян использовал некоторые конструктивные и декоративные элементы средневековой храмовой архитектуры Армении при проектировании, например, железнодорожной станции в Ленинакане (1980) (рис. 6a-c), а также в постаменте памятника Мать-Армения в Ленинакане, посвященного погибшим в Великой Отечественной войне. Организация пространства внутри этого постамента напоминала основные принципы организации пространства в маленьких вернакулярных армянских часовнях,

16 Юдкина 2020, 133–135.

17 Азатян 1989, 127.

18 Шагоян 2007; Шагоян 2012, 17–47.

19 Harutyunyan 2008, 27–31. В своей статье Тигран Арутюнян определяет архитектуру Р. Исраеляна как «модернисткое по форме и национальное по содержанию» – см. там же, с. 28.

Рис. 5. a, b, Мемориал Мать Армения, скульпторы Ара Саргсян, Ерем Варданян, архитектор – Рафаэл Егоян, Ленинакан, 1975. Фото Г. Шагоян

которые спонтанно возникали в местах паломничества[20] или строились в каком-нибудь частном дворе обычно после сновидения одного из домочадцев, которое интерпретировалось как послание свыше[21]. В этих «часовнях», как правило, хранилась какая-нибудь священная реликвия (самые различные предметы: крест-камень, книга, в основном с религиозным содержанием[22], священные сосуды и т.п.), которой обычно приписывали чудодейственные свойства[23]. Внутри постамента, в самом центре советского мемориала, архитектор разместил стол с натянутым на него красным бархатом (ср. практику оборачивания в несколько слоев красного бархата священных книг, служивших предметом поклонения, которые хранились либо на «столе-алтаре», либо в нишах часовен), на котором лежала книга с именами погибших на войне ленинаканцев (около 3000 имен), выведенными рукой архитектора шрифтом *еркатагир*[24]. В каждом из углов постамента были закреплены артиллерийские гильзы с землей с могил солдат из шести городов-героев Советского Союза, в боях за которые принимали участие армянские дивизии (ср. с мифами о хранении мощей святых в вернакулярных часовнях).

20 Ср. Abrahamian et al 2018, 70–96.

21 Ստեփանյան 2014, 249–257:

22 Наиболее распространенной в этом ряду наряду с Библией была «Книга скорбных песнопений», Григора Нарекаци, армянского поэта 10–11 вв.

23 См. Մարության 2001, 338–346; Antonyan 2021, 367–391.

24 Еркатагир (*երկաթագիր*) – изобретённый Месропом Маштоцем шрифт армянских букв, сходный с современными прописными.

Рис. 6. a, b, c Железнодорожная станция в Ленинакане (Гюмри) (1980), архитектор Рафаэл Егоян, фото Г. Шагоян, Гюмри, 2017.

О вечной памяти погибших должен был напоминать не только огонь, но и звук биения сердца, слышимый в небольшом радиусе от вечного огня. Стук сердца каждые полчаса заглушался тихим музыкальным рефреном песни «Вставай, страна огромная».

Таким образом, центральные мемориалы, посвященные погибшим в Великой Отечественной войне, повторяли монументальные каноны, вошедшие в мемориальную советскую практику после победы во второй мировой войне (ср. варианты «Родина-Мать зовет!»). В мемориальный комплекс этих памятников стали включать и вечный огонь, который, как уже было сказано, возник вначале как элемент памятников, посвященных погибшим революционерам, а затем больше ассоциировался с погибшими в Великой Отечественной войне. Возникникновение феномена вечного огня повлекло за собой формирование опреде-

ленных ритуалов – возложение у огня цветов или венков. И наконец, постамент памятника переносил его посетителей в пространство религиозного переживания, сочетая элементы народного христианства и поминальных религиозных практик. И если по формальной внешней конструкции эти мемориалы были светскими и вполне советскими, то внутри это был храм «сакрализованной памяти», религиозный контекст которой обеспечивался не только отсылкой к соответствующей архитектуре, но и к определенным народным религиозным практикам, обеспечивающим «национальное» прочтение мемориала.

Однако мемориал в Гюмри, постамент которого, как и в ереванском мемориале Мать-Армения, напоминает церковное пространство, интересен не только своим двойным (советским и одновременно религиозным) прочтением. Автор ленинаканского мемориала, Ара Саргсян, был мигрантом из Турции (из села Макри, недалеко от Константинополя) и состоял в группе «Немезис» – тайной армянской организации, которая выявляла и уничтожала в качестве акта возмездия турецких чиновников, ответственных за геноцид армян, а также лиц, ответственных за организацию резни в Баку в 1918 г. Ленинаканский памятник Мать-Армения изначально задумывался для установки в Ереване на бывшем сталинском постаменте, но ему предпочли работу ученика Ара Саргсяна – Ара Арутюняна. Для Саргсяна же его памятник был не просто «Матерью-Арменией», а «Немезидой» – греческой богиней возмездия, в честь которой и была названа тайная организация, в которую Ара Саргсян вступил в 1920-х гг. будучи студентом в Европе[25]. Поскольку Ленинакан расположен на границе с Турцией, находящийся на возвышенности огромный мемориал Мать-Армения хорошо просматривается с другой стороны границы – со стороны Турции. Легенда гласит, что Ара Саргсян специально поставил памятник так, чтобы с тыльной стороны (при взгляде из Турции) он походил на дракона, смотрящего в сторону врага. Таким образом, советский мемориал не только возвышается над постаментом, в котором «затаились» религиозная архитектура и народная религиозная обрядность, но и сама скульптура представляет собой «тайное послание» возмездия Турции, правопреемницы Османской империи, отрицающей геноцид. Под советским ампиром скрыто замаскированное национальное послание автора, турецкого армянина, потерявшего во время геноцида своих родных, о членстве которого в организации «Немезис» узнали спустя многие годы после его смерти (в 1969 г.), уже в независимой Армении[26]. Здесь мы видим, как авторы мемориального комплекса попытались сделать его не столько напоминанием, памятником в буквальном смысле,

25 См. Արա Սարգսյան 2022:

26 Памятник в Ленинакане установили после смерти автора, работу завершил один из его учеников – Ерем Варданян, который перевел масштаб малой скульптуры в его нынешний монументальный размер – Шагоян 2020.

сколько локусом, неким пространством, где посетитель мог бы почувствовать присутствие погибших (элементы могилы – ср. земля с могил погибших воинов, биение сердца). Это место в советское время функционировало как пространство для коммеморациий не только в рамках государственных праздников, но и семейных ритуалов (сюда приезжали для возложения цветов у вечного огня молодожены, что, впрочем, было частью унифицированной советской свадебной традиции[27]) (рис. 7).

Рис. 7. Свадебная фотография из семейного альбома Маринэ Манукян, Ленинакан, 1982.

Если мемориал в Ленинакане символически заменил прах погибших, землей с их могил, то в большинстве сельских памятников, посвященных Великой Отечественной войне, это были кенотафы без какой-либо реликвии. Но в то же время они не были памятниками Неизвестному солдату, а посвящались конкретным людям – погибшим в войне односельчанам. Поэтому процесс их строительства шел спонтанно по всей Армении и не остановился и после приобретения независимости.

Один из таких памятников, был построен в 2013 г. в с. Шатин (рис. 8a). Инициаторами установки таких памятников, как правило, становятся потомки погибших, которые воспринимают мемориал как замещение могилы. Обычно на этих мемориалах указываются имена всех погибших из данного поселения. Все остальные символы и элементы оформления в них могут варьировать. Интересно, что некоторые памятники, особенно те, что были построены в постсоветское время, расположены рядом с каким-нибудь религиозным строением (церковью, часовней) (рис 8b). И как в случае с мемориалом Мать-Армения, можно видеть, что эти памятники, скорее, претендуют на роль локуса (в рамках восприятия пространства как разделения на сакральное/профанное, где место памяти попадает в сферу сакрального), а не просто отстраненного напоминания о конкретном событии. Мемориалы не только оказывались рядом с религиозными местами паломничества, но и становились целью таких паломничеств.

Интересно, что автор советского мемориала в Ленинакане, Рафаэл Егоян, до того как получил на него заказ, еще в1960-х гг. по своей инициативе, почти тайно

27 Lane 1981, 74–82.

Рис. 8. ***8a*** *Памятник погибшим в ВОВ в с. Шатин. Фото А. Марутяна, 2016;* ***8b*** *Памятник погибшим в ВОВ и место паломничества – часовня Ындгех в с. Шатин. Фото А. Марутяна, 2016.*

сумел установить другой мемориал, посвященный геноциду. Когда ему как молодому архитектору дали направление на работу в Ленинакан, он по своим профессиональным обязанностям часто объезжал окрестности города, посещал соседние с городом села, общался со многими местными жителями. Во время этих поездок он собрал множество рассказов о массовом убийстве армян в ущелье, получившем название Джарди дзор (Ущелье резни), где в 1920-х действительно была массовая резня армянского населения устроенная наступающими турецкими войсками[28]. У него часто возникала идея предложить администрации регионального центра – муниципальным властям города Ленинакана установить мемориал в память погибших в этой резне. Такая идея у архитектора зародилась фактически еще до того, как впервые в советской Армении был построен мемориал на ереванском холме Цицернакаберд в 1967 г. Последним толчком для принятия конкретных шагов стало случайное обнаружение во время земляных работ в этом ущелье останков женской руки (судя по сохранившемуся манжету рукава), сжимающей ключ от дома. Потрясенный этой картиной, архитектор с останками руки с ключом отправился к главе города, и они вместе решили установить памятник, но так, чтобы в Москве об этом не узнали. Друг архитектора, отвечавший за строительство дорог, в документах указал установку придорожной стоянки с водой, какие часто строили вдоль трасс. Проект утвердили, не зная о тайном назначении памятника. Однако об этом знало все население соседних сел, жители которых были непосредственными потомками и родственниками жертв этой резни. Местные таксисты, узнав об идее архитектора построить мемориал, собрали деньги на его постройку, от коих однако автор отказался, деньги были выделены городской администрацией, как уже было сказано, на строительство якобы источника у шоссе. Вечером, после официального открытия, во время которого не упоминали

28 Հախոյան 2014:

Рис. 9. ***a*** *Памятник в ущелье Резни, недалеко от села Джаджур, фото из семейного альбома Рафаэла Егояна, на снимке он с женой Анной.* ***b*** *Памятник в ущелье Резни, недалеко от села Джаджур.*

об истинном предназначении памятника, к мемориалу съехалось население окружающих сел и состоялось неофициальное, но, можно сказать, *настоящее* открытие памятника. Его участники осветили мемориал фарами своих машин, и по-своему отметили открытие памятника, про истинное назначение которого нельзя было говорить публично. Как для архитектора, так и для жителей округи мемориал считывался как крест-камень – *хачкар*, хотя конкретно на этом камне и не было изображения креста (что было недопустимо для советского мемориала), но структурно он соответствовал остальным параметрам хачкаров (трехчастность, наличие верхнего карниза) и содержал прямые к нему реплики (розетки в виде знака вечности). Он воспринимался как таковой и самим архитектором (называвшим свою работу *хачкаром*)[29], и посетителями мемориала (см. рис. 9a, b).

При всей строгости формальных правил люди тем не менее находили способ транслировать свое «национальное содержание» в публичное пространство. Даже модернистская архитектура малых форм мимикрировала таким образом, чтобы для московских властей быть позволительно национальной, но не религиозной, тогда как для местных это был однозначно нераздельный симбиоз.

Прорывы локальной памяти и их неявная поддержка местными советскими властями происходили не только на уровне отдельных городов, сел, но также и на уровне республиканских властей, если их представители сами были носителями такой памяти.

29 Шагоян 2020.

Руководитель компартии Армении Я. Заробян в 1964–1965 гг. начал переговоры с Москвой относительно строительства памятника, посвященного жертвам геноцида, но в официальном письме расплывчато было написано о том, что это мемориал в память о погибших в первую мировую войну[30]. Это было время советской оттепели, и такие прорывы были возможны. Этот проект был осуществлен. Мемориал практически выстроен вокруг вечного огня в самом центре его комплекса. Таким образом, хотя памятник и отражал самый сокровенный национальный нарратив, однако формально армянская трагедия была представлена на том же языке и теми же визуальными формами[31], что и мемориалы второй мировой войны – через «вечный огонь». На официальном уровне 24 апреля не отмечалось как день памяти о геноциде армян вплоть до приобретения Арменией независимости. На просьбу первого секретаря компартии Армении Карена Демирчяна в 1985 г. сделать этот день официальным днем скорби – партийным руководством из Москвы был получен отказ[32].

Одни исследователи расположение этого памятника вне города на некоторой возвышенности связывают с советскими традициями монументальной архитектуры 1960-х гг., когда мемориалы, посвященные памяти погибших в Великую Отечественную войну, располагались несколько изолированно на холмах, вне активного центра города[33], другие, наоборот, в этом видят локальную народную традицию размещения кладбищ на возвышенностях, вне границ поселения, поскольку эти памятники несли в себе функцию кладбища как общего кенотафа без вести пропавших во время войны[34]. Такое расположение мемориалов по отношению к городскому пространству могло иметь и практический характер, учитывая впечатляющие масштабы памятников – они требовали большой территории, какую нецелесообразно было выделять в перегруженном центре городов. Такое их расположение могло иметь, конечно, и символическое значение, однако, возможно, оно продиктовано не столько стремлением придерживаться армянской (да и не только) традиции расположения кладбищ на возвышенности, сколько желанием подчеркнуть доминирование этого мемориала над остальным ландшафтом города, сделать его максимально обозримым. В отличие от других мемориалов вечный огонь мемориала, посвященного геноциду армян, занимает центральное положение не только топографически, но и семантически.

30 Я. Заробян в письме, адресованном в ЦК КПСС, обосновывал проведение мероприятий, посвященных 50-летию геноцида армян, среди прочего и тем, "чтобы в истории народов не повторялись подобные трагедии" – по Марутян 2008, 120.

31 Марутян 2008, 119–128; Дариева 2008, 128–146.

32 Дариева 2008, 135.

33 Дариева 2008, 134.

34 Марутян 2008.

Восприятие этого пространства как сакрального локуса памяти подтверждается и историей строительства мемориала, когда в качестве волонтеров в нем участвовали тысячи потомков жертв геноцида, собирались деньги на строительство и т.п. Фактически мемориал строился почти полулегально. Во время коммеморации 24 апреля можно было наблюдать, что люди, возлагающие цветы[35], ведут себя так, как если бы они находились в церкви – после возложения цветов они крестились, как после возжигания свеч. Так совершенно светский мемориальный ритуал, «советскость» которого должна была подчеркнуть и дата открытия памятника – 29 ноября, день советизации Армении, обернулся в мемориально-религиозный обряд, а организация пространства мемориала как тропы паломников к сакральному очагу во многом повторила народный поминальный ритуал[36].

Интересно, что язык оформления советского мемориала посвященного геноциду армян был полностью сложившимся и воспринимался как единственно возможный. Он не только использовался для не имеющего ничего общего с советской идеологией мемориала, если не сказать даже антисоветского памятника, но и до сих пор не считывается как советский мемориальный язык. Отсутствие национальной символики позволило одновременно избежать реверанса в сторону советской символики (ее отсутствия) и сделало памятник достаточно универсальным для его воспроизводства в разных странах, иногда даже в качестве оформления персональной могилы, тогда как тема геноцида была краеугольной для армянского диссидентского движения 1960-х. Массовые протесты 1965–1966 гг. озвучивали требование признания геноцида армян, возвращения земель, пространства для публичной скорби, как акта не просто напоминания о погибших, но как материализованного свидетельства, фиксирующего факт самого геноцида, отрицаемого Турцией. Более того, прорыв темы геноцида на публичную площадку в виде этого мемориала становится важной вехой для перехода исторического сюжета о геноциде из статуса коллективной травмы, о которой помнят в основном только пережившие трагедию и их ближайший круг, в травму культурную, которую сопереживает все сообщество. Независимо от коммуникативной памяти этот сюжет становится важной составляющей национальной идентичности[37] и работает как метанарратив[38].

---

35 С 2010 г. коммеморация жертв геноцида получила своеобразное продолжение, когда силами волонтеров возложенные к Вечному огню цветы перебираются, лепестки цветков отделяются от стеблей для дальнейшей переработки в бумагу, а стебли используются как удобрение для парка вокруг мемориала. Уход и уборка мемориала также ритуализируются, мемориал как бы исключает возможность мусора, здесь все сакрально, а значит, не может быть места скверне (ср. Дуглас 2000).

36 Մարության 2009, 72–78:

37 Eyerman 2004, 60–111; Шагоян 2021, 73–98.

38 Шагоян 2016.

Итак, наиболее известные мемориальные комплексы Армении (Мать-Армения в Ереване, Мать-Армения в Гюмри, а также Мемориал жертвам геноцида на холме Цицернакаберд в Ереване и менее известный Мемориал памяти жертв геноцида в «Ущелье резни» недалеко от с. Джаджур), построенные в рамках традиций советского мемориального языка, т.е. по форме соответствующие советским канонам, на деле же либо закодированно, либо достаточно эксплицитно отсылали к национальному тексту (национальным религиозным традициям) и способствовали формированию национального нарратива о геноциде армян (сюжета, ставшего важной вехой формирования национальной идентичности).

Литература

АЗАТЯН 1989
Азатян В., Ленинакан. Ереван, Издательство ЦК КП Армении, 1989.

АЛЕКСАНДЕР 2012
Александер Дж., Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал, N 3, 2012, 6–40

АССМАН 2019
Ассман А., Забвение истории – одержимость историей, Москва, Новое литературное обозрение, 2019.

ДАРИЕВА 2008
Дариева Ц., От молчания к гласности. Реконфигурация памяти об армянской утрате в постсоциалистической Армении // Этнографическое обозрение, 2008, N 3, 128–146.

ДУГЛАС 2000
Дуглас М., Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: «КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле», 2000.

МАРТИН 2011
Мартин Т., Империя положительной деятельности: Советский Союз как высшая форма империализма // Государство наций: империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина, под ред. Р. Г. Суни, Т. Мартина, М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011, 88–116.

МАРУТЯН 2008
Марутян А., Памятник жертвам геноцида в контексте ритуалов памяти армянского народа // Этнографическое обозрение, N 3, 2008, 119–128.

СЛЕЗКИН 2019
Слезкин Ю., Дом правительства. Сага о русской революции, М.: «Corpus», 2019.

СУНИ 2011
Суни Р. Г., Империя как таковая: имперская Россия, «национальная» идентичность и теории империи // Государство наций: империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина, под ред. Р. Г. Суни, Т. Мартина, М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011, 31–87.

ТРЕВЕР 1953
Тревер К. В., Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э. – IV в. н. э.), Москва-Ленинград, Изд. Академии наук СССР, 1953, 164–165.

ХАТЕРЛИ 2012
Хатерли О., На площади. В поисках общественных пространств постсоветского города, Москва, Институт медиа, архитектуры и дизайна «Стрелка», 2012.

ШАГОЯН 2007
Шагоян Г. А., «Ленинакан ушел, Гюмри остался» (образы города до и после землетрясения) // Levon Abrahamian, Festschrift 60, 2007. http://levonabrahamian.com/cntnt/publicatio/articles_b/stati.html

ШАГОЯН 2012
Шагоян Г. А., «Первый» и «второй» в образах Гюмри: опыт семиотического анализа городского текста // Критика и семиотика. Вып. 16, 2012. http://old.nsu.ru/education/virtual/cs016shagoyan.pdf

ШАГОЯН 2016
Шагоян Г. А., Армянский геноцид как мета-нарратив травматической памяти // «Гефтер» – интернет-журнал – Михаил Гефтер, 25.04.2016, http://gefter.ru/archive/18335

ШАГОЯН 2020
Шагоян Г. А., Полевые материалы, Интервью с Рафаэлом Егояном, Джрвеж, 2020.

ШАГОЯН 2021
Шагоян Г. А., Культурная vs коллективная травма: мемориализация советских репрессий в постсоветской Армении по модели памяти о геноциде // «Сибирские исторические исследования», N 2, 2021, 73–98. <http://journals.tsu.ru/siberia/&journal_page=archive&id=2116&article_id=47650>

ЭТКИНД 2012
Эткинд А., Уффелъманн Д., Кукулин И., Внутренняя колонизация России: между практикой и воображением // Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей, ред. А. Эткинд, Д. Уффельманн, И. Кукулин, М.: «Новое литературное обозрение», 2012, 2–20.

ЮДКИНА 2020
Юдкина А., «Памятник без памяти»: первый Вечный огонь в СССР // Памятник и праздник: этнография Дня Победы, под ред. М. Габовича, Санкт-Петербург: «Нестор-История», 2020, 124–151.

ABRAHAMIAN 2012
Abrahamian L., Yerevan: Memory and Forgetting in the Organization of Post-Soviet Urban Space // Russian Cultural Anthropology after the Collapse of Communism, eds. Albert Baiburin, Catriona Kelly, and Nikolai Vakhtin,. London and New York, Routledge, 254–275.

ABRAHAMIAN et al 2018
Abrahamian L., Hambardzumyan Z., Shagoyan G. and Stepanyan G. The Chain of Seven Pilgrimages in Kotaik, Armenia: Between Folk and Official Christianity // “Sacred

Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus", eds. by Tsypylma Darieva, Florian Mùhlfried and Kevin Tuite. New York, Oxford: Berghahn Books, 2018 (Chapter 3), 70–96.

ANTONYAN 2021
Antonyan Yu., Worship of Shrines in Armenia: Between Soviet and Pos-Soviet Madenities // "Journal of Religion in Europe" N 14, 2021, 367–391.

BRUBAKER 2012
Brubaker R., Religion and nationalism: four approaches // "Nations and Nationalism" 18 (1), 2012, 2–20.

CONNERTON 2008
Connerton P., Seven types of forgetting // Memory Studies, № 1, 2008, 59–71.

CONNERTON 2009
Connerton P., How Modernity Forgets. Cambridge University Press, 2009.

DROZDZEWSKI et al 2016
Drozdzewski D., De Nardi S., Waterton E. The significance of memory // Memory, Place and Identity: Commemoration and remembrance of war and conflict, Danielle Drozdzewski, Sarah De Nardi and Emma Waterton (eds.), Routledge 2016, 1–16.

EYERMAN 2004
Eyerman R., Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity // Cultural Trauma and Collective Identity, University of California Press, 2004, 60–111.

HARUTYUNYAN 2008
Harutyunyan T., Rafayel Israelyan as a Modernist Architect // "ArmArch" – Language of Armenian Architecture, 208, July (N1), 27–31.

HOBSBAWM 2000
Hobsbawm E. Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914, Hobsbawm E., Ranger T. (eds.) // The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 263–309.

LANE 1981
Lane Ch., The Rites of Rulers. Ritual in industrial society – the Soviet case, Cambridge University Press, 1981.

MCDOWELL, BRANIFF 2014
McDowell S., Braniff M., Commemoration as Conflict: Space, Memory and Identity in Peace Processes, Palgrave Macmillan, 2014.

ROTHBERG 2009
Rothberg M., Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization, Stanford, California, Stanford University Press, 2009.

SHAGOYAN 2022
Shagoyan G., "Victims" and "Executioners" of the Stalin Era Repressions in the Multidirectional Memory of Post-Soviet Armenia // Presentation at the UCLA, the program "Promise Armenia", 10. 11. 2022. <https:// www.youtube.com/watch?v=8sv1N-M4Kyms&t=447s>

ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ, ՇԱԳՈՅԱՆ 2015
Աբրահամյան Լ., Շագոյան Գ. Պատմագիտության և հիշողության միջև. Խորհրդային Հայաստանի բռնադատվածների հուշարձանացումը // Խառատյան Հ., Շագոյան Գ., Մարության Հ., Աբրահամյան Լ. Ստալինյան բռնաճնշումները Հայաստանում. պատմություն, առօրյա, հիշողություն, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», 2015, 239–285:

ԱՐԱ ՍԱՐԳՍՅԱՆ 2022
Արա Սարգսյան // In Wikipedia, 2022 <https://hy.wikipedia.org/wiki/%D4%B1%D6%80%D5%A1_%D5%8D%D5%A1%D6%80%D5%A3%D5%BD%D5%B5%D5%A1%D5%B6>

ԽԱՆՋՅԱՆ 2004
Խանջյան Ա., Խաչատուր Աբովյանի հուշարձանը // Երևանի արձանները, Երևան, 2004: https://web.archive.org/web/20160314083921/http://hushardzan.am/4925/

ՀԱԽՈՅԱՆ 2014
Հախոյան Վ., 1920 թ. Կոտորածները Կարսի մարզում և Ալեքսանդրապոլի գավառում, Երևան, «Արմինֆո», 2014:

ՄԱՐՈՒԹՅԱՆ 2009
Մարության Հ., Հայ ինքնության պատկերացրությունը, հատոր 1. Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», 2009:

ՄԱՐՈՒԹՅԱՆ 2021
Մարության Հ., Տան «սուրբ» երևույթը. ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, խմբ. Ս. Հարությունյան, Ա. Քալանթարյան, Երևան, «Գիտություն», 2001, 338–346:

ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ 2014
Ստեփանյան Գ., Իրականի և անիրականի սահմանները. Տան սրբերի հայտնվելու ձևերը // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, Երևան, «Գիտություն», 2014:

References

Abrahamian L. Yerevan: Memory and Forgetting in the Organization of Post-Soviet Urban Space // Russian Cultural Anthropology after the Collapse of Communism, eds. Albert Baiburin, Catriona Kelly, and Nikolai Vakhtin, London and New York, Routledge, 254–275.

Abrahamian L., Hambardzumyan Z., Shagoyan G. and Stepanyan G., The Chain of Seven Pilgrimages in Kotaik, Armenia: Between Folk and Official Christianity // "Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus", eds. by Tsypylma Darieva, Florian Mùhlfried and Kevin Tuite. New York, Oxford: Berghahn Books, 2018 (Chapter 3), 70–96.

Abrahamian L., Shagoyan G., Patmagrut'yan yev hishoghut'yan mijev. Khorhrdayin Hayastani brnadatvatsneri hushardzanats'umy [Between historiography and memory. The memorialization of the repressed people of Soviet Armenia] // Kharatyan H., Shagoyan G., Marutyan H., Abrahamian L., Stalin-era repressions in Armenia: history, daily life, memory, Yerevan, NAS RA "Gitutyun", 2015, 239–285. (In Armenian)

Aleksander Dzh., Kulturnaya travma i kollektivnaya identichnost [Cultural Trauma and Collective Identity] // "Sociological Journal", N 3, 2012, 6–40. (In Russian)

Azatyan V., Leninakan [Leninakan] Yerevan, publ. Central Committee of the Communist Party of Armenia, 1989. (In Russian)

Antonyan Yu., Worship of Shrines in Armenia: Between Soviet and Pos-Soviet Madenities // "Journal of Religion in Europe" 14, 2021, 367–391.

Ara Sargsyan [Ara Sarsyan] // In arm. Wikipedia, 2022 https://hy.wikipedia.org/wiki/%D4%B1%D6%80%D5%A1_%D5%8D%D5%A1%D6%80%D5%A3%D5%BD%D5%B5%D5%A1%D5%B6

Assman A., Zabvenie istorii – oderzhimost istoriej [Forgetting history – obsession with history (Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit)]. M.: "Novoe Literaturnoe Obozrenie", 2019. (In Russian)

Brubaker R., Religion and nationalism: four approaches // "Nations and Nationalism" 18 (1), 2012, 2–20.

Connerton P., Seven types of forgetting // "Memory Studies", N 1, 2008, 59–71.

Connerton P., How Modernity Forgets. Cambridge University Press, 2009.

Darieva C., Ot molchaniya k glasnosti. Rekonfiguraciya pamyati ob armyanskoj utrate v postsocialisticheskoj Armenii [From silence to glastnost': Reconfiguration of the memory of Armenian loss in post-socialist Armenia] // "Etnograficheskoe obozrenie", N 3, M.: 2008, 128–146. (In Russian)

Drozdzewski D., De Nardi S., Waterton E. The significance of memory // Memory, Place and Identity: Commemoration and remembrance of war and conflict, Danielle Drozdzewski, Sarah De Nardi and Emma Waterton (eds.), Routledge, 2016, 1–16.

Douglas M., Chistota i opasnost: analiz predstavlenij ob oskvernenii i tabu [Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo]. M.: "KANON-press-C: Kuchkovo pole", 2000. (In Russian)

Etkind A., Uffelmann D., Kukulin I., Vnutrennyaya kolonizaciya Rossii: mezhdu praktikoj i voobrazheniem // Tam, vnutri. Praktiki vnutrennej kolonizacii v kulturnoj istorii Rossii [The Inner Colonization of Russia: Between practice and imagination // There, inside. Practices of internal Colonization in the Cultural History of Russia]: col. of article, eds. A. Etkind, D. Uffelmann, I. Kukulin, M.: "Novoe Literaturonoe Obozrenie", 2012, 2–20. (In Russian)

Eyerman R., Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity // Cultural Trauma and Collective Identity, University of California Press, 2004, 60–111.

Harutyunyan T., Rafael Israelyan as a Modernist Architect // "ArmArch": Language of Armenian Architecture, July (N1), 2018, 27–31.

Hakhoyan V., 1920 tvi. Kotoratsnery Karsi marzum yev Alek'sandrapoli gavarrum, [The Massacres 1920 in Kars region and Alexandropol province]. Vanadzor, "Arminfo", 2014. (In Armenian)

Haterli O., Na ploshadi. V poiskah obshestvennyh prostranstv postsovetskogo goroda [On the square. In search of public spaces of a post-Soviet city]. Moscow, Institute media, architecture and design "Strelka", 2012. (In Russian)

Hobsbawm E., Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914, Hobsbawm E., Ranger

T. (eds.) // The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 263–309.

Khanjian A., Khachatur Abovyani hushardzany // Yerevani ardzannery, [The monument to Khachatur Abovyan // Statues of Yerevan]. Yerevan, 2004. (In Armenian)

<https://web.archive.org/web/20160314083921/http://hushardzan.am/4925/>

Lane Ch., The Rites of Rulers. Ritual in industrial society – the Soviet case, Cambridge University Press, 1981.

Martin T., Imperiya polozhitelnoy deyatelnosti: Sovetskij Soyuz kak vysshaya forma imperializma // Gosudarstvo naciy: imperiya i nacionalnoe stroitelstvo v epohu Lenina i Stalina [The affirmative action empire: The Soviet Union as the highest form of Imperialism // A state of nation. Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin]. Eds. R.G. Suni, T. Martin, M.: Political Encyclopedia Publishers (ROSSPEN), 2011, 88–116. (In Russian)

Marutyan A., Pamyatnik zhertvam genocida v kontekste ritualov pamyati armyanskogo naroda [Memorial to the Genocide Victims in Armenian Memory Ritual System] // "Etnograficheskoe obozrenie", N 3, M.: 2008, 119–128. (In Russian)

Marut'yan H., Hay inknutyan patkerats'rut'yuny, hator 1. Tceghaspanutyan hishoghut'yuny yev Gharabaghyan sharzhumy [Conception of Armenian identity, volume 1. The memory of the Genocide and the Karabakh movement]. Yerevan, "Gitutyun" NAS RA, 2009. (In Armenian)

Marutyan H., Tan "surb" yerevuyt'y. akunkneri harts'y yev merorya drsevorumnery // Hayots' srbery yev srbavayrery [The "Saint" of the Home: the Problem of Sources and Present-day Functioning // Armenian saints and sanctuaries]. eds. S. Harutyunyan, A. Kalantaryan, Yerevan, 2001, 338–346. (In Armenian)

McDowell S., Braniff M. Commemoration as Conflict: Space, Memory and Identity in Peace Processes, Palgrave Macmillan, 2014.

Rothberg M., Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization, Stanford, California, Stanford University Press, 2009.

Shagoyan G., "Victims" and "Executioners" of the Stalin Era Repressions in the Multidirectional Memory of Post-Soviet Armenia // Presentation at the UCLA, the program "Promise Armenia", 10. 11. 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=8sv1N-M4Kyms&t=447s>.

Shagoyan G., Polevye materialy, Intervyu s Rafaelom Egoyanom, [Field materials, Interview with Rafael Egoyan]. Dzhrvezh, 2020. (In Russian)

Shagoyan G., Kulturnaya vs kollektivnaya travma: memorializaciya sovetskih repressij v postsovetskoj Armenii po modeli pamyati o genocide [Cultural vs Collective trauma: The memorialization of Soviet repression in post-Soviet Armenia modeled on genocide remembrance] // Siberian Historical Research, N 2, 2021, 73–98. (In Russian)

<http://journals.tsu.ru/siberia/&journal_page=archive&id=2116&article_id=47650>

Shagoyan G., Armyanskij genocid kak meta-narrativ travmaticheskoj pamyati [The Armenian Genocide as a Master narrative of traumatic memory] // "Gefter" – internet-zhurnal – Mihail Gefter, 25.04.2016. <http://gefter.ru/ archive/18335>

Shagoyan G., "Pervyj" i "vtoroj" v obrazah Gyumri: opyt semioticheskogo analiza gorodskogo teksta ["The first" and "the second" in the images of Gyumri: the essay

on the semiotic analysis of the urban text] // “Criticism and Semiotics”, Volume 16, 2012. (In Russian)

Shagoyan G., “Leninakan ushel, Gyumri ostalsya” (obrazy goroda do i posle zemletryaseniya) ["Leninakan is gone, Gyumri remains" (images of the city before and after the earthquake)] // Levon Abrahamian, Festschrift 60, 2007. http://levonabrahamian.com/cntnt/publicatio/articles_b/stati.html (In Russian)

Slezkin Yu., Dom pravitelstva. Saga o russkoj revolyucii [Government House. The Saga of the Russian Revolution]. M.: “Corpus”, 2019. (In Russian)

Stepanyan G., Irakani yev anirakani sahmannery. Tan srberi haytnvelu dzevery // Avandakany yev ardiakany hayots’ mshakuyt’um [On the Borderline of Reality and irreality: The Forms of Appearance of "Home Saints" to the Household // Traditional and modern in Armenian culture]. Yerevan, NAS RA "Gitutyun", 2014. (In Armenian)

Suni R.G., Imperiya kak takovaya: imperskaya Rossiya, “nacionalnaya” identichnost i teorii imperii // Gosudarstvo nacij: imperiya i nacionalnoe stroitelstvo v epohu Lenina i Stalina [The Empire Strikes Out: Imperial Russia, "national" identity and Theories of Empire // A state of nation. Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin]. Eds. R.G. Suni, T. Martina, M.: Political Encyclopedia Publishers (ROSSPEN), 2011, 31–87.

Trever K. V., Ocherki po istorii kultury drevnej Armenii (II v. do n.e. – IV v. n. e.) [Essays on the cultural history of ancient Armenia (II century BC – IV century AD)]. Moscow-Leningrad, publ. Academy of Science of the USSR, 1953, 164–165. (In Russian)

Yudkina A., “Pamyatnik bez pamyati”: pervyj Vechnyj ogon v SSSR // Pamyatnik i prazdnik: etnografiya Dnya Pobedy ["Monument without memory": the first Eternal Flame in the USSR // Monument and holiday: ethnography of Victory Day]. Ed. M. Gabovich, SPb, “Nestor-Istoriya”, 2020, 124–151. (In Russian)

Гаяне Арутюновна Шагоян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Ереван, Армения

Gayane H. Shagoyan
Institute of Archaeology and Ethnography
National Academy of Sciences of Armenia
Yerevan, Armenia

gayashag@yahoo.com

IV

ЭТНОГРАФИЯ И ЭТНОЛИНГВИСТИКА

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-146
Поступило: 10.08.2022, направлено на рецензирование: 21.10.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Лейли Рахимовна Додыхудоева
Институт языкознания Российской академии наук

К ИСТОРИИ ОЛИВЫ В КУЛЬТУРЕ ИРАНА (НА МАТЕРИАЛЕ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ)

Аннотация: В статье прослеживаются история возделывания культуры оливы и ареал ее распространения в Иране, а также развитие в иранских языках значений слов, связанных с обозначением оливкового дерева, плода этого дерева, оливкового масла и ряда предметов материальной культуры, связанных с оливой.

Рассматриваются применение данного фитонима и его производных в отдельных среднеперсидских текстах и его внедрение в жизнь современного Ирана. Представлены ход развития культуры потребления оливки в стране и создание оригинальных консервированных оливок и маринадов.

Ключевые слова: олива, фитогеография, растительная косметика, кулинария

Leyli Rahimovna Dodykhudoeva

ON THE HISTORY OF THE OLIVE IN THE CULTURE OF IRAN (AS REPRESENTED IN IRANIAN LANGUAGES)

Abstract: The article presents the history of olive cultivation in Iran, and of the area where olives have traditionally been grown. It focuses on the development of meanings of words associated with the designation of an olive tree, the fruit of this tree, olive oil and a number of objects of material culture associated with the olive in the Iranian languages.

The application of this phytonym and its derivatives in certain Middle Persian texts, as well as the introduction of this term into the life of modern Iran, are considered. Additionally is examined the development of the olive culture in Iran and the production of original olive preserves and marinades.

Key words: olive, phytogeography, plant cosmetics, culinary

1. Введение: история вопроса

История оливы как растения (Олива европейская или Маслина культурная/европейская – Olea europaea L.) в культуре ираноязычных народов в историко-лингвистическом и диалектологическом плане исследована недостаточно полно, и материалы по данному вопросу в научном обороте весьма скудны.

Термин, принятый для обозначения этого растения в иранских языках, является заимствованием, как и в других языках региона, таких как индоевропейский армянский, тюркский азербайджанский и грузинский.

Широко встречаются названия этого плода, восходящие к семитскому *zayt* (вар. *sayt*, *tayti*, в Египте *tat*, сирийск.-арамейск. *zaytā*). В современных испанском и португальском языках в обозначении оливкового масла также сохраняется арабский след: исп. *aceite*, порт. *azeite*, ср. также рус. *зетин*, *зитин* ‘олива, оливковое дерево’, *зетиновое масло* ‘деревянное масло’. Считается, что лексема вошла в русский язык посредством тюркских: из тур., крым.-тат., кыпч. *zäitin* ‘олива, оливковое масло’ (Радлов 4, 883), восходящего к араб. *zajtûn* ‘олива’ (Фасмер 1986 2, 96), ср. также в славянских языках из тюрк.: болг. *зехтин* ‘олива, оливковое масло’.

В сводной статье В. Флора «Олива» (*Olive tree* (*zaytun*)), посвященной оливе, приведен ряд сведений об истории появления этой культуры в Персии. Считается, что олива была привнесена сюда из Леванта (совр. Сирия и Ливан), время ее появления приводится по косвенным данным, зафиксированным в ираноязычных источниках (с указанием времени появления в регионе приблизительно с III тыс. до н.э.); указываются ареалы распространения оливы в диком и культурном виде, в частности в Прикаспии и ряде других районов Ирана[1].

Этому термину и его истории посвящено несколько работ Л. Асгари[2], опирающихся на публикации, а также «Электронную базу данных иранских языков и диалектов», подготовленную на персидском языке в Академии персидского языка и литературы Ирана, Тегеран. Отправным пунктом исследования автора служит упоминание оливы как растения в памятнике книжного среднеперсидского языка «Бундахишн» («Основа мироздания»), кроме того, привлекаются материалы из персидской классической литературы по «Электронной базе данных персидской классической литературы», подготовленной в Академии персидского языка и литературы Ирана. В последней статье рассматриваются вопросы развития данного термина в иранских языках на фоне языковых контактов и взаимовлияния разных культур, а также приводятся предания, связанные с применением оливы в Библии и Коране и его комментариях[3].

Об оливе наряду с культурами ячменя, пшеницы, гороха, бобов, чечевицы, репы, капусты, мальвы, горьких трав, а также винограда на ирано-византийском пограничье в Верхней Месопотамии одним из первых упоминает сирийский хронист начала VI в. Иисус Столпник (Иешу Стилит)[4].

1 Floor 2000.

2 2019; 2020_1; Асгари 2020_2.

3 Асгари 2020_2

4 Пигулевская 1940, 163 (§79); Петрушевский 1955, 129.

О наличии оливковых деревьев и их плодов в Кухистане, славившемся плодородием, а также в отдельных частях Дейлема (Дайлам) сообщают Джузджани (XII в.) и ал-Макдиси (XIII в.)[5], ал-Истахри (X в.) отмечает наличие оливок в районе Гургана[6]. Перечень плодов и растений, разводившихся в окрестностях Герата, Хератском оазисе, к началу XVI в., но обычных там и в XIV в., дается в «Иршад аз-зира'ат»; среди них есть и оливка (*зайтун*)[7].

И. П. Петрушевский, ссылаясь на материалы ал-Истахри (с. 154), Ибн Хаукаля (с. 184) и ал-Мукаддаси (с. 425), сообщает, что олива возделывалась в областях южного Ирана, в Фарсе и Хузестане при Сасанидах, а также раньше и позднее. Оливку и оливковое масло (араб. *зайт аз-зайтун*, перс. *роуган-и зайт*) называет Абу Мансур Муваффак ал-Хереви (X в.). Мукаддаси (X в.) пишет о том, что оливки возделывали в Гургане, Рам-Хормузе (Хузестан) и Фарсе. Якут (XIII в.) упоминает о культуре оливкового дерева в Гургане и Саймаре в Джибале, а также в знаменитой местности Ши'б Бавван в Фарсе[8]. Упомянута оливка и в персидской энциклопедии начала XII в. «Нузхат намэ-йи 'Алайи» Шахмардана ибн Абу-л-хейра[9].

Для более позднего периода, в разделе о состоянии земледелия в Иране в XVII в., в русскоязычных источниках указывается, что «оливку (маслину) разводили в Хузестане и в Мазандеране, но оливковое масло было низкого качества»[10]. Это подтверждает и французский путешественник Жан Шарден, посетивший Иран во второй половине XVII в.[11]. Более основательно освещены вопросы регионов произрастания оливы и ее применение в экономике для XVIII–XIX вв. В этот период особо выделяются наиболее тесно связанный с оливой в культурном и диком виде Прикаспийский регион, особенно Рудбар–Сефидруд, а также область вдоль дороги Рашт–Манджил. В XIX в. российский исследователь А. Л. Ходзько отмечает в Прикаспие несколько различных видов предназначения дерева оливы: во-первых, для производства масла в различных целях, во-вторых, для употребления плодов в пищу, выделяя для последнего название особого сорта оливок – *zaytun-e zard*[12], букв. «желтая олива». Причем в ряде источников сообщается, что еще в начале

5 Строева 1978, 128, 199, 207.

6 Ал-Истахри 1939, 168.

7 Петрушевский 1960, 205.

8 Расположена между Арраджаном и Наубанджаном и известна благодаря своим садам и богатству представленного в ней растительного мира. Ср. упомянутую как центр виноградарства местность Бавванат-и Шираз, то же, что Ши'б (букв. ущелье) Бавван (Петрушевский 1956, 166, сн. 33). Ту же местность, где оливки растут прямо на скалах, упоминает Ибн Хордадбех в «Книге путей и стран» (XIII в.). (Перевод текста vostlit.narod.ru/Texts/rus2/Hordabeh/frametext3.htm).

9 Петрушевский 1960, 212–213; 1965, 168.

10 Пигулевская и др. 1958.

11 Петрушевский 1960, 211.

12 Chodźko 1850.

XIX в. местное персидское население не использовало оливковое масло в пищу, плоды шли исключительно на приготовление лампового масла и мыла.

В тот период плоды оливы употреблялись в пищу в основном в регионе Крыма и Кавказа, в Армении и Грузии. Оливки консервировали в рассоле и вывозили на Кавказ. «Армяне и татары ели плоды этого дерева и давили из них сок, называемый *tolkan*»[13]. Ср. в этой связи: перс. *tarxāna* ‘крупно дробленая пшеница, отваренная и смешанная с молоком, из которой лепятся лепешки или шарики для употребления впоследствии’, в говоре галешей *talxān* ‘то же’, *talxa* ‘подсушенное и измельченное зерно, затем превращенное в пасту посредством добавления воды’[14]. В Центральной Азии в современном употреблении данный продукт понимается как «толокно; разбитое, раздавленное»: тадж. *талқон* ‘мука из сушёных фруктов (тута, урюка, орехов); мука, жаренная в масле; табак, измельчённый в порошок (для приготовления жевательного табака «нас»)’[15]. Изготовленное из муки, масла и сахара ритуальное блюдо *талқ/кон* подают в годовщины разного рода событий, на поминках. Ср. также туркмен. *talhan* ‘oat flour’[16], тат. *talkan*, кирг. *talkan* ‘толокно’, *talkanda-* ‘разбить на мелкие куски’.

На территории Ирана представлены близкие по смыслу термины – «толокно, разбитое, смешанное»: говор Бардсира *talxan* ‘вода, смешанная с глиной’[17], ср. в говоре шали северо-западного языка тати *tölöqa* ‘устройство для отделения масла от молока: бурдюк, который подвешивают, чтобы сбить из простокваши масло, нанося по наполненной емкости удары’[18].

В 1841 г. подполковник И. Ф. Бларамберг писал, что для гористой части Гиляна характерны обширные сады оливковых деревьев (*зейтун*), где из оливок выжимают деревянное масло[19]. Оно «частью употребляется местными жителями

13 Тюрк. *talka:n* ‘crushed parched grain’ and the like; prob. abbreviation of **talkğa:n*; in SW only Tkm. *talxan* (Clauson 1972, 496) (Polak 1862, 139; von Freygang 1823, 192, приводится по: Floor 2000).

14 Steingass.

15 В плане семантики к понятию «молотое, толченое» ср. тадж. *нисм* ‘мука из жареных зёрен или сушёных фруктов’ (ТРС), шуг. *pixt* ‘толокно из пшеницы, ячменя, тута, яблок’, вах. *pəst* ‘толокно, мука из пшеницы, ячменя, кушанья из нее’ (ЭСВЯ), пшт. *puṣt* ‘молотые жареные зерна (хлеба, бобовых и пр.)’, тадж. *patuk* ‘чина’, др.-инд. прич. перф. пасс. *piṣṭá-* ‘разбитый, раздробленный, молотый’, ‘мука’; др.-ир. **paiš-* : *piš-* ‘разбивать, раздавливать, размалывать, растирать; толочь, дробить’, др.-перс. **piš-* ‘дробить, молоть’: **pištiya-* (из эламского источника) ‘мельник’ [Hinz NÜ, 192] (Эдельман 2020, 94–95).

16 Garret, Lastowka 1996.

17 Azarli 2008.

18 Ср. тот же способ при измельчении оливок посредством помещения в мешок из овечьей или козьей шерсти и ударов по нему, а также утаптывания или дробления между двумя камнями или бревнами (Chodźko 1850; Floor 2000).

19 Низший сорт оливкового масла, получаемого при раздавливании косточек оливок и употребляемого для масляных ламп и лампад. В России вплоть до конца XIX в. оливковое масло высшего сорта называлось прованским, низшего – деревянным.

для освещения, частью раскупается армянами для пищи, но в основном жители делают из него мыло, употребляемое преимущественно в персидских банях; часть этих оливок также солят и продают на гилянских базарах». Жители Рудбара «занимаются преимущественно приготовлением масла и мыла из оливок»[20].

Во второй половине XIX в. российские торговые компании неоднократно предпринимали попытки развить производство оливкового масла в Гиляне. Так, в 1854 г. приказчик тегеранского отделения Московской торговой конторы Е. Д. Макинцев в целях расширения этого производства заключил контракт с Гургеном (Крикор) Арутюновым из Исфахана на поставку материалов для строительства заводов по производству оливкового масла в Гиляне, Манджиле, Рустем-Абасе и Рудбаре, закончившийся ничем. В 1890 г. российской концессии под руководством греческих торговцев из Баку Кусиса и Теофилактоса была предоставлена монополия на покупку и переработку оливкового масла. В Рудбаре была основана фабрика по производству оливкового масла, были привезены станки, но проект также потерпел неудачу.

2. Культурные слова

Как отмечал И. М. Стеблин-Каменский, «названия культурных растений принадлежат по большей части к числу слов культурного круга или так называемых «культурных слов». Эти слова относятся к лексике языка, связанной с явлениями культуры, которым, как известно, свойственно распространяться из одной страны в другую. Культурные слова поэтому легко могут заимствоваться и переходить из языка в язык, они как бы следуют за вещами и попадают всюду, куда проникает называемый ими предмет. Культурные растения, заимствуемые из одной области в другую, тоже часто приходят вместе со своими названиями. Исследование происхождения культурных слов и путей их проникновения в тот или иной язык имеет большое значение для изучения истории культуры народов, говорящих на этих языках»[21].

В силу проникновения оливы в иранский мир и использования ее плодов сначала для получения масла для лампад, а позднее в пищу в виде масла, что впоследствии было дополнено употреблением в пищу самих плодов, этот заимствованный из семитских языков термин (*zaytun*), позднее подкрепленный арабским влиянием, получил широкое применение в иранских языках.

В иранских языках олива обозначается заимствованным термином с фонетическими расхождениями. Термин для обозначения оливы присутствует в большинстве современных иранских языков: перс., дари *zaytun*, тадж. *зайтун* ‘олива, оливковое дерево; оливка, маслина’. Его производные отмечены во многих

20 Статистическое обозрение Персии 1853, 33, 148.

21 Стеблин-Каменский 1982.

современных языках и диалектах: перс. *diraxt-e zaytun* ‘оливковое дерево’, *rauγan-e zaytun* ‘оливковое масло’, *āb-e zaytun* ‘оливковый сок’, *zaytun-e talx* ‘ним, азадирахта индийская’, букв. ‘олива горькая’, *mār-e zaytuni* ‘оливковый полоз (змея)’, *rauγan-e zaytuni* ‘оливковое масло; елей’, *angur-e zaytuni* ‘сорт винограда, похожий на оливки’, *zaytuni* ‘оливковый (название цвета)’, *zaytuna* ‘дерево оливы, маслина’[22], перс. *zayt* ‘оливковое масло; кушанье, приправленное оливковым маслом’, *zaytār* ‘плесень или осадок оливкового масла’[23], тадж. *дирахти зайтун* ‘оливковое дерево’, *равғани зайтун* ‘оливковое масло’, *зайтунӣ* ‘оливковый’[24].

Тот же заимствованный термин зафиксирован и в гилянском языке. В Гиляне разведением оливы в настоящее время занимаются в производственных масштабах: *zeytun* ‘олива, маслина’, *derexte zeytun* ‘оливковое дерево’[25], а также *zaytun* ‘дерево оливы, плоды оливы’. В гилянском помимо *zaytun* ‘олива’ отмечено: *talxe zaytun* ‘род дикой маслины, известной как melia azadarach’, букв. ‘горькая олива’[26]. Для Гиляна описан и процесс традиционного способа выжимания масла, при котором зафиксированы также названия местных сортов оливок: *zarxe zaytun, šengi zaytun, zarde zaytun, siyāh zaytun, ruγani zaytun, xuni zaytun, māre zaytun*. В толковом словаре гилянского языка отмечен особый термин для обозначения оливкового дерева: *zaytun-dār* ‘дерево оливы’[27]. В Рудбаре дерево оливы называют: *zehdār*, *zarvan* ‘дерево оливы’, а получаемое из его плодов масло: *run* ‘оливковое масло’[28], в Шахпасанде, в Горгане дерево оливы известно как *čub-e say(i)d*[29].

Лексема может выступать как имя собственное, мужское или женское (из араб.), например, *Zaytun Ghichakī* ‘имя известного поэта из Герата, XV–XVI вв., который прославился и как исполнитель на музыкальном струнном инструменте гижжак (*ghichak-nawāz*)[30], в настоящее время у многих мусульманских народов широко распространено женское имя собственное Зайтуна(т).

Лексема *zaytun* входит также в названия ряда мест. Так, на юго-западе Ирана в Хузестане известно несколько селений Zaytun, несколько одноименных селений имеется в провинции Фарс, известны два селения Zetin-e ‘Olyā и Zeti/un-e Soflá в провинции Кохгилуйе и Бойерахмед. Такое название может относиться к местности, где растут отдельные деревья оливы или сады/рощи: (*diraxt-e*) *zaytun*

22 Steingass.

23 Ягелло 1910.

24 Таджикско-русский словарь.

25 Керимова и др. 1980, 276.

26 Sotoude 2012, 172, 73.

27 Marashi 1382, 268–269.

28 Ср. тадж.-пам. *ru(γ)n, run* ‘сливочное масло’. Ср. развитие значения в рус. яз.: *маслина* из *масло*.

29 Marashi 1382, 269.

30 Ср. также арабские фамилии, например, архитектор аэропорта в Каире (1962), С. Зайтун; режиссер фильма «Красотки/Бимболэнд» (Франция, 1998) Ариэль Зейтун.

‘оливковое дерево’[31], *zaytunistān* ‘оливковая роща’, *bāγ-e zaytun* ‘оливковый сад’. Селение Зайтун (Тахар) находится в Афганистане[32].

Сходные названия характерны для арабских стран. Ср., например, толкование коранического (XCV I) обозначения Зайтун у Бируни; он толкует Сирию как Зайтун, а Дамаск – как Зайтун макка. Причем в современных комментариях к переводу текста переводчик и комментатор У. И. Каримов указал, что согласно большинству толкователей Корана Тин и Зайтун означают две горы в Сирии, где растут смоковница и маслины, или две мечети в Сирии, или Тин обозначает Дамаск, а Зайтун – Иерусалим (т.е. не так, как в тексте Бируни), или две мечети в этих городах[33]. В подтверждение последнего замечания можно привести название исторической «Масличной горы» в Иерусалиме (Джабал аз-Зайтун). То же название носят район (‘Айн аз-)Зайтун в Газе и городок Зайтун на Мальте. В средние века широкой известностью пользовалось название (Манабит) Зайтун (Место произрастания олив), от араб. Зайтуни, старое арабское название места в китайской гавани Цюаньчжоу, откуда в XII в. вывозилось сатиновое полотно (что послужило впоследствии появлению термина сатин в европейскиях языках)[34].

Тот же термин задействован в названии мечети и старейшего учебно-образовательного заведения Туниса при мечети аз-Зайтуна (Оливковая), служившего духовной академией с 737 г. (в 1956 оно было преобразовано в университет).

Кроме того, известны: Зейтун – историческое армянское поселение в Горной Киликии (XIV – начало XX вв.; ныне село Сюлейманлы, Турция), район Канакер-Зейтун (в состав которого вошел Нор-Зейтун, где поселились выходцы из Ближнего Востока) на северо-востоке Еревана и квартал Зайтун-бурун в турецком Стамбуле.

В дополнение можно упомянуть рассказ, приведенный в анонимном сочинении «Чудеса мира» (Аджаиб ад-дунья), а также у Закарии Казвини, ал-Бакуви и Марко Поло, о «талисмане маслины», что находится в храме Сихйуна (в Руме[35]) – колонне, с помещенной на ней летящей фигурой (птицей), которую называют

31 Ср. название иранского фильма «Под оливковыми деревьями» (Zir-e darakhtān-e zaytun) (реж. Аббас Киаростами, Франция/Иран, 1994), в котором рассказывается о разрушительном землетрясении 1991 г. в Рудбаре, к северу от Тегерана.

32 Там же используется логотип «Зайтун ҳавāи марға» (Воздушная птица «Зайтун») (№372 1999, круглый штамп). Справочник по штампам и иным маркировкам на упаковках героина. Алматы, 2012, 137.

33 Беруни 1974, 513–514.

34 Сатин (франц. *satin(ette)*, от араб. *зайтун(и)*), от Зайтун – арабского названия китайской гавани Цюаньчжоу, откуда привозили ткань с необычным плетением волокон, которая имеет гладкую, шелковистую лицевую поверхность с преобладанием уточной нити (БСЭ).

35 Данный город упомянут в словаре Штейнгасса как перс. *aiwānis* ‘название города франков, в котором есть церковь, куда каждый год, когда солнце входит в созвездие Козерога, прилетает множество скворцов, несущих в клюве по маслине, которые они бросают в церковь, и их хватает жителям этого места на целый год. Причем за сотни километров от этого места нет ни одной оливы’ (Steingass).

ас-Судани. Она держит в клюве плод, сходный с маслиной. В предании говорится, что в пору созревания оливок в этой стране птицы приносят в клюве и лапах к талисману по три маслины, и бросают их вниз. Когда двор наполняется маслинами, правитель той страны распределяет их, оделяя служителей, а остаток передает для светильников[36].

Широко распространены названия заведений общественного питания, ресторанов и кафе, с включением данного термина, в кухне которых преобладают рецепты кушаний на оливковом масле (см., например, ресторны «Зайтун» в Душанбе и Худжанже, кафе «Зайтуна» в городе Бохтар в Таджикистане, ряд ресторанов и кафе «За/ейтун» в России).

В языке пашто Афганистана зафиксированы как заимствованное обозначение пт. *zaytun(a)* ‘олив(к)а; и.с.ж.’, так и особый местный термин: *ẋ^{u}van* ‘олив(к)а’[37]. Для обозначения дерева также могут параллельно использоваться термины как *də zaytun / ẋ^{u}van vána*, так и *ẋ^{a}vána* ‘дерево оливы’, молодые деревья известны как: *ẋ^{a}vanalay* ‘саженец оливы’; для обозначения масла применяются: *də zaytun γvaṛi* (*γvaṛ* ‘масляный’), *də ẋ^{u}van tel* ‘оливковое масло’[38], *də ẋ^{u}van γvaṛ* ‘оливковое масло’[39]. Как пишет Бируни, «в афганских горах [встречается] дикая маслина с мелкими плодами, которые кладут в масло и называют их *švānā*, мультанцы называют его *kaux*»[40].

О прочих обозначениях оливы и ее плодов в персидском языке и его говорах, а также в прочих языках на территории Ирана см., например, работы Л. Асгари[41].

Термин *zaytun* встречается во всех иранских языках и прочих соседних языках региона северо-западного Ирана и Кавказа. Как полагает В. И. Абаев, осетинское *zeti* ‘масло растительное’ происходит, по-видимому, из грузинского *zeti*, заимствованного в свою очередь из арабского *zayt* или сирийского *zayta*, *zēθ* ‘оливковое масло’, ср. арабское *zaytun* ‘оливковое дерево, маслина’, пехлеви *zayt* id.[42], арм. *ʒet* ‘растительное масло’[43].

---

36 Аджаиб ад-дунья 1993.

37 Ср. название абрикоса в ряде языков Памиро-Гиндукушского региона: вах. *č(ə)wan*, ишк. *čəwenḍ*, сангл. *čuweḷ* (Grierson *čwend*), язг. *čiray*, мундж. *čirəy* ‘абрикос’, ашк. *čirā*, прас. *čirē*, кати *cirə*, кашм. *cer* ‘абрикос’ (ЭСВЯ, 132). Ср. сноску 40 – обозначение оливы и ряда др. растений в языках более широкого региона.

38 Асланов 1985, 481, 615, 567, 568.

39 Qāmus 2002, 493.

40 Ср. обозначение оливы и ряда др. растений в нуристанских и дардских языках: 14353 *kapi-*^{2}: Wg. *k*(*y*)*ə̃w* ‘olive’, Ash. *kōu*, Kt. *kū*, Kho. Kal. *kao*; 2747 *kapi*^{2} ‘Emblica officinalis, a species of the tree Pongamia glabra, olibanum’, Paš. *lauṛ*. *kayã* ‘edible pine cone’, ar. *kaya* ‘olive’; Shum. *kōu* ‘olive’, Gaw. *kou*; L. *kau* m. ‘wild olive, Olea cuspidata’; P. *kaū* m. ‘olive tree, Olea ferruginea’ (Turner 1985, 825, 137). (Беруни 1974, 513).

41 Асгари 2020_{2}, 89.

42 MacKenzie 90, 1971.

43 Абаев 1989, 308.

Можно отметить, что данный термин встречается уже в период употребления древнеперсидского языка. Он отмечен в «Фортификационных табличках из Персеполя» (Persepolis Fortification Tablets, PFTs), выполненных государственными служащими Персеполя в ахеменидский период на эламском языке, и приводится под звездочкой (*) с предположительным отождествлением по значению с оливой в своде «Древнеиранских лингвистических материалов в побочных источниках» со ссылкой на среднеперсидский словарь Н. МакКензи *zayt* [zyt'] 'олива': **zaita*- m. el. *za-a-da-um* (Hallock, brieflich), "a (fruit?) tree", offensichtlich 'Oliven[baum]', mp. *zayt* 'Oliven'[44].

Данный термин упоминается еще в одной работе В. Хинца и Х. Коха по эламскому языку: GIŠ za-a-da-um = ap. **zaita*- Olive(nbaum); R.T. Hallock: "olive(?)"; PFa 33:l.41: GIŠ.hu-ir GIŠ.za-a-da-um Ölbaum setzlinge;: "olive seedlings (?)" (1266)[45]. Здесь данное значение также приводится предположительно, со знаком вопроса.

Эти сведения поддержаны в работе Таверньe, который сопоставляет эламское слово с древнеперсидской гипотетической формой: 4.4.20.19 **zaita*-: "olive (tree)", MP *zayt* "olive". – Elamite: *za-a-da-um*: PFa 33:1 ([za-a]-d[a-um]) 41[46].

Изучение фитогеографических данных оливкового дерева на базе пространственно-временной динамики пыльцы (в период позднего голоцена), проведенное в районе озера Паришан (на юго-западе Ирана, поблизости от озера Махарлу в окрестностях Персеполиса, совр. Фарс), позволило Джамали и его соавторам выдвинуть предположение, что возделывание оливы было начато в этом регионе уже при Ахеменидах. Авторским коллективом были привлечены и лингвистические данные. В этой связи со ссылкой на работы Хинца и Таверньe отмечено, что в текстах «Фортификационных табличек Персеполя» на эламском языке один раз встречается выражение GIŠ za-a-da-um, которое обычно интерпретируется как оливковое дерево (при GIŠ – дерево)[47]. С учетом этих данных и результатов изучения антропогенной деятельности в регионе ученые пришли к выводу, что выращивание оливок практиковалось в этих местах на территории, контролируемой администрацией Персеполя, уже в период правления Ахеменидов и поддерживалось позднее в селевкидский период[48].

44 MacKenzie 1971, 99; Hinz 1975, 276.

45 Hinz, Koch 1987, 194.

46 Tavernier 2007, 460.

47 Hinz, Koch 1987; Tavernier 2007.

48 Djamali et al 2016, 255, 264.

3. Термин олива в среднеперсидских (пехлеви) текстах

Термин для обозначения оливы встречается в парфянских текстах (*ztn*)[49], среднеперсидских текстах в формах *zayt*[50], *zēt*, *zayt*(*ān*), в пазенде (*zēt*), а также в согдийском языке в форме *zyδ*[51].

Этот термин наблюдается в ряде среднеперсидских (пехлеви) текстов. Как указывает О. М. Чунакова, «мифологическое и реалистическое описания растений нашли отражение в их классификациях. К последнему описанию относятся дифференциация растений по их полезности и объективным свойствам, когда растения подразделяются на дерево (как строительный материал), фруктовые деревья, злаки, цветы, душистые травы, пряности, дикорастущие, источающие смолу, а также используемые для получения масел, красок и одежды (Бд, 61–62), и разделение фруктов на три группы, в зависимости от того, какую их часть можно использовать в пищу…»[52].

Согласно этому делению оливковое дерево в «Бундахишне» отнесено к категории растений, которые «содержат масло», т.е. особо выделена «масличная» функция оливы»: «Некоторые (говорят), что имеется много видов (растений): деревья, фруктовые деревья, злаки, цветы, душистые травы, пряности, дикорастущие, лекарственные, (источающие) смолу, все (растения), используемые для получения масел, красок и одежды. … Все (растения), которые содержат масло, – такие, как кунжут, …[455], конопля[456], ...[457] и другие этого вида, – называют «масличные» («масло»)»[53]. В комментариях О. М. Чунакова указывает среднеперсидские наименования, в том числе сомнительные: 455 пехлеви d/gwš-dānag?; 456 пехлеви šāhdānag; 457 пазенд zuṯ, пехлеви (K65.12) zn$^{/r/w}$dg[54].

В английском переводе «Бундахишна» И. В. Веста «Священные книги Востока»[55] приводится термин *zandak*: … содержащие масло (растения, такие) как кунжут, *dushdang*, конопля, *zandak*[56] и другие представители этого рода, называют масличным семенем[57].

Знаменательно, что в другом английском переводе «Иранского Бундахишна»

---

49 Gignoux 1972, 68.

50 MacKenzie 1971, 99.

51 Gharib 1995, 473; Rezai Baghbidi 2012, 61.

52 Чунакова 2004, 185–186.

53 Рус. пер. О. М. Чунаковой приводится по: Сотворение основы (Бундахишн) 1997, 325, 303, 304.

54 Сотворение основы (Бундахишн) 1997, 338.

55 Выдержку из этого текста о классификации растений в русском переводе см. (Петрушевский 1955, 129–131).

56 «По мнению Лауфера (B. Laufer, Sino-Iranica p. 140), синоним пехлевийского *зето*, арамейского *зайта*, арабского *зейтун* – оливка (маслина)», прив. по: (Петрушевский 1955, 130, сн. 6).

57 Bundahishn 1897.

переводчик Б. Т. Анклесариа называет в данном месте оливу: (6) Поистине, растения бывают из разных видов: деревья (…), деревья (лесные), плодовые деревья, зерновые растения, цветы, вечнозеленые кустарники, садовые растения, пряные травы, злаки, молодые растения, лекарственные травы, камедь рожкового дерева, (растения, идущие на) топливо, благовония, масличные растения, красильное дерево, хлопчатник. …

(19) (Те растения), из сердцевины которых можно (давить) масло, такие как кунжут, *гушдана*, конопля, **олива** и тому подобные, они называют масличными[58].

В среднеперсидском (пехлеви) тексте «Хосров, сын Кавада, и (его) паж» упоминание оливы встречается в контексте пищевых предпочтений знатных иранцев. Здесь в диалоге о лучших и вкуснейших блюдах, государь обращается к пажу по имени Хвашарзог, отпрыску аристократической семьи из Эран-винард-Кавада (округ Исфахан) с предложением рассказать о его кулинарных преференциях: (19) «Царь царей сказал пажу: «Если ты, паж, такой благонравный и привык к вкусной еде и хорошей и ладной одежде, скажи, какая еда лучше и вкуснее?» …

(23) Во-вторых, он изволит спрашивать: «Какая +птица лучше и вкуснее?».

(24) Говорит паж: «Будьте бессмертны! Вот эти все птицы хорошие и вкусные:

(25) павлин, кулик, перепел, фазан, +куропатка, (птица) с белым хвостом и красным оперением, гусь - + казарка и +гусь домашний, молодой журавль, дрофа осенняя, рябчик, сероголовая птица и утка.

(26) Но с молодым домашним +перепелом, откормленным конопляным семенем, +ячменной +мукой и +оливковым маслом, (которого следует) погонять и поморить голодом за день до забоя, (забить), ощипать и подвесить за ногу, а на другой день подвесить за шею и + зажарить на решетке (для жаренья?), (никакая птица не сравнится)»...»[59].

Возможно, данное дерево упоминается и в одном из наиболее широко известных пехлевийских сочинений – «Книге о праведном Виразе» («Арда Вираз намаг»), написанном предположительно в IX–X вв., где говорится о вознесении души и ее странствиях в потустороннем мире.

Так, шведский исследователь Дариуш Каргар при описании состояния души на рассвете третьего дня после смерти употребляет в своем английском переводе этого текста термин «благоухание оливы»:

[Второй эпизод] Описание того, как Ардай-Вираф увидел (в мире ином) дух, покинувший тело: «На рассвете после третьей ночи я увидел приближающегося ко мне духа, мне казалось, будто он следует по дороге, что пролегала через благоухающие базилик и цветы. Аромат базилика был так сладок, что я никогда

58 Iranian Bundahishn 1956, chapter 16.

59 Рус. перевод О. М. Чунаковой приводится по: Хосров, сын Кавада, и (его) паж 2001, 150.

не вдыхал столь приятного запаха, пока находился в (подлунном) мире. Когда я подошел к мосту Чинвад, из рая ароматом оливы повеял ветерок, что восхитительнее благоухания мускуса и амбры»[60].

Как указывает Каргар, хотя в тексте приведен оборот *jinānat-i zaytūn* (128–129) ‘the paradise (Pl.) of olives / райский (аромат) оливы’, это скорее всего ошибка, и в этом месте следует читать: *jannat-i zaytūn* ‘(ветерок) рая с ароматом (рощ) оливы’), или *jānib-i zaytūn* ‘(ветерок) со стороны (рощ) оливы’, «что может указывать на чудесный аромат, исходящий от оливковых деревьев»[61]. При этом автор замечает, что «оливковое масло (*zaytūn*) не имеет особой ценности в зороастрийской культуре».

К данному пассажу можно заметить, что смола, вытекающая из старых ветвей оливкового дерева, имеет запах, похожий на ваниль, и в Италии служит средством для окуривания помещений[62]. Листья оливкового дерева «содержат эфирное масло, в состав которого входят эвгенол (ароматическое соединение с характерным гвоздичным запахом), производные камфена и многие другие вещества». Известно также, что оливковое масло применялось в парфюмерии и в древности, на что указывает автор книги «Растения из Садов Священного Корана» И. Н. Сокольский: «…популярным товаром древности было настоянное на благовониях оливковое масло в алебастровых сосудах, которые археологи находят при раскопках во всех странах, примыкающих к Средиземному морю, а также в Иране и Ираке»[63]. В настоящее время эфирное масло из цветов оливы, имеющее приятный тонкий пряный, слегка горьковатый аромат (близкий к запаху оливкового масла первого холодного отжима), которое получают методом паровой дистилляции, применяется в Европе в парфюмерии и косметике.

В то же время в русских переводах текста, сделанных по среднеперсидским источникам, о «благоуханном аромате» говорится более обобщенно. Сравни русский перевод О. М. Чунаковой: «На рассвете (после) третьей (ночи) душа праведного гуляла среди благоухающих (растений), и ему этот запах казался приятнее всех приятных запахов, что достигали его ноздрей при жизни. И ароматный ветер веял (‘приходил’) с юга, со стороны, где (обитают) боги»[64], и русский перевод А. И. Колесникова: «После третьей ночи на рассвете душа праведника отправляется бродить среди благоухающих растений, аромат которых кажется ей

60 Kargar 2009, 109.

61 Kargar 2009, 147.

62 Залесова, Петровская, №362.

63 Сокольский 2008, 124, 117–118.

64 Русский перевод О. М. Чунаковой приводится по: «Книга о праведном Виразе». Пехлевийская Божественная комедия 2001, 100.

приятнее всех ароматов, услаждающих обоняние души, когда она находилась среди живущих. То благоуханное дуновение исходит с южной стороны, от Бога. За ним является то, что олицетворяет ее собственную веру и деяния, в облике прекрасной девушки, хорошо сложенной, которая выросла в добродетелях; у нее высокая грудь, длинные пальцы, излучающее свет тело, очень нежный и привлекательный взгляд»[65].

Сходная трактовка характерна и для ряда английских переводов «Книги о праведном Виразе», как более ранних, так и более поздних.

(12) Afash yîn zak III shap, zak and nadûkîh va âsânîh va khūbih maḍ yekavîmūnêḍ,

(13) chand hamâk nadûkîh zyash pavan stih khadîtûnḍ;

(14) chîgûn gabrâ-i mūn vad pavau Hih yehevūnḍ, azash âsântar va basîmtar va khûramtar yehevûnḍ.

(15) Pavan aûshbâm-i saḍîgar, valman rûbâno-i yasharûbâno yîn aûrvar bôî-i basîm barâ gasht;

(16) afash basîmtar medammûnast zak bôî hot chîgûn harvist bô-i basîm, zyash pavan zîvandakân pavan vînîk madam vazlûntô;

(17) va zak bôî vâḍ min rapîtûvîntar rûno, min nêmak-i Yadadân, barâ yâtûnêḍ.

	Английский перевод Хауга-Веста[66]	**Русский перевод английского текста Хауга-Веста**
12	And in those three nights, as much benefit and comfort and enjoyment came to it,	И в те три ночи пришло ей (т.е. душе) столько же пользы, утешения и удовольствия,
13	as all the benefit which it beheld in the world;	сколько и всех благ, которые она видела в мире этом;
14	just as a man who, whilst he was in the world, was more comfortable and happy and joyful through it.	Как человек, который, пока он пребывал в мире этом, чувствовал себя комфортнее, счастливее и радостнее.
15	In the third dawn, that soul of the pious departed into the **sweet scent of trees**;	На третьей заре эта душа благочестивого погружается в **сладкий аромат** деревьев;
16	and he considered that **scent pleasanter** than every **pleasant scent** which passed by his nose among the living;	и она находит этот **аромат более приятным**, чем любой **приятный запах**, который вдыхала, находясь среди живых;
17	and the air of that fragrance comes from the more southern side, from the direction of God.”	и истечение этого аромата исходит более с южной стороны, со стороны Бога…

65 Книга о праведном Виразе 1994.

66 Arda Viraf 1917, 154–155.

Можно обратиться и к тексту списка, а также к английскому переводу «Книги о праведном Виразе» Ф. Вахмана:

(12) nēkīh u-š andar ān sē šab ān and nēkīh ud āsānīh
(13) awiš mad ēstēd čand hamāg nekih i-š pad gētīg
(14) dīd čiyōn mard-ē kē tā pad gtg būd az-iš
(15) āsāntar ud xwaštar <ud> huramtar <nē> būd pad ōšbām ī sidīgar
(16) ōy ruwān ī ahlawān andar urwar <ī> bōy xwaš be gašt u-š
(17) xwaštar sahist ān bōy čiyōn harwisp bōy <ī> xwaš
(18) ī-š pad zīndagān pad wēnīg abar šud ud ān bōy wad az
(19) rapihwintar rōn az nēmag ī yazadān be āmad u-š
(20) ān ī xweš den ud ān ī xweš kunišn <padīrag āmad> kanīg kirb ī nēk pad
(1) dīdan ī hu-rust kū pad frāronīh rust ēstād frāz-
(2) pestān kū-š pestān abāz nišast
(3) dērand angust kē-š kirb ēdōn rōšn čiyōn dīd
(4) hu-dōšagtar nigerišn abāyišnīgtar ud pursīd ān ī[67]

	Английский перевод Ф. Вахмана[68]	**Русский перевод английского текста Ф. Вахмана**
	On the third (day) at dawn the soul of the righteous went about among the sweet-scented plants, and to him that scent seemed more pleasant than all the s**weet smells** that had come into his nostrils (when he was among) the living, and that scented breeze came from the southern direction, from the region of God.	На третий день на рассвете душа праведника гуляет среди благоухающих растений, и этот запах кажется ему более приятным, чем все **сладкие ароматы**, что достигали его (т. е. доставляли ему радость, такие как хорошие мысли, хорошие слова, хорошие дела) (когда он находился среди) живых, и этот благоухающий ветерок дул с юга, от Бога.
	Then (came forward) his own religion and his own deeds in the form of a girl in appearance, well grown that is she was grown n virtue, with prominent breasts (that is) her breasts swelled out, whose “fingers were” long, whose body was as brilliant as (her) appearance was most pleasing and (her) looks most fitting.	Затем (выступила вперед) его собственная вера (религия), его собственные дела, в образе девушки, с виду хорошо сложенной, выросшей в добродетели, у нее высокая пышная грудь, у нее длинные пальцы, у нее ослепительное тело и весьма приятная взору привлекательная внешность

Таким образом, уже в среднеперсидской литературе намечены традиционные для иранской культуры направления применения оливы как дерева и оливок как плода в современной иранской культуре.

67 Vahman 1986, transliteration 91, 93.

68 Vahman 1986, 194–195.

4. Олива в современном Иране: выращивание, производство и потребление

В настоящее время пищевые предпочтения населения Ирана сформированы по образцу международных. В стране активно развиваются разведение и выращивание оливковых деревьев, производство продуктов оливы для потребления, наращиваются объемы производства масла и столовых оливок, которые составляют важные предметы торговли. Производятся сопутствующие товары.

Наиболее известны ныне в Иране как центры оливкового производства провинции Зенджан и Гилян. В последней находится Рудбар, известный как Рудбар-зейтун (Оливковый Рудбар), а также Джаннат Рудбар[69]. Это – известный ныне в Иране центр производства оливок, оливкового масла и мыла.

4.1. Возделывание оливы

Основная часть плантаций оливы в Иране в настоящее время сосредоточена на севере страны, в областях, примыкающих к побережью Каспийского моря в провинции Гилян (Манджил, Таром, Сефид-руд, Рудбар и др.). Ведущими районами выращивания культуры и производства оливок в стране являются также провинции Казвин, Зенджан и Голестан на севере, а также Хузестан, Фарс, Белуджистан и Систан на юге страны[70]. Большинство оливок, выращиваемых в Иране, относится к традиционному сортовому наследию, это сорта: зард, дакал, дезфул(и), фишоми, роугани, голуле, шенге, хормазейтун, хара и мари. Выращиванием этой культуры в Иране занято более 50 000 человек, а занимаемые оливковыми плантациями площади превышают 120 000 га[71].

С января 2004 г. Иран является членом Международного совета по оливкам (МОК) и принимает участие в совещаниях и региональных семинарах по вопросам качества оливкового масла и столовых оливок и связанного с этой продукцией маркетинга.

4.2. Потребление оливок и оливкового масла

В изданном Манучехром Сотуде в 1953 г. в Иране словаре гилянского языка «Farhange Gilaki» отмечается, что уже в это время плоды оливы употреблялись в Гиляне в пищу[72].

---

69 Ср. одноименные Рудбари-Гасран (Рудбари-Аланге) близ Тегерана и Рудбари-Аламут в районе Казвина (где находилась известная исмаилитская крепость Хассана Саббаха).

70 Mohammadi et al 2019.

71 https://www.tehrantimes.com/news/465218/Olive-gardens-in-Iran-to-expand-by-4-000-hectares

72 Sotoude 2012, 172.

Сегодня плоды оливы употребляются в пищу, маринуются или консервируются, зрелые оливки служат для производства оливкового масла. В Гиляне и Мазандеране особенно популярен сорт роугани, идущий на масло, а также столовые сорта оливок кураки, зард, герде и др. Масло лучшего качества употребляется в пищу, идет на заготовку консервов, масло низшего качества, отстой, сок оливок и жмых используются для технических целей в домашнем и сельском хозяйстве.

4.2.1. Оливковое масло

Традиционно оливковое масло (перс. *zayt-i xūš* ‘оливковое масло’, букв. ‘сладкое оливковое масло’, араб. *zayt azab* или *rikābī* ‘масло из спелых маслин’, сирийск. *zaytāde šīnā*; араб. *unfāq* ‘масло из незрелых оливок’[73]) применялось в медицине для приема внутрь и наружно с гигиеническими и оздоровительными целями. Его принимали при воспалительных процессах желудочно-кишечного тракта, желчекаменной болезни, ожогах, как легкое слабительное, употребляли для приготовления мазей и пластырей[74].

Оливковое масло, а также камедь (стиракс – перс. *dūšiš-i zayt* ‘камедь оливкового дерева’, *sitarḳāh* ‘камедь оливкового дерева’[75], сирийск. *du‘tā de zaytā*) использовались в народной косметике, на их основе готовили кремы и бальзамы для волос[76]. Значительная часть масла шла на освещение.

В настоящее время масло лучшего качества употребляется в пищу для заправки салатов и горячих блюд, входит в состав соусов и маринадов, идет на заготовку консервов. Масло более низких сортов употребляется при выделке мыла, масляных и типографских красок, применяется наряду с древесиной[77] в различных производствах, а также в сельском хозяйстве.

4.2.1.1. Изготовление масла

Исторически процесс изготовления оливкового масла состоял в дроблении плодов, помещении их под пресс и отжиме. При холодном прессовании первые фракции, полученные при дроблении плодов, представляют собой оливковое масло высших сортов (перс. *zayt-i xūš* ‘оливковое масло’, букв. ‘сладкое оливковое масло’, араб. *zayt azab* ‘масло из спелых маслин’, сирийск. *zaytāde šīnā*; ср. араб.

73 Беруни 1974, 512–514.

74 Ср. персидское *tālīsfar* ‘кора индийской оливы, котрую использовали для лечения десен’ (Steingass).

75 Steingass.

76 Ср. персидское *rauγan-i sabz* ‘розовое масло и масло пр. ароматических растений’ (Steingass) в отличие от оливкового масла (*rauγan-i zayt*).

77 Ср. персидское *duwal* ‘кора оливкового дерева’ (Steingass).

unfāq ‘масло из незрелых оливок’, вар. *az-zaytūn al-ghaz* ‘из зеленых оливок’)[78]. Так как масло легче воды, которая добавляется в процессе дробления, то вода и жмых (араб.-перс. *muxl*) опускаются на дно сосуда, а масло скапливается на поверхности, откуда его собирают черпаком. Более низкие сорта масла получают прессованием мезги после добавления воды и подогревания. Низшие сорта масла, используемые для лампад и прочих технических целей, получают в процессе и после мойки пресса. После того как масло после первого отжима собрано, в раздавленный жмых добавляют немного соли и вновь несколько раз подвергают действию пресса. По мере дополнительной обработки качество масла снижается. Масло более низкого качества делалось из оливок, поврежденных вредителями или упавших с деревьев[79].

Согласно книге «Сокровищница лечебных средств» («Канзи шифо»), в основу которой положен ряд средневековых лечебников Востока, для изготовления оливкового масла плоды после сбора выставляли на солнце или ставили в специальной посуде в печь, чтобы подвялить и сделать мягкими. Затем их измельчали и отжимали масло. После первого отжима жмых кипятили с водой, выпаривая ее и добавляя вновь несколько раз. Чтобы не перекалить масло, вся эта процедура проделывалась на медленном огне[80]. Еще один способ изготовления оливкового масла приводится в «Иршад аз-зира‘ат» (литогр. изд., с. 155)[81].

О традиционном способе производства оливкового масла сообщают путешественники, попавшие в Иран, в частности в Гилян: «оливки сначала давили, потом пересыпали в большой медный котел и подогревали на медленном огне, после чего из оливок выдавливали масло с помощью двух массивных камней»[82].

Отстой оливкового масла (амурка, лат. *amurca*, араб. *‘akar az-zayt*, перс. *āb-e zayt*, гил. *āb-e zard*) и жмых (араб. *muxl* ‘отстой’) (Беруни 1974, 514) широко использовались в качестве удобрения и для множества целей, связанных с домашним хозяйством и земледелием.

О применении оливкового масла (по-видимому, в основном сока, отстоя или камеди) в садоводстве при высадке винограда упоминается в персидской

78 Беруни 1974, 512–515.

79 Ramsay 1875, 825–826.

80 Тадж. *Тарзи тайёр кардани ин равған дар замони қадим чунин буд. Самари зайтунро ҷамъ карда ба офтоб мегузоштанд ё дар зарфе ба танӯри тафсон мемонданд, то ки пажмурда ва мулоим гардад. Баъд онро кӯфта, бо роҳи фишурдан равғанашро меситониданд ё ин, ки дар об меҷӯшониданд, то бипазад. Баъд молида, соф карда, аз нав то обаш бухор шуда рафтан меҷӯшониданд. Эҳтиёт мекарданд дар вакти чӯшидан равған доғ нагардад* (Зоҳидов 1991, №282. Равғани зайтун, 650).

81 Петрушевский 1960, 211.

82 Мирмиран, Кухансаль 2005, 66, см., также Floor 2000.

энциклопедии начала XII в. «Нузхат намэ-йи ‘Алайи» Шахмардана ибн Абу-л-хейра, где приводятся советы и правила для виноградарей: «…А если посадишь миртовый куст (*дирахт-и мурд*) у корня [лозы], во время посадки смазав ветвь оливковым маслом (*зейт*), виноград будет хорош»; «вылей у корня дерева (*бун-и дирахт*) немного оливкового сока (*аб-и зейтун*)»[83].

4.2.2. Мыло

Сегодня в Иране на основе оливкового масла производят в промышленных масштабах мыло, кремы для кожи, парфюмерную продукцию и бальзамы для волос. В Рудбаре из оливкового жмыха изготавливают мыло и бальзамы для волос «Зейтун». Они производятся традиционным способом без добавления химикатов или других искусственных ингредиентов и хорошо известны на внутреннем рынке[84].

Особенно хорошо известно селение Келештар в Рудбаре, где производится оливковое мыло ручной работы, которое получило признание в Иране и за его пределами. По традиционному способу изготовления оно сходно с известным в Европе со времен крестовых походов мылом из оливкового масла (с добавлением каустической соды и отдушек лавра, кипариса и корицы), которое производилось в сирийском городе Алеппо[85].

Любопытный термин для обозначения местного оливкового мыла из Рудбара приводится краеведом из Гиляна Джиктаджи – *sābun čunāqi*[86].

4.2.3. Закуски и маринады

Незрелые плоды оливок заготовляются впрок, созревшие идут на стол свежими в маринаде, кроме того, их маринуют и консервируют различными способами впрок[87]. Масло используется как продукт питания, для заправки салатов и приготовления рассолов[88]. В современных условиях на основе оливкового масла

83 Приводится по: Петрушевский 1956, 168; 1960, 163, 211.

84 В Российской Федерации пользуется известностью косметическая линия «Зайтун» из арабских стран (из Сирии (Алеппо) и Иордании), продукция которой производится на основе лавра и оливы; в Европе оливковое мыло известно как «Марсельское».

85 «В сирийском городе Алеппо... на протяжении нескольких тысячелетий из оливкового и лаврового масла делают знаменитое алеппское мыло, известное также под названием «мыло Зейтун»» (Сокольский 2008, 122).

86 Ср. в этой связи гил. *čumaki* ‘человек, который приступает к исполнению дела левой рукой’ (Sotoude 2012, 117; Jiktaji 2010, 27).

87 Хранение столовых оливок получило развитие с введением в 1971 г. новой формулы рассола, предложенной испанцами (Floor 2000).

88 Ср. араб.-перс. *mazīt, mazyūt* ‘кушанье, сдобренное маслом, в частности оливковым’ (Steingass).

готовится широкий ассортимент соусов и подлив, что представлено во многих современных иранских региональных кулинарных традициях.

У Катона и других авторов описаны популярные рецепты хранения и приготовления оливок, например: консервированные в крепком рассоле оливки сбивали в единую массу и замачивали в воде, которую несколько раз меняли, затем плоды отжимали, посыпали солью и укладывали в банку с уксусом, куда добавляли различные специи и приправы, такие как семена фисташки, камедь мастичного дерева и фенхель. Вместо уксуса применяли также насыщенное сусло, вино, мед или все эти ингредиенты смешивали. Еще неспелые оливки собирали вместе с плодоножками и заливали маслом, чтобы сохранить вкус свежих плодов. Созревшие плоды после сбора посыпали солью и оставляли на несколько дней, затем, стряхнув соль, сушили на солнце. Катон описывает также приготовление из оливок оригинальной закуски Epityrum: после извлечения косточки и измельчения мякоти массу помещали в сосуд с маринадом на масляной основе, с добавлением уксуса, семян кориандра, тмина, фенхеля, руты и мяты. Маринад должен был покрыть всю заготовку, чтобы не допустить поступления воздуха в сосуд. Эту закуску из оливок, как следует из названия, ели с сыром[89].

Бируни со ссылкой на Абу-л-Хайра упоминает оливки, консервированные в маринаде на уксусе или приготовленные с использованием соли: араб. *zaytūn al-mā* ‘оливки в рассоле’, букв. ‘маслины воды’ (у Дози они названы латинским термином *colymbades* ‘плавающие (в соленой воде)’), *zaytūn az-zayt* ‘(консервированные в соли) зрелые оливки’[90].

На Востоке, как отмечает Бируни в разделе №742 «Авиша (*aviša*) – приправа к пище бедных», распространена приправа, в которую кладут овощи или зелень – перс. *tarīna*, сирийск. *tarkīnā* (ср. перс. *tara* ‘зелень’). В комментариях к разделу говорится, что в арабском словаре (ЛА II 170) указано, что авиша (*avīša*)[91] это смесь из лепешки (*qars*), сдобренной портулаком огородным (*al-baqala-ye al-hamqā*) с добавлением оливкового масла; в персидских словарях объясняется, что это род приправы, которую бедняки добавляют в мучные блюда[92]. Вуллерс приводит подробное описание способа ее приготовления: полуготовый хлеб, выпеченный в тануре, разламывают на мелкие куски, добавляют перец, имбирь, зиру и чернушку, смешивают и уминают, добавляют мелко нарезанные овощи и зелень: репу, свеклу, лук-порей, мяту и т.п. Все смешивают, поливают уксусом или сиропом (из винограда) и плотно сбивают до образования единой массы. После

89 Cat. R. R. 117, 118, 119 – приводится по: Ramsay 1875, 825.

90 Беруни 1974, 515, 516.

91 Ср. перс. *avīš*, *āvīštan*, *āvīša(m/n)* ‘орегано, майоран’ (Ягелло 1910).

92 Беруни 1974, 660.

этого массу помещают на солнце и выдерживают сорок дней, ежедневно поливая уксусом и сиропом и снова перемешивая, чтобы все пропиталось. Через сорок дней из общей массы лепят небольшие лепешки, которые высушивают и по мере необходимости размачивают в воде и делают похлебку с катыком[93].

В настоящее время в Иране известна закуска *saped bā*, *isfed-bāj* ‘белая закуска’ или ‘молоко и хлеб’, куда входят рубленые (мясо), лук, оливки, масло, высушенный сыр, перемешанные без сдабривания специями.

Автор персидской фармакологии Абу-Мансур Муваффак ал-Хереви (X в.) сообщает, что спаржу (морчӯба) ели свежую, варили с мясом или с оливковым маслом под соусом[94].

4.2.2.1. Оливки в маринаде

Ходзько описывает процессы, которым подвергают в Гиляне оливки для того, чтобы сделать их съедобными: традиционно их вымачивают в растворе золы для удаления горечи, затем на неделю опускают в пресную воду, промывают и после удаления косточки хранят в рассоле[95].

В качестве закуски (*хуреш*) в Иране сегодня обычно подают маринованные оливки, особый каспийский деликатес «зайтун парварда» (перс. *Zaytun parvarda* ‘оливки под маринадом’). Эта закуска родом с севера Ирана, из Гиляна и Мазандерана, где она очень популярна. Сейчас она получила признание по всей стране. Оливки можно оставить целыми или измельчить с остальными ингредиентами[96]. На местных базарах Рудбара и Манджила (по дороге из Решта в Казвин и далее в Тегеран) у каждого продавца представлен широкий ассортимент оливок, приготовленных по самым разным рецептам исходя из сорта оливок и способа приготовления маринада (*parvarda* ‘маринованный, маринад, консервированная закуска, консервы’). Заготовки имеют широкий вкусовой диапазон, от сладко-фруктового до пряного или солено-горьковатого.

«Зейтун парварда» – местный деликатес, смесь зеленых оливок в ореховогранатовом соусе. На севере Ирана, в районах распространения оливы, каждая хозяйка готовит его по своему особому рецепту. Мы приводим рецепт, записанный в Баболе, Мазандеран, у ханум Кубра.

Основной способ приготовления «зайтун парварда» заключается в следующем: оливки без косточек маринуют в смеси из измельченных грецких орехов (*jawz*), чеснока (*sir*), гранатового сока (*āb-anār*), гранатовой пасты (*rab-anār*), сушеной мяты (гил. *puyina*, ‘мята перечная’, маз., перс. *pudina-ye jabali*), сушеного

93 Vullers I 443.

94 Петрушевский 1955, 150–151; 160, 180.

95 Chodźko 1850, 77.

96 Способы и рецептуру промышленного изготовления и хранения см. в: (Fahimdanesh 2016).

тимьяна (*āvishan*) и оливкового масла (*zayt*). Эту смесь выдерживают несколько дней, в течение которых пряности придают оливкам особый аромат. К этому добавляется ряд местных трав, таких как *čučāq* ‘полевое растение из рода Астровых / Centaurea’[97] или скорее ‘Синеголовник плосколистный / Eryngium planum’[98] и его разновидность *čučāq-tīf* ‘полевое растение из рода Eryngium coerulescens’[99].

Это региональное кушанье упомянуто в гилянском толковом словаре Мараши, где отмечено, что данную закуску приправляют пряными травами *čučāq*, *hel*, *golpar*[100], см., также примечание[101].

Источники

Изведать дороги и пути праведных. Памятники письменности Востока. Пехлевийские назидательные тексты. М., 1991.

Книга о праведном Виразе (Арда Вираз Намаг) / Пер. со среднеперсидского (пехлеви), введение и примечания А. И. Колесникова // НЛО – Связные Вселенной? Альманах-дайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий, Выпуск 5, май, Луганск, 1994, 32–71.

Пехлевийская Божественная комедия 2001 – Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе («Арда Вираз намаг») и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О. М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. (Памятники письменности Востока), 99–130, коммент. 166–172.

Сотворение основы (Бундахишн) 1997 – Сотворение основы (Бундахишн) // Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подг. О. М. Чунаковой. Русский перевод О. М. Чунаковой выполнен по пазендскому тексту «Сотворение основы (Бундахишн)». М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997 (Памятники письменности Востока. CXIV), 265–265, коммент. 325–342.

Хосров, сын Кавада, и (его) паж 2001 – Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе («Арда Вираз намаг») и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О. М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. (Памятники письменности Востока), 149–156, коммент. 177–181.

Arda Viraf 1917 – The Book of Arda Viraf: the Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa / rev. and collated with further mss., with an English translation

97 К тому же роду принадлежит василек (Sotoude 2012, 115).

98 https://fa.wikipedia.org/wiki/ چوچاغ

99 Sotoude 2012, 115.

100 Marashi 1382, 268–269.

101 Jiktaji 2010, 27.

and introd., and an appendic containing the texts and translations of the Gosht-i Fryano, and Hadokht-nask, by Martin Haug, assisted by E. W. West. Library University of Chicago Uniform Title: Arda-Viraf-Namak. English & Pahlavi. Bombay: Govt. Central Book Depot, 1872 / Translated by Prof. Martin Haug, of the University of Munich, revised from the MS. of a Parsi priest Hoshangji // *The Sacred Books and Early Literature of the East, Volume VII: Ancient Persia* / ed. Charles F. Horne, 1917. URL: http://www.avesta.org/mp/viraf.html.

Bundahishn 1897 – The Bundahishn ("Creation"), or Knowledge from the Zand / Tr. E. W. West, from *Sacred Books of the East*, volume 5, Oxford University Press, 1897. URL: http://www.avesta.org/mp/bundahis.html

Iranian Bundahishn 1956 – Anklesaria B. T. Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English by Behramgore Tehmuras Anklesaria, M. A., Bombay, 1956. Chapter 16. The identity of the plants. URL: http://www.avesta.org/mp/grb12.htm#chap16)

Vahman F. Arda Wirâz Nâmag. The Iranian "Divina Commedia". SIAS. № 53. London–Malmô, 1986.

Литература

АБАЕВ 1989
Абаев В. И., Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., 1989.

АДЖАИБ АД-ДУНЬЯ 1993
Аджаиб ад-дунья (Чудеса мира). Рус. пер. Л. П. Смирновой. М.: «Наука», 1993.

АСГАРИ 2019
Асгари Л., Культурные растения в Иране // «Востоковедные чтения 2019. Языки юго-западной Азии и северной Африки». Тезисы докладов межинститутской научной конференции, Москва, 24–25 апреля 2019. М., 2019, 3.

АСГАРИ 2020_1
Асгари Л., Об истории оливкового дерева и его названии в иранских языках // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 27. Проблемы общей и востоковедной лингвистики. Языки Азии и Африки. М.: ИВ РАН, 2020_1. 216–219.

АСГАРИ 2020_2.
Асгари Л., Культурные растения в Иране (Олива, название и символ) // Вопросы филологии, 2020_2. № 3(71): 88–93.

АСЛАНОВ 1966
Асланов М. Г., Афганско-русский словарь (пушту). М.: «Советская Энциклопедия» 1966.

АСЛАНОВ 1985
Асланов М. Г., Пушту-русский словарь. М.: «Русский язык», 1985.

БЕРУНИ АБУ РАЙХАН 1974
Беруни Абу Райхан. Фармакогнозия в медицине (Китаб ас-Сайдана фи-т-тиб(б) // Беруни Абу Райхан. Избранные произведения. Т. IV. Отв. ред. А. К. Арендс. Исслед., пер., прим. и указ. У. И. Каримова, Ташкент: «Фан», 1974.

ЗАЛЕСОВА, ПЕТРОВСКАЯ
Залесова Е. Н., Петровская О. Н. Полный русский иллюстрированный словарь-травник и цветник. Издатель А. А. Каспари, б. г.

ИБН ХАУКАЛ 1939
Ибн Хаукал. Извлечения из «Китаб месалик ва-л-мемалик» Ибн Хаукала, по изданию De Goeje (BGA, II) // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Том I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники / Под редакцией С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича, А. Ю. Якубовского. Ответственный редактор А. П. Баранников. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1939. (Труды Института востоковедения Академии наук СССР. XXIX), 181–184.

АЛ-ИСТАХРИ 1939
Ал-Истахри Абу-Исхак Ибрахим. Извлечения из «Китаб месалик ал-мемалик» ал-Истахри, по изданию De Goeje (BGA, I) // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Том I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники / Под редакцией С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича, А. Ю. Якубовского. Ответственный редактор А. П. Баранников. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1939. (Труды Института востоковедения Академии наук СССР. XXIX), 167–181.

КЕРИМОВА И ДР. 1980
Керимова А. А., Мамедзаде А. К., Расторгуева В. С. Гилянско-русский словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1980.

АЛ-МАКДИСИ 1939
Ал-Макдиси. Извлечения из «Ахсан ат-такасим фи-ма'рифат ал-акалим» ал-Макдиси, по изданию De Goeje (BGA, III) // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Том I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники / Под редакцией С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича, А. Ю. Якубовского. Ответственный редактор А. П. Баранников. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1939. (Труды Института востоковедения Академии наук СССР. XXIX.). 184–208.

МИРМИРАН, КУХАНСАЛЬ 2005
Мирмиран М., Кухансаль Х., Гилян глазами русских путешественников // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2005 №2(7). Астрахань: Изд. дом «Астраханский университет». С. 59–68.

ПЕТРУШЕВСКИЙ 1955
Петрушевский И. П., Полевые и огородные культуры в Иране в XIII–XV веках (Из истории земледелия в Иране) // Византийский временник, Том IX. М., 1955. С. 128–153.

ПЕТРУШЕВСКИЙ 1956
Петрушевский И. П., Виноградарство и виноделие в Иране в XIII–XV вв. (Из истории земледелия в Иране) // Византийский временник, Том XI. М., 1956. 163–176.

ПЕТРУШЕВСКИЙ 1960
Петрушевский И. П., Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV веков (Из истории земледелия в Иране). Отв. ред. акад. И. А. Орбели. М.-Л., 1960.

ПИГУЛЕВСКАЯ 1940
Пигулевская Н. В., Месопотамия на рубеже V–VI вв. н.э. (Ч. II. Хроника Иешу Стилита, русский перевод Н. В. Пигулевской) // Труды Института востоковедения, том XXXI. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1940.

ПИГУЛЕВСКАЯ 1958
Пигулевская Н. В., Якубовский А. Ю., Петрушевский И. П., Строева Л. В., Беленицкий А. М., История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л.: Изд-во ЛГУ, 1958.

СОКОЛЬСКИЙ 2008
Сокольский И. Н., Маслина – драгоценный дар Аллаха // Сокольский И. Н. Растения из Садов Священного Корана. М.: Издательская группа «САД», 2008, 108–137.

СТАТИСТИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ ПЕРСИИ 1853
Статистическое обозрение Персии, составленное подполковником И. Ф. Бларамбергом в 1841 году. СПб., 1853.

СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ 1982
Стеблин-Каменский И. М., Очерки по истории лексики памирских языков. Названия культурных растений. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1982.

СТРОЕВА 1978
Строева Л. В., Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1978.

ТРС
Таджикско-русский словарь. Фарҳанги тоҷикӣ ба русӣ. Под ред. Д. Саймиддинова, С. Д. Холматовой, С. Каримова., Изд. 2-е, доп. Душанбе: «Пайванд», 2006.

ФАСМЕР 1996
Фасмер М., Этимологический словарь русского языка. 2-е издание, Т. 2. М.: «Прогресс», 1986.

ЧУНАКОВА 1996
Чунакова О. М., Чем пахли цветы в сасанидском Иране? // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции. СПб., 1996. 123–125.

ЧУНАКОВА 2004
Чунакова О. М., Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов под ред. М. Н. Боголюбова. М.: «Восточная литература» РАН, 2004.

ЧУНАКОВА 2008
Чунакова О. М., Пехлевийские рукописи из архива Э. Веста // «Ирано-Славика». М., 3 (17), 2008. 9–10.

ЭДЕЛЬМАН 2020
Эдельман Д. И., Этимологический словарь иранских языков. М.: «Восточная литература» Т. 4. 2011; Т. 5. 2015; Т. 6. 2020.

ЭСВЯ
Стеблин-Каменский И. М., Этимологический словарь ваханского языка. СПб: «Петербургское востоковедение», 1999.

ЯГЕЛЛО 1910
Ягелло И. Д., Полный персидско арабско-русский словарь. Ташкент, 1910.

CAMERON 1948
Cameron G. G., Persepolis Treasury Tablets (Oriental Institute Publications 65). Chicago, 1948.

CHODŹKO 1850
Chodźko A., "Le Ghilan ou les marais caspiens", Nouvelles annales des voyages et des sciences géographiques, nelle série., 1850, 68–93.

CLAUSON 1972
Clauson G., An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.

DJAMALI et al. 2016
Djamali M., Jones M. D., Miglore J., Balatti S., Fader M., Contreras D., Gondet S., Hosseine Z., Lahjani H., Naderi A., Shumilovskikh L.S., Tenberg M., Weeks L., Olive cultivation in the heart of the Persian Achaemenid Empire: new insights into agricultural practices and environmental changes reflected in a late Holocene pollen record from Lake Parishan, SW Iran // Vegetation History and Archaeobotany, 2016, 25 (3): 255–269.

QĀMUS 1381
English-Pashto Qāmus. Kabul, 1381 (2002).

FAHIMDANESH 2016
Fahimdanesh M., Effect of Eryngium Planum on Microbial Properties and Shelf Life of Marinated Olive // "Journal of Medical and Bioengineering" Vol. 5, No. 1, 2016.

FLOOR 2000
Floor W., Olive tree (*zaytun*) // Encyclopaedia Iranica. / Ed. Ehsan Yarshater. 2000. URL: www.iranicaonline. org/articles/olivetree.

GARRET 1996
Garret J., Lastowka G., Turkmen-English dictionary. Charlottesville, 1996.

GHARIB 1995
Gharib B., Sogdian dictionary. Tehran, "Farhangan Publications", 1995.

HINZ 1975
Hinz W., (Unter Mitarbeit von P.-M. Berger, G. Korbel, A. Nippa) Altiranisches Sprachgut der Nebenüberliferungen. Band 3. Wiesbaden, 1975.

HINZ, KOCH 1987
Hinz W., Koch H., Elamisches Wörterbuch II I–Z. Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 17. Reimer, Berlin, 1987.

JIKTAJI 2010
Jiktaji M. P., Souvenirs of Guilan. Resht: "Nasr-e Farhang-e Ilia", 2010, 27.

KARGAR 2009
Kargar D., Ardāy-Vīrāf Nāma. Iranian Conceptions of the Other World. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Iranica Upsaliensia 14. Uppsala, 2009.

MACKENZIE 1971
MacKenzie D. N., A concise Pahlavi dictionary. London: "Oxford university press", 1971.

MOHAMMADI et al 2019
Mohammadi P., Kavoosi-Kalashami M., Zanganeh M. Olive production in Northern Iran: physical and comparative advantages analysis // "Ciência. Rural", vol. 49 no. 11 Santa Maria 2019. e. pub. Nov 14, 2019.

RAMSAY 1875
Ramsay William., Olea, Oleum // Smith William. A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. London: "John Murray", 1875, 823–826.

STEINGASS
Steingass, Francis Joseph. A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature. London: Routledge & K. Paul, 1892.

STOLPER, TAVERNIER
Stolper M. W., Tavernier J., From the Persepolis Fortification Archive Project, 1: An Old Persian Administrative Tablet from the Persepolis Fortification // "ARTA" 2007, 001.

TAVERNIER 2007
Tavernier J. Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 BC): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanword Attested in Non-Iranian Texts. Orientalia Lovaniensia Analecta 158. Peeters Publishers, Leuven, 2007.

TAVERNIER 2007_1
Tavernier J. Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C): Linguistic Study of Old Iranian Proper Names and Loanwords Attested in Non-Iranian Texts (OLA 158), Leuven (revised version of: Iranica in de Achaemenidische periode (ca. 550–330 BC), diss. Leuven), 2007.

TURNER 1985
Turner R. L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London: Oxford University Press, 1962–1966. Includes three supplements, published 1969–1985.

VULLERS 1962
Vullers J. A. Lexicon Persico-Latinum Etymologicum, cum linguis maxime cognatis Sanscrita et Zendica et Pehlevica comparatum, e lexicis persice scriptis Borhâni

Qâtiu, Haft Qulzum et Bahâri aǵam et persico-turcico Farhangi Schuûri confectum, adhibitis etiam Castelli, Meninski, Richardson et aliorum operibus et auctoritate scriptorum Persicorum adauctum: Accedit appendix vocum dialecti antiquioris, Zend et Pazend dictae, 2 vols., Giessen, 1855–1864; repr. Persian-Latin Dictionary, Graz, 1962.

ЗОҲИДОВ 1991
Зоҳидов Х., Канзи шифо (Сокровищница лечебных средств). Душанбе: «Ирфон» 1991.

AZARLI 2008
Azarli G., Farhange vāzhegāne guyeshhāye Irān (A dictionary of Iranian dialects). Tehran, 2008.

MARASHI 1382
Marashi A., Vāženāme guyeše gilaki. Estelāhāt va zarbolmasalhāye gilaki. Tehr Ahmad Marachin, 1382 (2003).

REZAI BAGHBIDI 2012
Rezai Baghbidi H., A thematic lexicon of Ancient Iranian languages. Tehran, 2012.

SOTOUDE 2012
Sotoude M., Farhange Gilaki. Tehran, 1953; 2nd ed. Rasht, 2012.

References

Abaev V. I., Istoriko-etimologicheskiy slovar' osetinskogo yazyka [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. M., 1989.

Ajaib ad-dun'ya (Chudesa mira) [Ajaib ad-dunya, Wonders of the world]. Rus. tr. L. P. Smirnovoy. M.: "Nauka". 1993.

Asgari L., Kul'turnye rasteniya v Irane [Cultivated plants in Iran] // Oriental Readings 2019. Languages of Southwest Asia and North Africa. Abstracts of the inter-institutional scientific conference Moscow, April 24–25, 2019). M., 2019, 3.

Asgari L., Ob istorii olivkovogo dereva i ego nazvanii v iranskikh yazykakh [On the history of the olive tree and its name in Iranian languages] // Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Issue. 27. Problems of general and oriental linguistics. Languages of Asia and Africa). M., 2020_1, 216–219.

Asgari L., Kul'turnye rasteniya v Irane (Oliva, nazvanie i simvol) // [Cultivated plants in Iran (Olive, name and symbol)] // Questions of Philology 2020_2. N 3(71), 88–93.

Aslanov M. G., Afgansko-russkiy slovar' (Pushtu) [Afghan-Russian Dictionary (Pashto)]. M., 1966.

Aslanov M. G., Pushtu-russkiy slovar' [Pashto-Russian Dictionary]. 2nd ed. M., 1966, M.: “Russian language”, 1985.

Azarli G. Farhange vāzhegāne guyeshhāye Irān [A dictionary of Iranian dialects]. Tehran, 2008.

Beruni Abu Raykhan. Farmakognoziya v meditsine (Kitab as-Saydana fi-t-tib(b) // Beruni Abu Raykhan. Izbrannye proizvedeniya [Pharmacognosy in medicine (Kitab al-Saidana fi-t-tib(b)) // Beruni Abu Rayhan. Selected works]. IV. Ed. A. K. Arends. Research. tr., comm. & index U. I. Karimov. Tashkent, "Fan", 1974.

Cameron G. G., Persepolis Treasury Tablets (Oriental Institute Publications 65). Chicago, 1948.

Chodźko A., Le Ghilan ou les marais caspiens // Nouvelles annales des voyages, 1850, 68–93.

Chunakova O. M., Chem pakhli tsvety v sasanidskom Irane? // Zhivotnye i rasteniya v miforitual'nykh sistemakh [What did flowers smell like in Sasanian Iran? // Animals and plants in mythological systems]. Materials of scientific conference. SPb, 1996, 123–125.

Chunakova O. M., Pekhleviyskiy slovar' zoroastriyskikh terminov, mificheskikh personazhey i mifologicheskikh simvolov [Pahlavi dictionary of Zoroastrian terms, mythical characters and mythological symbols]. Ed. M. N. Bogolyubov). M: "Vostochnaya literatura" RAN, 2004.

Chunakova O. M., Pekhleviyskie rukopisi iz arkhiva E. Vesta [Pahlavi manuscripts from the archive of E. West] // "Irano-Slavika", 3 (17), 2008, 9–10.

Clauson G., An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.

Djamali M., Jones M.D., Miglore J., Balatti S., Fader M., Contreras D., Gondet S., Hosseine Z., Lahjani H., 2006., Naderi A., Shumilovskikh L.S., Tenberg M., Weeks L., Olive cultivation in the heart of the Persian Achaemenid Empire: new insights into agricultural practices and environmental changes reflected in a late Holocene pollen record from Lake Parishan, SW Iran // Vegetation History and Archaeobotany, 2016, 25 (3), 255–269.

Edel'man D. I., Etimologicheskiy slovar' iranskikh yazykov [Etymological Dictionary of Iranian Languages]. M.: Vostochnaya literatura RAN. vol. 4. 2011; vol. 5. 2015; vol. 6. 2020.

English-Pashto Qāmus. Kabul, 1381 (2002).

ESVYA – Steblin-Kamensky I. M., Etimologicheskiy slovar' vakhanskogo yazyka [Etymological dictionary of the Wakhan language]. SPb: "Peterbugskoe vostokovedenie", 1999.

Fahimdanesh M., Effect of Eryngium Planum on Microbial Properties and Shelf Life of Marinated Olive // Journal of Medical and Bioengineering Vol. 5, No. 1, February 2016.

Fasmer M., Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka [Etymological dictionary of the Russian language]. Vol. 2. M., 1986.

Floor W., Olive tree (*zaytun*) // Encyclopaedia Iranica. / Ed. Ehsan Yarshater. 2000. URL: www.iranicaonline. org/articles/olivetree.

Garret J., Lastowka G. Turkmen-English dictionary. Charlottesville, 1996.

Gharib B., Sogdian dictionary. Tehran, 1995.

Ibn Haukal. Izvlecheniya iz "Kitab mesalik va-l-memalik" Ibn Khaukala, po izdaniyu De Goeje (BGA, II) // Materialy po istorii turkmen i Turkmenii. Tom I. VII–XV vv. Arabskie i persidskie istochniki [Extracts from "Kitab mesalik wa-l-memalik" by

Ibn Haukal, according to the publication De Goeje (BGA, II) // Materials on the history of Turkmens and Turkmenistan]. Volume I. VII–XV centuries. Arabic and Persian sources / Eds. S. L. Volin, A. A. Romaskevich, A. Yu. Yakubovsky, manag. ed. A. P. Barannikov. M.-L: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1939 (Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. XXIX), M.-L., 181–184.

Hinz W., (Unter Mitarbeit von P.-M. Berger, G. Korbel, A. Nippa) Altiranisches Sprachgut der Nebenüberliferungen. Band 3. Wiesbaden, 1975.

Hinz W., Koch H., Elamisches Wörterbuch II I–Z. Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 17. Reimer, Berlin, 1987.

Al-Istakhri Abu-Iskhak Ibrakhim. Izvlecheniya iz "Kitab mesalik al-memalik" al-Istakhri, po izdaniyu De Goeje (BGA, I) // Materialy po istorii turkmen i Turkmenii [Extracts from "Kitab mesalik al-memalik" by al-Istakhri, according to De Goeje (BGA, I) // Materials on the history of Turkmens and Turkmenistan]. Volume I. VII–XV centuries. Arabic and Persian sources / Eds. S. L. Volin, A. A. Romaskevich, A. Yu. Yakubovsky, manag. ed. A. P. Barannikov. M.-L: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1939 (Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. XXIX), 167–181.

Jiktaji M. P., Souvenirs of Guilan. Resht: Nasr-e Farhang-e Ilia, 2010, 27.

Kargar D., Ardāy-Vīrāf Nāma. Iranian Conceptions of the Other World. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Iranica Upsaliensia 14. Uppsala, 2009.

Kerimova A. A., Mamedzade A. K., Rastorgueva V. S., Gilyansko-Russkiy slovar' [Gilaki-Russian Dictionary. M.: "Nauka, Oriental literature", 1980.

MacKenzie D. N., A concise Pahlavi dictionary. London: Oxford university press, 1971

Al-Makdisi. Izvlecheniya iz "Akhsan at-takasim fi-ma'rifat al-akalim" al-Makdisi, po izdaniyu De Goeje (BGA, III) // Materialy po istorii turkmen i Turkmenii. Tom I. VII–XV vv. Arabskie i persidskie istochniki [Extracts from "Ahsan at-taqasim fi-ma'rifat al-akalim" by al-Maqdisi, according to De Goeje (BGA, III) // Materials on the history of Turkmens and Turkmenistan]. Volume I. 7th–15th centuries Arabic and Persian sources / Eds. S. L. Volin, A. A. Romaskevich, A. Yu. Yakubovsky, manag. ed. A. P. Barannikov, M.-L.: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1939, (Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. XXIX), 184–208.

Marashi A., Vāženāme guyeše gilaki. Estelāhāt va zarbolmasalhāye gilaki. Tehr Ahmad Marachin, 1382 (2003).

Mirmiran M., Kuhansal H., Gilyan glazami russkikh puteshestvennikov // Kaspiyskiy region: politika, ekonomika, kul'tura [Gilan through the eyes of Russian travelers // Caspian region: politics, economics, culture]. 2005 N 2(7). Astrakhan: Astrakhan University, 59–68.

Mohammadi P., Kavoosi-Kalashami M., Zanganeh M., Olive production in Northern Iran: physical and comparative advantages analysis // "Ciência. Rural" vol. 49 no. 11 Santa Maria 2019. Epub Nov 14, 2019.

Petrushevsky I. P., Polevye i ogorodnye kul'tury v Irane v XIII–XV vekakh (Iz istorii zem-

ledeliya v Irane) [Field and horticultural crops in Iran in the 13th–15th centuries (From the history of agriculture in Iran) // Byzantine Vremennik]. IX. M., 1955, 128–153.

Petrushevsky I. P., Vinogradarstvo i vinodelie v Irane v XIII–XV vv. (Iz istorii zemledeliya v Irane) [Viticulture and winemaking in Iran in the 13th–15th centuries. (From the history of agriculture in Iran) // Byzantine Vremennik]. Vol XI. M., 1956, 163–176.

Petrushevsky I. P., Zemledelie i agrarnye otnosheniya v Irane XIII–XIV vekov (Iz istorii zemledeliya v Irane) [Agriculture and agrarian relations in Iran in the 13th–14th centuries (From the history of agriculture in Iran)]. Manag. ed. acad. I.A. Orbeli. M.-L., 1960.

Pigulevskaya N. V., Mesopotamiya na rubezhe V–VI vv. n.e. (II. Khronika Iyeshu Stilita, russkiy perevod N. V. Pigulevskoy) [Mesopotamia at the turn of the 5th–6th centuries. AD (Part II. Chronicle of Yeshu Stylite), Russian translation by N. V. Pigulevskaya // Proceedings of the Institute of Oriental Studies]. XXXI. M.–L.: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1940.

Pigulevskaya N. V., Yakubovsky A. Yu., Petrushevsky I. P., Stroeva L. V., Belenitskiy A.M., Istoriya Irana s drevneyshikh vremen do kontsa XVIII veka [History of Iran from ancient times to the end of the 18th century]. L., LGU, 1958.

Ramsay W. Olea, Oliva; Oleum, Olivum (based on: Lacus Curtius. Olives in Antiquity) // Smith William. A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. London: "John Murray", 1875, 823–826.

Rezai Baghbidi H., A thematic lexicon of Ancient Iranian languages. Tehran, 2012.

Sotoude M., Farhange Gilaki. Tehran, 1953; 2nd ed. Rasht, 2012.

Sokol'skiy I. N., Maslina – dragotsennyy dar Allakha // Sokol'skiy I. N. Rasteniya iz Sadov Svyashchennogo Korana [Olive is a precious gift of Allah // Sokolsky I.N. Plants from the Gardens of the Holy Quran]. M.: "SAD", 2008, 108–137.

Statisticheskoe obozrenie Persii, sostavlennoe podpolkovnikom I. F. Blarambergom v 1841 godu [Statistical review of Persia, compiled by Lieutenant Colonel I. F. Blaramberg in 1841]. SPb, 1853.

Steblin-Kamensky I. M., Ocherki po istorii leksiki pamirskikh yazykov. Nazvaniya kul'turnykh rasteniy [Essays on the history of the vocabulary of the Pamir languages. Names of cultivated plants]. M., 1982.

Stroeva L. V. Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI–XIII vv. [The Ismaili state in Iran in the 11th–13th centuries]. M.: "Vostochnaya literatura" pub. "Nauka", 1978.

Steingass, Francis Joseph. A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature. London: Routledge & K. Paul, 1892.

Stolper M. W., Tavernier J., From the Persepolis Fortification Archive Project, 1: An Old Persian Administrative Tablet from the Persepolis Fortification // ARTA 2007, 001.

Tadzhiksko-russkiy slovar'. Farhangi tojikī ba rusī [Tajik-Russian dictionary]. Eds. D. Saimiddinov, S. D. Kholmatova, S. Karimov. 2nd ed. Dushanbe, 2006.

Tavernier J., Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 BC): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanword Attested in Non-Iranian Texts. Orientalia Lovaniensia Analecta 158. Peeters Publishers, Leuven, 2007.

Tavernier J., Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C): Linguistic Study of Old Iranian Proper Names and Loanwords Attested in Non-Iranian Texts (OLA 158), Leuven (revised version of: Iranica in de Achaemenidische periode (ca. 550–330 BC), diss. Leuven), 2007_1.

Turner R. L., A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London: Oxford University Press, 1962–1966. Includes three supplements, published 1969–1985.

Vullers J. A., Lexicon Persico-Latinum Etymologicum, cum linguis maxime cognatis Sanscrita et Zendica et Pehlevica comparatum, e lexicis persice scriptis Borhâni Qâtiu, Haft Qulzum et Bahâri aǵam et persico-turcico Farhangi Schuûri confectum, adhibitis etiam Castelli, Meninski, Richardson et aliorum operibus et auctoritate scriptorum Persicorum adauctum: Accedit appendix vocum dialecti antiquioris, Zend et Pazend dictae, 2 vols., Giessen, 1855-64; repr. Persian-Latin Dictionary, Graz, 1962.

Yagello I. D., Polnyy persidsko arabsko-russkiy slovar' [Complete Persian-Arabic-Russian Dictionary]. Tashkent, 1910.

Zalesova E. N., Petrovskaya O. N. Polnyy russkiy illyustrirovannyy slovar'-travnik i tsvetnik [Complete Russian illustrated dictionary: herbal and flower garden]. Publ. A. A. Kaspari, b.g.

Zohidov X., Kanzi shifo “Sokrovishchnitsa lechebnykh sredstv” [Kanzi Shifo “Treasury of Medicines”]. Dushanbe, "Irfon", 1991.

Додыхудоева Лейли Рахимовна
Институт языкознания Российской академии наук
Москва, Россия

Dodykhudoeva Leyli Rahimovna
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

leiladod@yahoo.com

V
ФИЛОЛОГИЯ

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-178
Поступило: 21.07.2022, направлено на рецензирование: 03.09.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Игорь Анатольевич Святополк-Четвертынский
МГУ, филологический факультет,
Россия, Москва

ПИСЬМО ИШТАР-ШУМУ-ЭРЕША – АСАРХАДДОНУ (ABL 519 = LAS 13) В КОНТЕКСТЕ ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ВНЕШНЕЙ И ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ АССИРИИ[1]

Аннотация: Дана попытка показать политическую и военную деятельность ассирийского царя Асархаддона во взаимодействии с аналитической астрологией на примере письма Иштар-шуму-эреша – Асархаддону (ABL 519 = LAS 13 = SAA 10:8). Данное письмо, датируемое до 671г. до н.э., на основе господствовавших в данный период астрологических представлений о мире и происходящих в нем явлений предопределяет будущее успешное завоевание главного противника Ассирии – Египта. Указывается, что учитывание взаимосвязи движения планет и человеческой деятельности на ментальном, а соответственно и физическом уровнях пронизывало всех ассирийских и вавилонских правителей той эпохи, и соответственно, придавало их уверенности дополнительную внутреннюю (эзотерическую) мотивировку. Подчёркивается, что сочетание всех указанных факторов (внутренняя мотивировка, психологическая, а затем и физическая подготовка) обеспечили в конечном итоге геополитическое преимущество ассирийской цивилизации над египетской в новоассирийский период.

Ключевые слова: Ассирия, Мундандная астрология, слоговое письмо

Igor Anatolyevich Sviatopolk-Tchetvertynski

THE LETTER OF ISHTAR-SHUMU-ERESH TO ASHARHADDON (ABL 519 = LAS 13) IN THE CONTEXT OF FORECASTING FOREIGN AND DOMESTIC POLICY OF ASSYRIA

Abstracr: An attempt is made to show the political and military activities of the Assyrian king Esarhaddon in interaction with the analytical astrology on the example of the Letter to Ishtar-Shumu-Eresh – Esarhaddon (ABL 519 = LAS 13 = SAA 10:8). The transcription and translation of the most significant part of this letter is given, its style and professional language are analyzed. This letter, dated before 671 BC, on the basis of the astrological ideas about the world and phe-

1 Материалы данной статьи устно обсуждались: на XX Сергеевских чтениях, Москва, исторический факультет МГУ, 31.01.2017 и на XXIII ежегодной научно-практической конференции молодых учёных «Modernity: человек и культура», РХГА, СПб, 21.01.2021.

nomena prevailing in this period, determines the future successful conquest of the main geopolitical enemy of Assyria – Egypt. It is indicated that the understanding of the relationship between the movement of the planets and human activity at the mental, and, accordingly, physical levels, permeated all the Assyrian and Babylonian representatives of that era, and, accordingly, gave their confidence an additional internal (esoteric) motivation. It is emphasized that the combination of all these factors (internal motivation, psychological, and then physical training) ultimately ensured the geopolitical advantage of the Assyrian civilization over the Egyptian one in the Neo-Assyrian period.

Key words: Assyria, mundane astrology, Syllabary

1. Геополитика Ассирии и оценка конфликтующих сторон

С приходом к власти в Ассирии династии Саргонидов (722–612гг. до н.э.) фиксируется расцвет ассирийской внешней и внутренней имперской разведок. Деятельность этой службы сверялась самим царём с аналитическим отделом канцелярии, действовавшем в сфере прогнозирования геополитики государства в целом, и в частности, положением царствующей особы как рулевого данной геополитики. Здесь были приняты предсказательная астрология, мантика или гадание по печени жертвенного животного, апотропеическая деятельность в части психологической защиты царственной особы, заклинательные и молитвенные техники. О степени того, как успешно работала имперская разведка Ассирийской державы достаточно упомянуть известную практику подготовки ‘бархатных революций’ в странах, несогласных с политикой Империи: так, в частности, произошло, в государстве Элам, где в результате переворота пришёл к власти удобный для ассирийцев правитель, осудивший действия своего предшественника и вернувший награбленные прежде Эламом культурные ценности Ассирии.

В Ассирии идея одоления и завоевания её главного геополитического противника на Западе – Египта, витала давно. Египет как неприступная твердыня был неодолим для своих цивилизованных соседей на протяжении всей своей предыдущей истории (вторжение и захват территории страны гиксосскими варварами в XVIII в. до н. э. здесь скорее исключение, поскольку последние не представляли собой цивилизацию или государство), несмотря на длительное противостояние с Хеттским царством и хурритским Митанни. Претворением идеи одоления Египта суждено было заняться только одному из самых загадочных царей Ассирии – Асархаддону (*новоассир*. Aššur-aḫa-iddina, 12 лет правления: кон. февраля 680 – 1 ноября 669г. до н.э.). Египет придерживался подрывной антиассирийской политики в Сиро-Финикийском регионе в связи с тем, что эти земли входили в сферу его непосредственных интересов, особенно в эпоху Нового Царства. Только в эпоху Рамессидов антагонистом Египта выступало Хеттское царство, а в Новоассирийский период именно преемником хеттов в плане соперничества

с Египтом за данный регион и выступила Ассирия, и, что несомненно, с более значительным геополитическим эффектом. Уже в 679г. до н.э. ассирийские войска захватывают Арцани, последнее крупное поселение до границы с Египтом[2]. В 674/3гг. Асархаддон решает нанести Египту решающий удар и организует военный поход и ассирийцы доходят до крепости Силе. Египетский фараон нубийской династии Тахарка со стратегической точки зрения достойно организует оборону, и ассирийцы вынуждены отступить. В историографии высказывалось мнение, что, возможно, военные Асархаддона тогда не чувствовали себя достаточно сильными для боя[3]. Хроника Асархаддона умалчивает о постигшей царя неудаче[4].

В Ассирии любые военные действия, как правило, сопровождались определённой идеологической подготовкой: религиозно-магической практикой, призванной предсказать наиболее благоприятный момент для военно-политической акции, осуществить защитные (апотропеические, отводящую беду) обряды в случае неблагоприятных прогнозов или наступления непредвиденных ранее неблагоприятных обстоятельств. Немецкий исследователь ассирийского завоевания Египта Ганс-Ульрих Онаш отмечает, что всё это демонстрирует, как правители пытались обезопасить свой образ действий (мы бы добавили, *modus operandi*), обращаясь к оракулам[5].

Египет, в свою очередь, оказывая ожесточенное сопротивление Ассирии, также прибегал к попыткам воздействия на ситуацию путём религиозно-магической практики, а именно посредством молитвы к богам. Сюда, например, мы можем отнести необычную молитву царя Тахарки (*др.-егип*. *T3-h-rw-k*, *новоассир*. Tar-qu-ú , Тирко Эфиопский у Страбона[6], 25-я кушитская династия, правил с 690 по 664 гг. до н.э.) к Амону (ранее датируемой P. Vernus 677/6-674/3гг., но затем пересмотренной в работе Kahn 2004). В ней Тахарка описывает своё собственное поражение и плен своего сына – царевича Ушанхуру (новоассирийская транскрипция, др.-египетски: *Ns-ini-ḥr.t*) в 671г. и просит Амона сохранить жизнь своим сыновьям и жёнам, а также вернуть привычное положение дел до вторжения ассирийцев. Однако на египетском материале мы, тем не менее, не находим серьёзной и кропотливой аналитико-прогностической работы мундантных астрологов, которая имела место быть в Ассирии и оказывала серьёзное влияние как на политику её властителей, так и на внутреннюю мотивацию уверенных в себе завоевателей.

2 Healy 1992, 49.

3 Мочалов 2020, 245.

4 Kahn 2004, 111.

5 Dies zeigt, wie die Herrscher ihre Vorgehensweise durch Orakelanfragen abzusichern versuchten [Onasch 1994, 159].

6 Strabo, Geographia XV.1.6.

2. Предыстория вопроса

Будучи ещё царевичем (наследником престола с 682–681гг.) Асархаддон и его мать Закуту обратились за предсказанием к известному прорицателю Бэл-ушезибу (Bēl-ušēzib). Им было предсказано, что Асархаддону суждено будет царствовать в Вавилоне и построить там главный храм Эсагилу[7]. Напомним, что отец царевича Сенаххериб в 689 г. стёр Вавилон с лица земли. Интрига состояла ещё и в том, что вместе с предсказанием царствования Асархаддона в Вавилоне Бэл-ушезиб умудрился посулить и благоприятный конец жизни Сенаххерибу, что, как известно, случилось с точностью до наоборот: царь Сенаххериб был убит 10 января 680 г. по разнящимся версиям, своими сыновьями Арда-Мулиссу и Шарру-уцуром во время посещения им храма бога Нинурты в городе Кальху. Асархаддон, подавив мятежников и придя к власти, изгоняет прорицателя Бэл-ушезиба, как лгуна и невежду[8]. Изгоняет, но не казнит: в дальнейшем Асархаддон всё же будет переписываться с сосланным предсказателем.

Финский исследователь Симо Парпола отмечает, что научная основа и практическая ценность астрологии и мантики не подвергались сомнению в умах жителей Месопотамии первого тысячелетия. А вот сокрытие учёными важной информации касательно этих наук, наоборот, считались вредными для государства. Отношение царя к учёным-астрологам может стать более понятным, если мы вспомним щекотливое положение ученых, работающих в области ядерной физики второй половины XX века[9].

В принципе, два ассирийских царя (на самом острие взлёта империи и перед самым её сокрушительным разгромом) отличались самым пристальным вниманием к аналитическому и иррациональному прогнозированию своей внутренней и внешней политики, и, несмотря на последовавший после них достаточно быстрый закат империи, добились её максимального расширения на тот момент времени: это Асархаддон и его сын Ашшурбанипал (669–627 гг. до н.э). О наивысшей активности в переписке между правящим царём и т.н. «ассирийскими учёными», интеллектуальной элитой того времени: писарями (ṭupšarru), гадателями по печени (bārû), экзорцистами (āšipu), знахарями (asû) и певчими-умиротворителями богов (kalû) свидетельствует аналитическая диаграмма, выведенная Симо Парполой в приложении к его изданию данной переписки. Согласно её данным, пик этой активности приходится на правление Асархаддона: 670 и 669 гг. (свыше

7 Radner 1999, 338b (автор статьи K. Fabritius) со ссылкой на текст Parpola SAA 10 109:7.

8 Harper ABL 1216.

9 The scientific basis and usefulness of astrology and extispicy were unquestioned in the minds of the first millennium Mesopotamians. It also shows that the withholding of important information in these matters was considered detrimental to the state. The king's attitude towards the denounced scholars may become understandable if we recall the delicate position of scientists working in the field of nuclear physics in our times [Parpola 1972, 32].

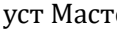
50 писем), на период с 672 по 669 гг. включительно приходится наиболее активная переписка (свыше 10 писем), в правление Ашшурбанипала наблюдается всплеск такой активности в 667–665гг., 657 и 650 гг. Видимо, изначальная жреческая подготовка Ашшурбанипала давала о себе знать, поэтому по сравнению с периодом правления его отца переписка с «ассирийскими учёными» представлена значительно слабее[10].

3. Письмо Иштар-шуму-эреша – Асархаддону (ABL 519 = LAS 13 = SAA 10:8[11])

10 Parpola LAS-II (1983), 415.

11 Транслитерация и английский перевод http://oracc.org/saao/P334356/, Mikko Luukko 2016. Дата обращения 10.12.2022. Принятые в ассириологии сокращения и аббревиатуры см. https://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations_for_assyriology.

Перед своими египетскими походами 673 г. (неудачный) и 671 г. (победоносный) или в промежутке между ними Асархаддон делал «запросы» богу-оракулу Шамашу, испрашивая о возможности вести войну против египетской армии в окрестностях Ашкелона. Однако в историографии Асархаддона и его египетских походов практически не уделяется внимания оценке прогнозов астрологического характера, которые нашли отражение в переписке ассирийского Верховного Писаря и Мастера (ummānu) Иштар-шуму-эреша с ассирийским царём, в частности, в достаточно хорошо сохранившемся тексте письма ABL 519 = LAS 13 (реверс памятника с наиболее важными комментариями сохранился идеально).

Иштар-шуму-эреш (Ištar-šūmu-ereš, 705–630 гг. до н.э.) происходил из авторитетной жреческой семей, давшей миру одного из наиболее известных учёных того времени – Урад-Гулу, экзорциста и верховного знахаря (720–650), сына писаря и экзорциста Адад-шуму-уцура и кузена Иштар-шуму-эреша. Из текста данного письма становится очевидным, что Иштар-шуму-эреш апеллирует не к известным нам астрологическим сериям т.н. канона типа Enūma Anu Enlil, а к так называемой неканонической устной традиции Мастеров ( ša pî ummāni, букв. «из уст Мастеров», Rs.2).

21	^{d}]Ṣalbatānu kīma ištu libbi	Когда[12] [… планета] Марс из пределов
22	^{mul}Zuqaqīpi ittûṣia issuḫra	Созвездия Скорпиона выйдет, развернётся (и)
23	ina libbi ^{mul}Zuqaqīpi ētarab anniu piširšu	Снова войдёт в созвездие Скорпиона, то интерпретация вот какая:
24	^{d}Ṣalbatānu kī itūra ana libbi	Если Марс, развернувшись, в пределы
25	^{mul}Zuqaqīpi ēterub ana maṣṣartika[13]	Скорпиона войдёт, стражей своей
26	lā teggi šar uḫulgallu	Не пренебрегай: царь в неблагоприятный день
27	bāba lā tuṣṣa[14]	Наружу выходить не должен.
rs.1	šūmu anniu lā iškarima[15] šū	Данное предсказание не серийное[16],
rs.2	ša pî ummāni šū	Из устной традиции Мастеров оно.
rs.3	kīma ^{d}Ṣalbatānu tūra ištu libbi	Когда Марс обратно[17] из пределов

12 Im TempS sobald als, wenn (s. §172) [Soden, AHw 477].

13 Транскрипция проверена по CAD ‘E’ (1958): 49b. Но Elman JANES-7 (1975) 24: maṣṣartaka. Cf. ana maṣṣarti-kunu la te-eg-ga-a’ ‘do not neglect your watch’! [Harper ABL 287, 9 (NB)].

14 CAD ‘U’ (2010) 48a иначе транскрибирует эту строку: bābu lā uṣṣi, отказывая автору письма в правильном употреблении аккадского винительного падежа, что при той степени образованности, в том числе в области филологии, которую демонстрирует автор письма, крайне сомнительно.

15 Чтение iškarīma Elman JANES-7 (1975) 24. iškaru, auch eškaru (sum.Lw. ÉŠ.GÀR > eškār he. Abgabe, aram. Feld) ‘Pensum, Ration; Serie’ [Soden AHw (1963) 395b]; 6) Textserie, lit. Werk; Liedersammlung [Soden AHw (1963), 396a].

16 из Сборника (текстов).

17 tūra (√târu G) ‘komm zurück’, “wiederum [снова, опять; наоборот, напротив; с другой стороны]”

rs.4	qaqqad ^{mul}Urgulî[18] issuḫur	Головы созвездия Льва развернётся,
rs.5	^{mul}Allutta ^{mul}Māša ultappit	Затемнит[19] созвездие Рака (и) созвездие Близнецов,
rs.6	anniu piširšu	То интерпретация вот какая:
rs.7	qīti palê šar Amurri	Конец правления царя Запада.
rs.8	anniu lā ša iškarima šū aḫiu šū	Данное (предсказание) не серийное, к тому же вышеприведённое[20] (является) неканонически[21].
rs.9	anniu šū udēšu qaqquru	Данное вышеупомянутое (предсказание) – это единственное[22] место (=участок)[23],
rs.10	bīt ^{d}Ṣalbatāni isaḫḫurūni ana lemutti ukallūni	Где разворот (=ретроградность) Марса содержит[24] неблагоприятный (прогноз).
rs.11	ša rēḫti gabbu bīt isaḫḫurūni	Что до всех остальных (участков), где (Марс) будет ретроградеn,
rs.12	lisḫur abassu laššu u ša ^{d}Nēberi	Пусть он будет ретроградеn – нет (предсказательных) слов (на этот счёт). А вот по Юпитеру,
rs.13	kī annimma šumma ištu libbi irti ša ^{mul}Urgulî	Что касается того, когда из пределов груди созвездия Льва,
rs.14	ana kinniš issuḫur ḫanniu ilappat	Он действительно развернётся, то сие не к добру[25],

---

vor Prs., Pf. & Prk. [AHw (1979) 1372] со ссылкой на это место и рекомендацией сравнить с LAS 157, 5. В сочетании с глагольной формой epraš: 26 Rs.9; s. 41 Rs.15; 66 Rs.26; 143 Rs.2. tūra (tūru, cf. târu) 'again, furthermore' CAD 'T' (2006): 483.

18 Транслитерация строки проверена по CAD 'T' (2006): 483 b.

19 lupputu 'to obscure' CAD 'L' (1971): 91 b 4.h). Букв. 'тлетворно коснётся / затронет'.

20 В предложениях с отрицанием существительных, отрицание также в стВ/стАсс не всегда стоит перед сказуемым, но зачастую стоит в начале предложения (ст/нВ ul abī attā «ты не мой отец»)… При сказуемом согласно § 126 h в нАсс. период в качестве связки возникает также šū (s. § 126 f): s. z.B. anniu lā ša iškirim-ma šū aḫiu šū "dieses ist nicht aus der Serie, sondern serienfremd" (Harper ABL 519 Rs. 8; s. Rs. 1 f.) [Soden GAG 181 § 127 a].

21 aḫû 2. additional, extraordinary – b) referring to omens not in the standardized series [CAD 'A-II' (1964), 212 b mit.].

22 udī, udē – alone, single: anniu šû ú-de-šú kaqquru Harper ABL 519 r.19, see Parpola SAA 10: 8 [CAD 'U/W' (2010): 21a ob; CDA 418a].

23 qaqqaru(m) 7) Gebiet, Bereich Asb.B IV 57 [Soden AHw (1969) 900 b-901b]; qaqqaru(m), kaqqaru(m) 'ground, earth; 3. terrain, territory; 9. (blank) space on cuneiform tablet' [Black CDA 284b].

24 Вариант перевода: 'Где ретроградное движение Марса несёт неблагоприятные (последствия)'. kullu(m), ass. ka''ulu(m) '(fest)halten' [AHw (1965) 502b unt.]; "wear" garment; of things "contain [содержать в себе, включать, иметь в своём составе; вмещать]"; of person, body "have, suffer from" illness; of month "bring, be characterized by" rain, eclipse [CDA2(2000): 166 a oben]; contain, to hold (said of containers, the body, the soil, etc.) in med. & omens [CAD 'K' (1971) 511b: 2)], ср. šumma martum šišītam ú-ka-al ana bēl immerim murṣam ú-ka-al 'если жёлчный пузырь содержит в себе мембрану (циркулярную перетяжку?), то это принесёт болезнь для владельца овцы' YOS 10 31 v 15 and 17 (OB ext.), cf. KAR 153 r.(!) 2 [CAD 'K' (1971), 512b].

25 lapātu 1L) 'to affect, attack an object, a person, a part of the body (said of vermin, deseases, demons, ominous signs, portents)' CAD 'L' (1971): 87 b l) – 88 a 3'. Букв. 'тлетворно коснётся / затронет'.

rs.15	ina libbi iškari šaṭer	В серии (об этом) начертано:
rs.16	šumma[26] ^{d}Nēberu ^{mul}Urgulî ītiqma ipnīšu arkānu	Если Юпитер прошёл[27] созвездие Льва и стоит перед ним (или) позади
rs.17	ša ^{mul}Urgulî ītiqušuma ipnûšu ina rabêšu	созвездия Льва, которое(!) он прошёл, и стоит перед ним, в момент его захода[28]
rs.18	ittīšu izziz ayyum-ma itebbi-ma šarra idâk kussī iṣabbat	рядом с ним находится, то некто поднимется, убьёт царя и захватит трон.
rs.19	[an]niu šû udēšu qaqquru É ^{d}Nēberu	Данное вышеупомянутое (предсказание) – это единственное[29] место (=участок)[30],
rs.20	[i]saḫḫurūni ana lemutti ukallūni	Где разворот (=ретроградность) Юпитера содержит[31] неблагоприятный (прогноз).
rs.21	ša reḫti gabbu É isaḫḫurūni	Что до всех остальных (участков), где он будет ретроградеn,
rs.22	lisḫur abat-su laššu	Пусть он будет ретроградеn – нет (предсказательных) слов (на этот счёт).

4. Формальные замечания стилистического характера

Употребление некоторых знаков в качестве шумерских идеограмм более свойственно стилистике предсказательного текста. Так, в строке rs.16 знак DIŠ (MZL 418, #748) в значении аккадского šumma ‘если’ – обычно употребляется

(rs.16) DIŠ ^{d}SAG.ME.GAR MUL.LUGAL DIB-iq-ma ip-ni-šú ar-ka-nu (транслитерация)
(rs.16) šumma ^{d}Nēberu ^{mul}Urgulî ītiqma ipnīšu arkānu (транскрипция)
‘Если Юпитер прошёл созвездие Льва и стоит перед ним (или) позади’ (перевод)

в предсказательной литературе [Leichty, Šumma izbu 216:119]. В этой же (rs.16) и следующей (rs.17) строке употреблена шумерская идеограмма DIB[32], которая в

26 Borger MZL, 2010, 418, #748: DIŠ = šumma, wenn (in Omina). [Leichty, Šumma izbu 216:119].

27 Borger MZL, 2010, 428, #813: DIB = etēqu, passieren [=ABZ 189, #537].

28 rabû(m) IV, rabā’u II ‘untergehen (Gestirn)’, bab., m/nA. [Soden AHw 940 a unten, без ссылки на данное место]; ‘to set’ of heavenly body CDA 294 b; ‘to set, to disappear (said of celestial bodies)’ [CAD ‘R’ (1999) 50; 52 со ссылкой на данное место].

29 udē – alone, single: anniu šû ú-de-šú kaqquru Harper ABL, 519 r.19, see Parpola SAA 10: 8 [CAD ‘U/W’ (2010): 21a ob.].

30 qaqqaru(m) 7) Gebiet, Bereich Asb.B IV 57 [Soden AHw (1969), 900 b-901b].

31 Вариант перевода: ‘Где ретроградное движение Юпитера несёт неблагоприятные (последствия)’.

32 Borger MZL 2010 428, #813; ABZ 189, #537.

значении аккадского глагола etēqu ‘проходить, пересекать’ употребляется в предсказательных, религиозных текстах и ономастике[33]: в rs.16 транскрибируется финитная форма глагола ītiq, исходя из фонетического комплемента -iq-, а в rs.17 - финитная форма глагола ītiqu субъюнктива, исходя из норм относительного придаточного предложения:

(rs.17) ša MUL.LUGAL DIB-šu-ma ip-nu-šú ina ra-bé-šú (транслитерация)
(rs.17) ša ^{mul}Urgulî ītiqušuma ipnûšu ina rabêšu (транскрипция)
‘созвездия Льва, которое он прошёл, и стоит перед ним, в момент его захода’ (перевод)

Необходимо отметить, что непосредственно фразы интерпретации (piširu-) предсказаний выполнены в особой стилистике, свойственной магическим и астрологическим текстам: они практически все состоят из шумерских идеограмм с редким вкраплением фонетических комплементов:

Последняя, 27я строка с полностью идеографическим предписанием KÁNUÈ ‘наружу выходить не должен!’ вообще написана снизу таблички и под ней подведена черта:

I. (25) … (26) (27)
(25) … a-na EN.NUN-ka (26) la te-eg-gi LUGAL UD ḪUL.GÁL (27) KÁ NU È (трансл.)
(25) … ana maṣṣarti-ka (26) lā teggi šar ūḫulgalû (27) bāba lā tuṣṣa (транскрипция)
(25) … Стражей своей (26) не пренебрегай: царь в неблагоприятный день
(27) наружу выходить не должен! (перевод)

Самой формулировке предсказания падения западного царя выделяются две отдельные строки. Фраза ‘То интерпретация вот какая’ написана слоговым образом, растягиваясь на целую строку. Само предсказание написано идеографически с одним фонетическим комплементом:

33 Labat MEA 223, #537, 1995.

II. (rs.6) 𒀭𒉌𒌑 𒉿𒋓𒋙 (rs.7) 𒌀𒁄𒂊 𒈗 𒈥𒌅𒆠
(rs.6) an-ni-ú pi-šìr-šú (rs.7) TIL BAL-e LUGAL MAR.TUki (транслитерация)
(rs.6) anniu piširšu (rs.7) qīti palê šar Amurri (транскрипция)
(rs.6) То интерпретация вот какая: (rs.7) Конец правления царя Запада. (перевод)

Под следующим предсказанием, носящим теоретический характер, написанном также в значительной мере идеографически, в свою очередь, как и под Obv.27, подведена черта:

III. (rs.18) … 𒀀𒀀𒌝𒈠 𒍣𒈠 𒈗 𒄤 𒀸𒋼 𒁳𒁁
(rs.18)… a-a-um-ma ZÌG-ma LUGAL GAZ AŠ.TE DIB-bat (транслитерация)
(rs.18) … ayyumma itebbī-ma šarra idâk kussī iṣabbat (транскрипция)
(rs.18) … то некто подымется, убьёт царя и захватит трон. (перевод)

Ранее исследователями обращалось внимание на феномен *сгущения* идеограмм на шумерском языке внутри аккадского текста[34]. В частности, автором данного исследования, но уже на материале аккадских текстов заклинательной серии Маклу высказывалось предположение, что употребление идеограмм может быть обосновано магическими соображениями: колдун шифровался через клинописный знак другого языка (в данном случае шумерского), после чего одолеть его представлялось делом более лёгким. Тем более, что фигурки колдуна, вылепленные из теста в магических целях, подлежали сожжению. Зашифровка имени в идеограмму – возможно, одна из моделей вербального сожжения либо магической защиты. Для глины, из которой была вылеплена фигурка жертвы колдовства, употреблялась защитная идеограмма[35]. В то время как для глины, из которой будет вылеплена фигурка колдуньи, было употреблено слоговое написание[36]. Ещё в 1904г. Карл Бецольд полагал, что именно последние цари Месопотамии

34 Бецольд 1904, 106–107.

35 ALAM.IM ina KIŠIB.SIG7 INIM-šá ta-[šá-ṭar?] ‘Глиняная фигурка. На зелёной печати следует [написать] её слово’, Maqlû IX 47–48. Хотя нельзя исключать и чисто жанрового своеобразия: именно ритуальная часть сборника (IX таблица) состоит из сплошных шумерских идеограмм.

36 Святополк-Четвертынский 2004: 29. kiš-pu-šá lib-bal-ki-tu-ma ina muḫ-ḫi-šá / u la-ni-šá lil-li-ku ‘(Так) пусть сглазы её перейдут на её же голову!/ И на образ её пусть придут!’, Maqlû III 125-126.

(особенно Саргониды Ассирии) старались оставить потомству свои надписи в той наивозможно архаической и запутанной форме, которую когда-то, в глубокой древности, применяли их предки, подобно тому как и римляне IVго и Vго веков н.э. подражали курсивному письму времён Августа. Некоторые писцы, желая щегольнуть своими особенно выдающимися познаниями в ассирийской каллиграфии, усердно старались выписать возможно более редкими витиеватыми последние части и слоги слов лаконичной заключительной формулы переписчика kīma labirīšu šāṭirma bāri (‘написано и сверено с подлинником’), воспроизводя при этом такие знаки, которые встречались, и то единожды, в каком-либо чрезвычайно редком экземпляре ценного астрологического или магического сочинения, написанном с особым искусством[37].

Таким образом, автор письма Иштар-шуму-эреш отчётливо вносит в эпистолярный жанр элементы профессионального письменного языка астрологов, помимо использования тех или иных профессиональных выражений.

5. Оценка прогнозов астрологического характера

Мунданная астрология (также мировая или политическая астрология) – один из основных астрологических разделов наряду с хорарной, натальной и элективной астрологией. В ее обязанности входит составление предсказаний для наций, регионов, народов, отдельных социальных классов населения о политических событиях, включая смену правительства, войны и т. п. Как и остальные разделы, мунданная астрология не имеет научного подтверждения. Здесь и далее мунданная астрология рассматривается как составной элемент картины мира ассиро-вавилонской цивилизации, абсолютная уверенность в действенности, в том числе данной дисциплины, создавала психологические предпосылки ассирийской непобедимости.

Предсказание Obv. 24–27 «Если Марс, развернувшись, в пределы Скорпиона войдёт, стражей своей не пренебрегай: царь в неблагоприятный день наружу выходить не должен!» по аналитическим вычислениям Парполы воспроизводит небесную картину, сложившуюся начиная с 5 декабря 674 г: именно тогда началось ретроградное движение Марса в пределы созвездия Скорпиона. Сам термин ‘неблагоприятный день’, аккад. uḫulgallu(m) является заимствованием из шумерского и записывается в тексте шумерской идеограммой: U$_4$.ḪUL.GÁL. Есть основания полагать, что царь Асархаддон в 7-й год своего правления внял предсказанию Мастера и всерьёз стал опасаться за свою жизнь: начиная с момента полного лунного затмения третьего сентября (15 Ulu.) этого же года он произво-

37 Бецольд 1904, 112–113.

дит интронизацию царя-заместителя в Ниневии[38], а затем с наступлением ретроградного движения Марса по Скорпиону 11 декабря (25 Kis.) смещает царя-заместителя и казнит[39].

Год первого египетского похода 673 г. (8-й год правления) никак не отмечен в письме Иштар-шуму-эреша. Был ли этот поход действительно неудачным или это была разведка боем – неизвестно. Известно лишь, что провал данного похода, видимо, заставляет царя Асархаддона в апреле-мае 672-го года объявить наследниками престола своих обоих сыновей: второго сына, Ашшурбанипала, изначально готовившегося к жреческой карьере, и старшего сына Шамаш-шумукина – роковое решение, впоследствии так дорого стоившее монархии (по мнению писаря и экзорциста Адад-шуму-уцура (Adad-šūmu-uṣur, 740–665), родного дяди Иштар-шуму-эреша[40].

На 671-й год, видимо, приходится предсказания Иштар-шуму-эреша «Конец правления царя Запада», под которым подразумевался царь Египта. События на небе, описываемые в предсказании «Когда Марс обратно из пределов Головы созвездия Льва развернётся, затемнит созвездие Рака (и) созвездие Близнецов» в реальности соотносятся с 10-м января 671 г., когда и началось ретроградное движение Марса. Вторжение ассирийской армии начинается с запозданием: в марте-апреле (месяц Nisānu), а сам царь 25 марта (3 Nisānu) находится всё еще в Ниневии[41]. Двадцать второго июня (3 Du'uzu) 671-го года происходит первая битва с египтянами, затем ещё две. Их результат неутешителен для Египта: 11 июля (22 Du'uzu) взят и разграблен Мемфис.

Асархаддон из текста переписки с Иштар-шуму-эрешем предстаёт требовательным респондентом, достаточно въедливо, чуть ли не досконально рассматривающим изменения в движении небесных тел, и одновременно с этим личностью тревожной, опасения которого относительно тех или иных ретроградных движений планет Мастер вынужден успокаивать: «Данное вышеупомянутое (предсказание) – это единственное место, где ретроградность Марса содержит неблагоприятный (прогноз). Что до всех остальных (участков), где (Марс) будет ретроградeн, то пусть он будет ретроградeн – нет (предсказательных) слов (на этот счёт).» (Rs.9–12).

38 Harper ABL 332 = Parpola LAS 31.

39 Harper ABL 1376 = Parpola LAS 32.

40 Harper ABL 126.

41 согласно LAS 67 & RMA 234A.

6. Военные и политические последствия правильно применённых прогнозов астрологического характера

Подстрекаемый египтянами, финикийский Тир в 671г. сбрасывает ассирийское господство[42]. Но Асархаддон, как уже было рассмотрено выше, как в идеологическом, так и в военном плане был во всеоружии: осадив Тир, при поддержке арабских вассалов он пересекает Синай и вводит войска непосредственно в дельту Нила. Военачальником Асархаддона, вероятно[43], был *хранитель царских покоев*[44] Ша-Набу-шу ('Принадлежащий (богу) Набу'[45]) который впоследствии был столь же успешен[46]. Ряд последовательных сражений с египтянами (3й, 16й и 18й дни месяца Du'uzu), осуществлённых ассирийцами, привёл к решительной их победе над армией Тахарки. Уже 22го числа Du'uzu (11 июля 671г. до н.э.) был взят Мемфис, резиденция фараона[47]. Здесь будет уместно упомянуть осадные техники,

42 В 677г. до н.э. Асархаддон захватил и полностью разрушил Сидон, на месте которого была воздвигнута крепость Кар-Ашшур-ах-иддин, которая была заселена пленными халдеями. Царь Тира Баал I тогда выразил Ассирии покорность, с ним был заключён договор. Ассирийский наместник существенно урезал права царя Тира в плане принятия самостоятельных решений, но в качестве компенсации Баалу передавался ряд бывших владений Сидона, в частности, город Сарепту. События, связанные с безуспешным походом Асархаддона в 674г. до н.э. на Египет, вероятно, склонили финикийцев Тира к измене Ассирии. Островное положение города способствовало быстрой смене геополитических приоритетов.

43 Мочалов допускает, что первоначально, видимо, был Ашшур-нацир, а его преемником на этом поприще стал уже Ша-Набу-шу, но обоснований для данной гипотезы не предоставляет [Мочалов 2020: 246]. Aššur-nāṣir («Ашшур-защитник») действительно был *хранителем царских покоев* при Асархаддоне, но этот чиновник был замешан в заговоре против царя совместно с неким экзорцистом Адад-шуму-уцуром (Adad-šūmu-uṣur, но вот тождественен ли он дяде Иштар-шуму-эреша, есть сомнения даже у Парполы, Parpola 1983: 222 oben), Саси и Урду-Айей, с целью возведения на престол царя-заместителя SAA 10, 377 r.1 (670) [Radner 203b–204a, автор статьи R. Manila со ссылкой на Nissinen 1998, 147; Parpola 1983, 221]. Парпола датирует затмение 15 Kanūnu или 27 декабря 671г. до н.э. и проведение ритуала с царём-заместителем после 672 г. до н.э., но оно не тождественно упоминаемому в нашей статье лунному затмению 2 июля (14 Du'uzu) 671г. до н.э. [Parpola 1983, 222 oben]. Поскольку если исходить из того факта, что данный заговор предшествовал второму походу на Египет, то вряд ли Ашшур-нацир до него бы дожил, поскольку заговор был бы к этому времени раскрыт [ABL 965, 14 (680)].

44 Акк. Ša rēši, титул, который исследователями трактуется также как 'chief eunuch' [Baker 2011, 1227b].

45 Ša-Nabû-šû ("To Nabû he belongs"), являлся также эпонимом 658 года до н.э., хранитель царских покоев приблизительно в 671–668гг. до н.э. [Baker 2011: 1227].

46 Mattila 2000, 62–63; Radner 2003, 172. Упоминания его в переписке: Starr SAA 4, 9, 2, 12, r.3'; 4:63, 2, 13, r.9 и т.д. Относительно Ша-Набу-шу также делался запрос оракулу Шамаша: а не угрожает ли что-либо его здоровью в Египте с перечислением вероятных опасностей, Onasch 1994: 160, со ссылкой на Starr SAA 4: 88, 5–10, ср. Baker 2011, 1228a.

47 Kahn 2004, 112; Healy 1992, 50.

применённые Асархаддоном: подкопы, пролом стен и использование штурмовых лестниц.

Полное лунное затмение 2 июля (14 Du'uzu) 671г. до н.э., которое обычно трактуется как смертельная опасность для царя Ассирии (ср. ситуацию декабря 674 г), уже истрактовано в письме другого аналитика Мар-Иштара как предсказание поражения царя Запада (Египта), но на случай непредвиденных последствий рекомендуется провести апотропеический ритуал: и в Ниневии сажают на трон царя-заместителя[48], выполняющего роль 'негативоотвода'. Итог похода известен: Асархаддон остался жив, вся страна Египет, есть вероятность, что вплоть до Фив оказалась на некоторое время покорена и превращена в ассирийскую провинцию, был установлен культ Ашшура. Из египетских храмов было вывезено в Ниневию 55 царских статуй, установлена ежегодная дань в размере 180 кг золота и 9 т серебра. Наследник престола и сын фараона – Ушанахуру попал в плен к ассирийцам, сам фараон Тахарка спасся бегством в родную для него Нубию, или же на самый юг Египта. Асархаддон не стал его преследовать, ограничившись, видимо, завоеванием одной лишь дельты Нила, хотя часть верхнеегипетских князей всё же принесла (ему) дань. Двадцать городов Египта (Буто, Саис, Атрибис, Бубастис, Бусирис, Себенит, Пер-Сопд, Мендес, Танис и др.) получили ассирийские наименования и там были поставлены правителями местные царьки из ливийских династий, среди которых надлежит упомянуть Нехо, правителя Саиса и Мемфиса. Налицо феноменальный успех: впервые цивилизация не-египтян, но оплот месопотамской цивилизации во главе с Ассирией, смог(ла) уверенно не только победить западного геополитического противника в лице Страны Пирамид, но и временно распространить над ним владычество *Pax Assyriaca*. После ассирийцев Египет захватывали персы, потом освобождал Александр Македонский, но первыми его одолели в длительном военном и психологическом противостоянии именно ассирийцы под знаменем царя Асархаддона.

В данной статье не преследовалась цель реабилитировать мунданную астрологию как науку, здесь была предпринята попытка показать политическую и военную деятельность Асархаддона во взаимодействии с аналитической астрологией Иштар-шуму-эреша и других представителей ассирийской интеллектуальной элиты. Если бы данное взаимодействие имело следствием упадок империи или её распад, оно бы не было предметом нашего пристального внимания. Поскольку понимание данной взаимосвязи на психическом, а соответственно и физическом уровнях пронизывала всех ассирийских и вавилонских представителей той эпохи, а соответственно, придавало их уверенности дополнительную внутреннюю (эзотерическую) мотивировку. Тем самым в руках исследователя Асси-

48 Harper ABL 337 = Parpola LAS 278.

рии эпохи Саргонидов оказывается крайне неожиданный опыт использования так называемых эзотерических наук (астрология и мантика) для практических целей выстраивания и расширения империи, а также отлаживания механизма её бесперебойного существования (т.е. управление древневосточным государством).

Литература

БЕЦОЛЬДЪ 1904
Бецольдъ К. Ассирія и Вавилонія. Переводъ съ 2го дополн. нѣмецкаго изданія. Г. Г. Генкеля. Библіотека самообразованія. Всемирная исторія по странамъ и эпохамъ. СПб., «Брокгаузъ-Ефронъ», 1904.

МОЧАЛОВ 2020
Мочалов М., Ассирийская держава. От города-государства – к империи. М.: «Вече», 2020.

СВЯТОПОЛК-ЧЕТВЕРТЫНСКИЙ 2004
Святополк-Четвертынский И. А. Заклинания через клинопись: Несколько слов о вавилонском заклинательном искусстве. Часть первая // Россия и Гнозис. Материалы IX ежегодной конференции. Москва. ВГБИЛ. 21–22 апреля 2003 года. М.: «Рудомино», 2004, 17–44.

BAKER 2011
Baker Heather D. (ed.), The Prosopography of the Neo–Assyrian Empire, Volume 3, Part II: Š-Z. Helsinki, 2011.

BLACK CDA 2004
Black Jeremy, George Andrew, Postgate Nicholas, A Concise Dictionary of Akkadian (SANTAG 5). 2nd (corrected) printing. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2004.

BOGRER ABZ 1978
Borger Rykle, Assyrisch-babylonische Zeichenliste (Alter Orient und Altes Testament-33). Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1978.

BORGER, MZL 2010
Borger Rykle, Mesopotamisches Zeichenlexikon. Zweite, revidierte & aktualisierte Auflage (Alter Orient und Altes Testament-305). Münster: Ugarit-Verlag, 2010.

CAD 1956–2010
CAD – Oppenheim Leo, Roth Marta & al. (eds.), Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 21 Volumes, A-Z, Oriental Institute of the University of Chicago, 1956–2010.

ELMAN 1975
Elman Yaakov, Authoritative Oral Tradition in Neo–Assyrian Scribal Circles // JANES-7 (1975), 19–32.

HARPER ABL 1892–1914
Harper Robert Francis, Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Col-

lection of the British Museum. The University of Chicago Press; London: Luzac & Co., D. C. Heath & Co., Chicago, 1892–1914.

HEALY 1992
Healy M., The Ancient Assyrians. Osprey Publishing Ltd., 1992.

KAHN 2004
Kahn Dan'el, Taharqa, King of Kush and the Assyrians // JSSEA-31 (2004), 109–128.

LABAT 1995
Labat MEA – Labat Rene, Manuel d'Epigraphie Akkadienne. Sixieme Edition, Augmentee d'Addenda. Revu et augmenté par Florence Malbran-Labat, 6e éd., nouveau tirage Edition. Paris, Librairie Orientaliste Paul, 1995.

LEICHTY ŠUMMA IZBU (1970)
Leichty Erle, The Omen Series Šumma Izbu (Texts from Cuneiform Sources 4). Locust Valley, NY., J. J. Augustin, 1970.

MATTILA 2000
Mattila R., The King's Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire (State Archives of Assyria Studies 11). Helsinki, 2000.

NISSINEN 1998
Nissinen M., References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources (State Archives of Assyria Studies 7). Helsinki, 1998.

ONASCH 1994
Onasch Hans-Ulrich, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens. Teil I: Kommentare und Anmerkungen (Ägypten und Altes Testament 27.1). Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1994.

PARPOLA LAS 1970
Simo Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon & Assurbanipal. Part I: Texts (Alter Orient und Altes Testament 5.1). Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1970.

PARPOLA 1972
Simo Parpola, A Letter from Šamaš-šumu-ukīn to Esarhaddon // Iraq 34.1 (1972), 21–34

PARPOLA 1983A
Parpola LAS-II (1983) - Simo Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon & Assurbanipal. Part II: Commentary & Appendices (Alter Orient und Altes Testament 5.2). 1983.

PARPOLA SAA 1993
Simo Parpola & Julian Reade, Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (State Archives of Assyria 10). Helsinki, 1993.

RADNER 1998
Radner Karen (ed.), The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 1, Part I: 'A'. Helsinki, 1998.

RADNER 1999
Radner Karen (ed.), The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 1, Part II: 'B-G'. Helsinki, 1999.

RADNER 2003
Radner Karen, The trials of Esarhaddon: The conspiracy of 670 BC // ISIMU. Vol.6 (2003).

SANO 2016
Katsuji Sano, Die Eroberungen von Ägypten durch Asarhaddon und Aššurbanipal // Ugarit-Forschungen 47 (2016), 251–264.

SODEN AHW 1965–1981
von Soden Wolfram, Akkadisches Handwörterbuch unter Bentuzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868 – 1947). Bände I–III, A–Z. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1965–1981.

SODEN GAG 1995
von Soden Wolfram, Grundriss der Akkadischen Grammatik. 3te Ausgabe. Roma, 1995.

STARR SAA 4 1990.
Starr Ivan, Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria (State Archives of Assyria 4). Helsinki, 1990.

References

Baker Heather D. (ed.), The Prosopography of the Neo–Assyrian Empire, Volume 3, Part II: Š-Z. Helsinki, 2011.

Betsol'dъ K. Assiriya i Vaviloniya. Perevodъ s 2go dopoln. nѣmetskago izdaniya. G. G. Genkelya. Biblioteka samoobrazovaniya. Vsemirnaya istoriya po stranam i epokham [Assyria and Babylonia. Translation from the 2nd add. German edition. G. G. Genkel. Library of self-education. World history by country and era]. St. Petersburg, Brockhaus-Efron, 1904.

Black Jeremy, George Andrew, Postgate Nicholas, A Concise Dictionary of Akkadian (SANTAG 5). 2nd (corrected) printing. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2004.

Borger Rykle, Assyrisch-babylonische Zeichenliste (Alter Orient und Altes Testament-33). Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1978.

Borger Rykle, Mesopotamisches Zeichenlexikon. Zweite, revidierte & aktualisierte Auflage (Alter Orient und Altes Testament-305). Münster, Ugarit-Verlag, 2010.

Oppenheim Leo, Roth Marta & al. (eds.), Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 21 Volumes, A-Z, ⁅Oriental Institute of the University of Chicago, 1956–2010.

Elman Yaakov, Authoritative Oral Tradition in Neo–Assyrian Scribal Circles // JANES-7 (1975) 19–32.

Harper Robert Francis, Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Col-

lection of the British Museum. The University of Chicago Press; London: Luzac & Co., D. C. Heath & Co., Chicago, 1892–1914.

Healy 1992 – Healy M., The Ancient Assyrians. Osprey Publishing Ltd., 1992.

Kahn 2004 - Kahn Dan'el, Taharqa, King of Kush and the Assyrians // JSSEA-31 (2004), 109–128.

Labat Rene, Manuel d'Epigraphie Akkadienne. Sixieme Edition, Augmentee d'Addenda. Revu et augmenté par Florence Malbran-Labat, 6e éd., nouveau tirage Edition. Paris, Librairie Orientaliste Paul, 1995.

Leichty Erle, The Omen Series Šumma Izbu (Texts from Cuneiform Sources 4). Locust Valley, NY., J. J. Augustin, 1970.

Mattila R., The King's Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire (State Archives of Assyria Studies 11). Helsinki, 2000.

Mochalov M., Assiriyskaya derzhava. Ot goroda-gosudarstva – k imperii [Assyrian Power. From city-state to empire]. M.: "Veche", 2020.

Nissinen M., References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources (State Archives of Assyria Studies 7). Helsinki, 1998.

Onasch Hans-Ulrich, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens. Teil I: Kommentare und Anmerkungen (Ägypten und Altes Testament 27.1). Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1994. Simo Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon & Assurbanipal. Part I: Texts (Alter Orient und Altes Testament 5.1). Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1970.

Simo Parpola, A Letter from Šamaš-šumu-ukīn to Esarhaddon // Iraq 34.1 (1972), 21–34.

Simo Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon & Assurbanipal. Part II: Commentary & Appendices (Alter Orient und Altes Testament 5.2). 1983.

Simo Parpola & Julian Reade, Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (State Archives of Assyria 10). Helsinki, 1993.

Radner Karen (ed.), The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 1, Part I: 'A'. Helsinki, 1998.

Radner Karen (ed.), The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Volume 1, Part II: 'B-G'. Helsinki, 1999.

Radner Karen, The trials of Esarhaddon: The conspiracy of 670 BC // ISIMU. Vol.6 (2003).

Katsuji Sano, Die Eroberungen von Ägypten durch Asarhaddon und Aššurbanipal // Ugarit-Forschungen 47 (2016), 251–264.

von Soden Wolfram, Akkadisches Handwörterbuch unter Bentuzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868 – 1947). Bände I–III, A–Z. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1965–1981.

von Soden Wolfram, Grundriss der Akkadischen Grammatik. 3te Ausgabe. Roma, 1995.

Starr Ivan, Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria (State Archives of Assyria 4). Helsinki, 1990.

Svyatopolk-Chetvertynsky I. A., Zaklinaniya cherez klinopis': Neskol'ko slov o vavilonskom zaklinatel'nom iskusstve. Chast' pervaya [Spell casting through cuneiform: a few words about Babylonian art of incantation. Part one] // Russia and Gnosis. Materials of the IX annual conference. Moscow, VGBIL, April 21–22, 2003, M.: publishing house “Rudomino”, 2004, 17–44.

Святополк-Четвертынский Игорь Анатольевич
Московский государственный университет, филологический факультет
Москва, Россия

simurghus@iling-ran.ru

Igor Anatolyevich Sviatopolk-Tchetvertynski
Moscow State University, Faculty of Philology

simurghus@iling-ran.ru

VI
ФОЛЬКЛОРИСТИКА

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-198
Поступило: 06.06.2022, направлено на рецензирование: 17.7.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Самвел Рамазян
Институт археологии и этнографии НАН РА

ФРАНК (ЕВРОПЕЕЦ) – ПЕРСОНАЖ АРМЯНСКОГО И ТЮРКСКОГО ЭПОСОВ

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению персонажа европейца или франка и связанных с ним эпизодов из эпоса «Сасна црер» («Сасунские удальцы») и версии западной группы эпоса «Кёроглы». В сказаниях «Сасна црер» персонаж европейца представляют Бапы (Пап) Френки и Хач пароны. Первый отождествляется с собирательным образом Папы Римского, второй – с баронами или рыцарями-крестоносцами. В обоих случаях появление персонажей является результатом конкретных исторических реалий, зафиксированных в отношениях с армянами во время крестовых походов, чего не могло быть раньше XII–XIII вв. Персонаж европейца (феранг) присутствует в некоторых версиях западной группы эпоса «Кёроглы». С учетом исторических условий и среды появления персонажа, а также времены действия, персонаж европейца мог быть импортирован из «Сасна црер» в эпос «Кёроглы» по армянским каналам.

Ключевые слова: эпос «Кёроглы», «Сасна црер» («Сасунские удальцы»), европеец (франк), Бапы Френки, Хач пароны, крестоносцы

Samvel Ramazyan

FRANK (EUROPEAN) – THE PERSONAGE OF ARMENIAN AND TURKIC EPICS

Abstract: The article is devoted to the consideration of the personage of the European or Frank and related episodes from the "Sasna Tsrer" ("Daredevils of Sassoun") epic and the versions of the Western group of the "Koroglu" epic. In the versions of "Sasna Tsrer" the personage of the European is represented by Bapy (Pap) Frenki and Khach Parons. The first is identified with the collective image of the Pope, the second – with barons from crusader knights. In both cases, the appearance of personages is the result of historical realities recorded in relations with the Armenians during the Crusades, which could not have happened before the 12th–13th centuries. The personage of the European (Ferang) is present in some versions of the Western group of the epic "Koroglu". Taking into account the historical conditions and environment of the appearance of the personage, as well as the typical period, the personage of the European (Frank) could be

imported from “Sasna Tsrer” into the epic “Koroglu” through Armenian channels.

Key words: Epic “Koroglu”, “Sasna Tsrer” (“Daredevils of Sassoun”), European (Frank), Bapy Frenki, Khach Paron, Crusaders

Введение

В последнее время изучение эпоса «Кёроглы» («Кёроглу»), особенно его турецких версий, выявляет не только армянские персонажи и эпизоды, связанные с армянами, но и определенное наличие в них армянских эпических элементов. Это связано с несколькими обстоятельствами, а именно:

– *развертывание джелалийских восстаний, послуживших исторической основой эпоса, на армянских и населенных армянами территориях;*

– *жизнеспособность армянской эпической традиции даже после изменения демографического облика региона;*

– *участие тюркоязычных армянских ашугов в создании и формировании эпоса.*

С этой точки зрения представляет определенный интерес рассмотрение персонажа франка или европейца и связанных с ним эпизодов из эпоса «Сасна црер» («Сасунские удальцы») и версии западной группы эпоса «Кёроглы»[1].

Персонаж европейца в эпосе «Сасна црер»

Для сказаний «Сасна црер» характерен персонаж Бапы Френки (Баб/Баба/Бабе Френки, Бап-Френк, Пап-Франк), одного из претендентов руки Хандут, дочери царя Капуткоха (или Кагызвана) Вече (Вачо-Марджо, Вачой-Марджой), который действует в числе традиционных царей-соперников Давида (Аджму Шапух, Оган-Тоган, Ландбанд и др.). В другом сказании слились персонажи Бапа

1 Различные версии эпоса «Кёроглы» условно принято делить на две группы – западную и восточную. Версии западной группы (турецкая, азербайджанская, армянская, курдская, грузинская, дагестанская и др.) в основном восходят к версии, которая была записана в первой половине XIX в. в иранской провинции Азербайджан (Атурпатакан) российским востоковедом А. Л. Ходзько. Запись была опубликована в 1842 г. на английском [Chodzko 1842], а в 1856 г. русском языке (Кёр-Оглу, восточный поэт-наездник 1856). Во всех версиях западной группы Рушан по прозвищу «Кёроглы» – народный мститель и поэт-музыкант (ашуг), который во главе группы мстителей карает ослепивших его отца тиранов (отсюда прозвище «Кёроглы», т.е. «сын слепого»), действует как типичный благородный разбойник наподобие Робина Гуда. В версиях группы мифические и сказочные черты довольно ограниченны, что свидетельствует о наличии устойчивой исторической основы. В версиях восточной группы (туркменская, казахская, узбекская, таджикская, бухаро-арабская, тобольско-татарская, каракалпакская и др.) историческая основа, свойственная западной группе, почти отсутствует, уступая место иранской мифологии, архаичным пластам сказаний, насыщенным доисламскими и более ранними сказочными элементами. В этих версиях Кёроглы (Гёроглы) воюет с дэвами и драконами, правит сказочной страной Чандыбиль (наподобие короля Артура, героя кельто-британского фольклора).

Френки и одного из известных противников Чмышкика Султана (Папе Франкин – Чмышке Султан)[2].

Френка обычно провоцирует Аджму Шапух (правитель Ирана), после чего Бапы Френки пишет угрожающее письмо Давиду, на которое Хандут пишет смелый ответ от имени Давида, пока он спит («Второго приглашай царя, Пусть он придет помочь тебе»), с намерением напугать Френка и таким образом предотвратить схватку[3]. Хандут приказывает хорошо принять гонцов (посланцев) Френка, чествовать, преподнести подарки, двух коней и отослать. Гонцы уходят, благословляя Хандут: «Пришли пешком, уезжаем верхом»[4]. Возмущенный дерзким ответом, Френк вторгается в царство отца Хандут с армией, желая взять ее силой. В большинстве сказаний Давид побеждает Френка в битве, обращает его в бегство, и тот в страхе бежит в свой город. Преследуя врага, Давид входит в город, находит и обезглавливает его и при этом, щадя войска Френка, дает наказ: «Доколь вы живы – не знайте войны!»[5]. В мокских сказаниях Давид, кроме Френка, убивает также его вельмож, а потом назначает царя для оставшихся в городе[6].

Тот же персонаж появляется в других сказаниях с несколько измененными именами, например, «царь Франксыза»[7]. По одной из версий в тексте объявления о военном сборе (мобилизации) Мысра Мелика упоминаются два разных персонажа, но с почти одинаковыми именами – Баба Френки и Френки Папи[8], что, несомненно, является отклонением. В последующем в словах сожаления Дзенов Огана (Ован-Горлан) из них двоих упоминается только Баба Френки («Жаль, эх, тысячу раз жаль Курика Джалали, Отдал подарком Баба Френки»)[9], что также указывает на упомянутое выше отклонение.

В других сказаниях тот же персонаж демонизируется, что характерно и для других противников сасунских удальцов. В одном из сказаний Мокса демонический персонаж, именуемый Френк Див, Франка Див, Див Френкистана, вместе с Батмана Буге служат Мысра Мелику, по приказу которого они пытаются убить младенца Давида, но им это не удается, и, сознавшись в намерении Мелика, они выражают готовность впредь служить Давиду и возвратиться с ним в Сасун[10].

2 Սասնա ծռեր 1936, 465:

3 Սասնա ծռեր 1981, 268; Давид Сасунский 1982, 299.

4 Սասնա ծռեր 1981, 267:

5 Սասնա ծռեր 1981, 274: Ср. Սասնա ծռեր 1936, 465. Подобные развития, связанные с Бапы Френки, также включены в сводный текст эпоса «Сасунци Давид» 1993 г. (Սասունցի Դավիթ 1993, 320–325).

6 Սասնա ծռեր 1936, 465:

7 Սասնա ծռեր 1936, 908:

8 Սասնա ծռեր 1936, 264–265:

9 Սասնա ծռեր 1936, 272–273:

10 Սասնա ծռեր 1936, 393–395: Проявлением одного и того же персонажа можно считать

Рис. 1. Армянское войско («История Александра», рукопись XIV в., Венеция, Библиотека Св. Лазаря).

Тот же персонаж (Папе-Фырынк) со всеми характерными для него действиями присутствует в сборнике «Сасунакан» фольклориста Тиграна Читуни, основу которого составили сказания, написанные на спаркертском диалекте[11]. Эпизод сотрудничества персидского царя (правитель Ирана, Аджму Шапух) и Френка против Давида Сасунского Читуни оценивает как отголосок исторических событий, «конфликта между Персией и Римом (впоследствии Византией), а иногда и их заговора против армянского мира»[12].

Бапы Френки обычно отождествляется с собирательным образом Папы Римского как отголосок крестовых походов. Еще М. Абегян и К. Мелик-Оганджанян расценивали его как отголосок франков, т.е. крестоносцев, посему «Папа франков» – это собирательное имя всех крестоносцев, которые в Сирии, а также в

персонаж Дэв Паран Бвек Фрынта (Սասնա ծռեր 1977, 604–606). В версии Читуни «Сасунакан» Паран-Бывек-Фырынта стоит в одном ряду с традиционными противниками Сасунских удальцов: Оган, Доган, Паран-Прош, Шыбыган-Хорасакан, Лору-Хамза, Парсик-Шах (Չիթունի 1942, 976–978).

11 Չիթունի 1942, 999–1004:

12 Չիթունի 1942, 999:

Рис. 2. Армянские воины («История Александра», рукопись XIV в., Венеция, Библиотека Св. Лазаря).

Киликии нападали на армянские княжества с целью их захвата[13]. Соответственно, справедливо предположение, что образ Бапы Френки не мог быть создан раньше XII–XIII вв[14].

Крестоносцы были известны под именем «франков» как армянам, так и другим народам Востока, хотя на самом деле это название германского племени, составившего позднее ядро французской нации. Вышеупомянутое объясняется тем, что участники первого крестового похода были в основном франкоязычными или выходцами из Франции. Даже итальянские норманны, одни из основных участников походов, тоже были франкоязычными[15].

Армяне были знакомы с Галлией и франками с давних пор. В 461–465 и 467–470 гг. римским правителем (преторианским префектом) Галлии упоминается Arbandus (Arvandus), т.е. Ерванд (Еруанд)[16]. Есть подробное описание историка и географа VII в. Анания Ширакаци в «Ашхарацуйце» («География»): «Галлия, к востоку от Испании, к северу и западу граничит с Океаном, а с юго-востока с Греческим морем. Галлия состоит из четырех частей. В ней 2 большие горы, 29 сильных рек; вокруг нее 13 островов. В Галлии есть города; много живет в ней сильных народов, один из них франки. В ней встречаются белые и свирепые убивавшие буйволы»[17]. Более того, Ширакаци, говоря о «могущественных франках», ясно признает, что половина из них живет в Галлии (Галиус), другая половина – в Германии[18].

13 Սասնա ծռեր 1951, 825:

14 Տեր-Ղևոնդյան 2017, 247:

15 Տեր-Պետրոսյան 2005, 9:

16 Ադոնց 1936, 17:

17 Անանիա Շիրակացի 1979, 396:

18 Անանիա Շիրակացի 1979, 271:

Рис. 3. Спящий воин, около 1340-1345 гг. (Музей Нотр-Дама, Страсбург).

Позже, исходя из различных поздних редакций или изначально ложных «видений», «пророчеств» и других сочинений эсхатологического характера («Грамота о дружбе и согласии» и др.), делались попытки связать вопрос освобождении Армении с мощью оружия «франгов». При этом если в армянской среде в XI–XII вв. «ожидания спасения» связывались с латинянами и франками, то появление негативного персонажа Бапы Френки по праву можно считать результатом крестовых походов и прямых контактов следующего периода. Вполне возможно, что армяне, будучи в определенной степени иконоборцами и, собственно, вследствие этого имевшие ярко выраженный культ креста, особенно вдохновлялись крестовыми знаками европейских рыцарей, отмечает Г. Петросян[19]. Примечательно, что в армянской историографии крестоносцы упоминаются также как «несущие крест» (XII в.) и «носящие платье с крестом» (XIII в.)[20]. «Арийскому народу франков» приписывались намерения, не входившие в их планы, лучшим примером чего являются поэтические строки, приписываемые армянскому поэту XVI в. Наапету Кучаку:

Франк согласно своему слову,
Он выйдет, выйдет из моря,
Да: «Пойдем, возьмём Иерусалим,
Чтоб не остался в руках иноземцев...
Спустимся в Эчмиадзин...»[21].

Дальнейшие непосредственные контакты с крестоносцами как в Армянской Киликии, так и за пределами армянского мира (например, на Кипре и в

19 Պետրոսյան 2013, 130:

20 Տեր-Պետրոսյան 2005, 9–10:

21 Պետրոսյան 2013, 130, ср. Նահապետ Քուչակ 2017, 64:

Рис. 4. Крестоносцы, 1190-1200 гг. (Иллюстрация из Библии, Королевская Национальная Библиотека Нидерландов, Гаага).

Эдессе) вызвали коренной пересмотр отношения к ним. Весьма примечательно, что первое государственное образование крестоносцев на Востоке, графство Эдессы, было провозглашено в марте 1098 г., после взятия города Балдуином (Бодуэн) Бульонским с помощью армянского наместника Тороса Киропалата, вскоре после вероломного убийства последнего[22]. Далее в XII в. фактом весьма унизительного отношения франков к армянам считается следующее: армянский князь Киликии Торос II предложил иерусалимскому королю Амори I переселить 30 тысяч армянских семей в Палестину для благоустройства страны, в связи с чем местные католические епископы поставили условие собирать особую церковную десятину с приезжих армян. Оскорбленный этим, Торос отвечает: «Не для того армяне едут в другую страну, чтобы стать рабами»[23]. Больше всего от нападений крестоносцев в 1116–1117 гг. пострадали приевфратские армянские княжества, которые были просто ликвидированы, о чем свидетельствует Смбат Спарапет (Гундстабл): «И так графы франкские досаждали князьям армянским, пока не удалили их из своих уездов и крепостей, и никто не может рассказать о горечи, что сделали франки с армянами»[24].

Несмотря на усилия Папы и европейских держав, попытки унии с армянами в конечном итоге не увенчались успехом. Движение униторов (унитаристов) просто превратилось в еще одну католическую общину, подчиненную Ватикану, что

22 Տեր-Պետրոսյան 2005, 33; 37–38:

23 Տեր-Պետրոսյան 2005, 135–136:

24 Սմբատ Սպարապետ 1956, 145:

Рис. 5. Франкский воин, 1150-1200 гг. (Псалтырь, Библиотека университета Монпелье).

неоднократно использовалось в сложных религиозно-политических расчетах. Посему появление в армянском эпосе такого персонажа, как Бапы Френки, противник Давида Сасунского, можно рассматривать как горькое напоминание о таких реалиях.

Хотя для эпических сказаний типично упоминание царей под общими именами «крестопоклонник» или «идолопоклонник» (т.е. «язычник»), в отношении Бапы Френки этот прием не используется несмотря на западно-христианское происхождение персонажа. Во всех сказаниях без исключения Бапы Френки является одним из традиционных противников Давида Сасунского, в некоторых случаях он представлен особенно подчеркнуто.

Такой персонаж мог появиться только в указанный выше период, когда определенную отрицательную роль в армянской среде играли крестоносцы, впоследствии католики или франки, а также общины франков-армян, т.е. армян-католиков. Конечно, после заката армянской государственности и массовой эмиграции армян, особенно в позднем Средневековье, когда на родине и в различных колониях стали распространяться освободительные идеи, восприятие «франков» и «Франкистана» было в основном пересмотрено и стало положительным[25], хотя

25 В колофоне «Патарагатетра» («Служебник»), напечатанном в Венеции 1513 г., Акоп Мегапарт отмечает: «Написал святую грамоту в ՉԿԲ [1513] в богохраняющем граде в Венеже, что Венеция, Франкстанский» (Յակոբ Մեղապարտ 1513, 83). Фактически, вопреки широко распространенной в Европе репутации самой Венеции как центра борделей и развлечений, Акоп Мегапарт описывает ее как «хранимый Богом» город. В целом такое отношение к Европе и Риму было уже характерно для данного периода, а для армян-католиков оно уже было чем-то сакральным, связанным с Папским престолом. Конечно, между Османской империей

проявления фанатизма в плане межцерковных отношений всегда фиксировались с обеих сторон.

Персонажи царя Папе-Фрынка и его сына встречаются в записанном Тиграном Читуни на диалекте Каркара (Васпуракан) рассказе «Лево и Папе-Фрынк»[26]. Примечательно, что Царь Запада Папе-Фрынк требует, чтобы его собственный сын женился на дочери Царя Востока, в которую кронпринц влюбился во сне: «Девушка сообщила отцу и сказала: «Вот, я выпью яд и умру. Не пойду за того парня»... Отец же пошел и ответил царю Папе-Фрынк – не дам я свою дочь твоему сыну... Он же сказал: «Раз не даешь, то с тобой будем драться. Если смогу – уведу, не смогу – не уведу»… Царь Папе-Фрынк встал и послал свое войско, пришли и в кольцо взяли наш город… говорит: «Вот, или дочь твою отдашь, или разрушу твой город»[27]. Несомненно, вышеизложенное повторяет типичную часть сасунских сказаний, с той разницей, что Франк требует дочь царя соседней страны не для себя, а для своего сына.

Тот же персонаж (Папы Фырынги, Папе Фырынги или Фырынга Папа) появляется в сказке «Чыл-Быск», записанной в Моксе, которая, по-видимому, является результатом влияния сказаний «Сасна црер»[28]. Относительно второстепенная роль знакомого персонажа несколько подчеркивается, когда действие сказки перемещается в «Страну Папы Фырынгы»[29] и «Город Папе Фырынга»[30], где правит сам этот король.

По-видимому, отголосок демонизации того же персонажа сохраняется в сказке «Палак-Ачар», записанной на мокском диалекте, в которой один из героев, Датвана Гзир, жалуется на «демонов Фырынга»[31].

В одном из мокских рассказов армяно-иранского богатырского эпоса «Ростам Зал» («Сказка Ростама») встречается персонаж дочери Франгского Папы, которую Ростам и его товарищи освобождают из рук демонов и приводят в отцовское царство – «страну Франгов»[32]. Естественно, что этот эпизод не имеет никакого отношения к самому иранскому эпосу, а является местной выдумкой, восходящей, по-видимому, к сказаниям «Сасна црер» или какому-то другому произведению, связанному с франками-европейцами.

и «Франгистаном» не могло быть никакого сравнения, армяне, естественно, стремились к кажущейся родственной цивилизации, особенно в плане образования и развития торговли.

26 Չիթունի 1929, 84–93:

27 Չիթունի 1929, 86:

28 ՀԺՀ-17, 370–382. Сказка записана в 1911 г. в городе Мокс.

29 ՀԺՀ-17, 376:

30 ՀԺՀ-17, 380:

31 ՀԺՀ-17, 445. Сказка записана в 1911 г., в Моксе.

32 Ռստամ Զալ 2021, 227, ср. Մոկս 2015, 278–279:

В других армянских фольклорных материалах в основном говорится о Франгстане, в некоторых случаях фигурируют персонажи царя Франгстана и его сына[33].

Относительно персонажа франка имеется позже записанная фольклористом Г. Г. Тарвердяном (Верди) сказка «Литургия Франга», в которой описываются презрение и коварство франка по отношению к армянам, являющимся последователями армянской церкви, а также ответная насмешка последних[34]. Причем очевидно, что под именем «франк» подразумевались не только католики, но и протестанты. В другой неизданной сказке («Католик») также высмеивается корыстолюбие франков[35].

Наряду с персонажем Бапы Френки в разных сказаниях эпоса присутствуют «Хач пароны» (дословно: «крест бароны»). Это собирательный образ, связанный с европейскими контактами. Примечательно, что сказители четко различают в данном случае, что речь идет о союзниках Мысра Мелика, которые, однако, ни в коей мере не являются «идолопоклонниками» и имеют отношение к символу христианства, т.е. являются христианами, но не единоверцами армян. «Мобилизационные» тексты (письма) Мысра Мелика иногда создают впечатление, что речь идет о другом роде войск с определенным снаряжением, а не о каком-либо иностранном союзнике:

Идите, идите!
Хач пароны,
Коробоголовы,
Широколобы,
Лопатоязыки,
Идите на гявура![36]

Почти то же самое повторяется в других сказаниях:

Эй, идите, спешите,
Мои беглар беки,
Хач пароны,
Коробоголовы,
Острозубы,
Широколобы,
Лопатоязыки,

33 ՀԺՀ-18, 386-402 («Сказка Нойемзара»):

34 ՀԱԱ (ֆ. 109, ց. 7, գ. 1019), 91–92:

35 ՀԱԱ (ֆ. 1336, ց. 7, գ. 1025), 33 բ:

36 Սասնա ծռեր 1944, 382:

Идите, спешите на гявура...
В поход на гявура![37]

Очевидно, что сказители явно подчеркивают «неверность» армян («гявур») в равной степени как для Мысра Мелика, так и для «Хач паронов», т.е. для обоих армяне иноверцы, не единоверцы. По мнению М. Абегяна и К. Мелик-Оганджаняна, вышеупомянутое относится к европейским (франкским) баронам, обосновавшимся на Востоке во время крестовых походов, которые часто предоставляли наемные войска на соответствующих условиях также иностранным правителям включая мусульман – сельджуков и арабов[38]. В таких сделках религиозный признак играл второстепенную роль, просто их, чтобы отличить от наемников-мусульман, иназывали «хач (крест) паронами» (т.е. баронами)[39].

Сказанное выше было более характерно для учрежденных на Востоке военных орденов католических рыцарей: тамплиеров (Templier) или храмовников, госпитальеров (Hospitaller) или иоаннитов, тевтонцев (Teutonicus) или германцев и др., которые непосредственно подчинялись Папе Римскому. Мусульмане были полны ненависти к европейцам, особенно католикам-крестоносцам из-за их крайней нетерпимости, жестокости, корыстности и жадности[40]. То же отношение было у крестоносцев и к последователям восточно-христианских православных церквей, а также к армянам, ассирийцам и маронитам, которых католическое духовенство не разбирая считало еретиками. Примечательно письмо 1198 г. вождей первого крестового похода после завоевания Антиохии Папе Урбан с просьбой дать совет относительно будущих отношений с восточными христианами: «Мы победили турок и язычников, но не смогли победить еретиков – греков и армян, ассирийцев и яковитян»[41]. Христиан-некатоликов притесняли и грабили не меньше, чем мусульман, к тому же рыцари-крестоносцы часто воевали друг с другом и обращались к мусульманам за поддержкой против своих единоверцев. Эти же ордена занимались ростовщичеством, обогащаясь за счет своих единоверцев[42].

Вышеупомянутое исключает отождествление византийцев с «Хач паронами», отмеченное в некоторых исследованиях[43]. Даже для арабов рассматриваемого

37 Սասնա ծռեր 1944, 294: Ср. «Сасунские удальцы» 2004, 210.

38 Սասնա ծռեր 1951, 843:

39 Սասնա ծռեր 1951, 843:

40 Усама ибн Мункыз 1958, 12.

41 Տեր-Պետրոսյան 2005, 135:

42 Усама ибн Мункыз 1958, 12–13. Примечательно, что именно храмовники стояли у истоков формирования банковской системы.

43 По мнению Г. Григоряна, «в лице Бабы Френка и Хач паронов сказители эпоса представляют

периода, как и вообще для мусульман, франко-европейцы и римляне(румы)–византийцы были антагонистическими силами, несмотря на отдельные попытки двустороннего сотрудничества.

В конце концов, как в свое время заметил Г. Григорян, «Бабы Френк, Хач пароны и многие другие иностранные захватчики – христиане, но это не мешает христианским героям эпоса устроить над ними беспощадный суд»[44].

Персонаж европейца в эпосе «Кёроглы»

Как армяне, так и мусульмане на Востоке также называли европейцев общим именем «франг» («феранги», т.е. франк), ставшим традиционным после крестовых походов. В арабской географии и историографии под франками подразумевали крестоносцев, обосновавшихся на Востоке, и все народы Западной Европы, о которых на Ближнем Востоке до крестовых походов были известны смутные сведения[45]. Цивилизованные сирийские арабы были поражены грубостью, невежеством, алчностью и вероломством франков, о чем свидетельствует историк XII в. Усама ибн Мункыз (Мункид)[46]. Стоит отметить, что в культурном и моральном отношениях эти европейские пришельцы были неизмеримо ниже арабской элиты, среди которой образованные люди (как сам Усама) вовсе не являлись исключением[47].

Одним из устойчивых эпизодов некоторых (напр. турецких) версий западной группы эпоса «Кёроглы», сформировавшихся в XVII в. и более поздний период под влиянием восстаний джелалиев в Османской империи, является женитьба или похищение Кёроглу Нигяр[48], дочери султана или паши Стамбула, в связи с чем появляется соперник – сын молодого франкского (европейского) дворянина или визиря. В поединке за Нигяр европеец проигрывает Кёроглу и уезжает в свою страну, по другой версии Кёроглу убивает франка (ferangi)[49].

В V меджлисе версии, записанной А. Л. Ходзько в 1830-е гг. в иранской провинции Атурпатакан (Азербайджан), по пути в Чамлибель Кероглы и дочь константинопольского султана Нигяр встречает молодой европейский дворянин,

византийских агрессоров и всех европейских захватчиков» (Գրիգորյան 1956, 59).

44 Գրիգորյան 1956, 63:

45 Усама ибн Мункыз 1958, 11.

46 Усама ибн Мункыз 1958, 11.

47 Усама ибн Мункыз 1958, 11.

48 В турецкой версии Ялвача Дияр Ханым, т.е. Нигяр – дочь шаха Ирана, а в версии Урфы – падишаха Китая (Boratav 2016, 69).

49 А. Перперян считает женитьбу Аршака II на невесте (Олимпия или Олимпиада) покойного императора Константа, брата византийского императора Констанция II, сопоставимой с эпизодом «феранги» (Պէրպէրեան 1938, 24–25; 29).

которого представляют как «сына первого визиря» европейского министра или европейского монарха (в оригинале: «The son of the first vizier of the court of the European monarch»)[50]. В сопровождении своих слуг (40 шатров) он, очарованный красотой Нигяр, прибыл в страну, с намерением жениться на ней. Заметив пару, европеец через своего слугу шлет особое послание – сладости и напитки, а также двух коней. По своему обыкновению Кёроглы представляется ашугом, подходит к палатке европейца, обращает его войско в бегство, побеждает его в поединке и сковывает цепями. Но Нигяр поддается просьбам молодого европейца, освобождает пленника и убеждает Кёроглы не преследовать его[51].

Эпизод, связанный с европейцем, точно воспроизведен в тифлисском русском переводе С. С. Пенна 1856 г[52]. Однако анализ этого эпизода из V меджлиса версии А. Л. Ходзько отсутствует у одного из крупнейших исследователей эпоса Б. А. Каррыева. Вместо этого «феранги»-европеец превратился в караванного торговца Безиргена, известного по другим версиям персонажа[53]. Видимо, выдающийся исследователь просто уклонился от рассмотрения чуждого эпосу эпизода, считая его нетипичным по содержанию.

Тот же эпизод имеется и в так называемой «Парижской рукописи», которая была найдена в Национальной библиотеке Парижа и считается наиболее близким оригиналом к записи Ходзько[54]. В V меджлисе этой версии Кёроглу и Нигяр, направляясь из Стамбула в Чамлибель, встречают войско, состоящее из 30–40 шатров, предводителем которого является «сын визиря франкского падишаха» (firəng padşahı vəzirinin oğlu)[55]. События развиваются последовательно, повторяя версию Ходзько во всех подробностях.

В версии эпоса, найденной в 60-х гг. прошлого века в Тбилиси и условно названной «Тбилисской рукописью»[56], которая состоит из 28 глав и записана на тюркском языке Атурпатакана (тюрки), европеец появляется во II главе. До этого Кёроглы удается покинуть страну вместе с султанской дочерью Нигяр, по пути сразившись и победив преследовавшего его брата Нигяр Бурджи-султана, а затем побратавшись с ним. Последующее единоборство молодого европейского

50 Chodzko 1842, 142–143.

51 Chodzko 1842, 144–148.

52 Кёр-Оглу, восточный поэт-наездник («Кавказ» No 31) 1856, 123–124.

53 Каррыев 1968, 32–33.

54 Koroğlu 2005, 81–85. Запись сделана на атурпатаканском языке тюрки, версия имеет 13 меджлисов и впервые опубликована в Азербайджане в 1997 г.

55 Koroğlu 2005, 81.

56 По мнению Х. Г. Короглы, запись сделана во второй половине XIX в., не ранее 1856 г., и является копией более старой рукописи (Короглы 1983, 183). Сильное влияние персидского языка на эту рукопись позволяет предполагать, что она также была написана в Атурпатакане.

дворянина и его поражение от Кёроглы в основном представлены в том же духе[57]. «До сих пор, – пишет Х. Г. Короглы, – повествование протекало в духе огузо-тюркского эпоса. Но дальше сказитель вводит в текст совершенно чуждый для тюркоязычного эпоса эпизод с европейцем («феранги»)»[58].

Персонаж «феранги» встречается во многих турецких и азербайджанских сказаниях без четкого указания национальности. По мнению Х. Г. Короглы, европеец встречается также в доисламском и более позднем иранском фольклоре, как и в огузском эпосе[59], однако на самом деле персонажи «фаранги» или «франгестанцев» по примеру «Кёроглы» неизвестны, а приведенные примеры довольно слабые и относятся к популярным христианским женским персонажам (например, «Хосров и Ширин» и т.п.)[60]. Утверждение Х. Г. Кероглы о том, что существование персонажа европейца-франка может быть связано с историческими контактами огузов и византийцев[61], с учетом изложенного, полностью исключается. Как уже отмечалось, в рассматриваемый период мусульмане вообще проводили четкое различие между франками-европейцами и византийцами.

Персонаж того же европейца встречается и в некоторых азербайджанских сказаниях, в том числе в варианте «Сын Фиранга» (Firəng oğlu). Кёроглы выступает с импровизированной песней, посвященной европейцу, а дальнейшие события развиваются по схожему сценарию[62].

* * *

В приведенной ниже таблице представлены соответствующие друг другу эпизоды из «Сасна црер» и версий западной группы «Кёроглы» относительно персонажа «европейца».

57 Короглы 1983, 214–215.

58 Короглы 1983, 215. В XXV меджлисе той же «Тбилисской рукописи» («Поход Кёроглу на город Малатья») наличествует схожий персонаж Фарханга, с войсками которого Кёроглу несколько дней сражается под стенами Малатьи, и только после единоборства между двумя героями и поражения Фарханга определяется победитель. Кёроглы делит добычу между своими соратниками, а сына Фарханга Кенана приводит в Чамлибель и назначает кравчим, что уже является традицией, восходящей к тюркским обычаям (Короглы 1983, 244–245). Во всяком случае, сам Х. Г. Короглы четко различает персонажи Феранги и Фарханга, ни в коем случае не отождествляя их.

59 Короглы 1983, 215.

60 Судя по всему, имеется в виду женский персонаж Ферангис (Ферангиз) из «Шахнаме», которая также присутствует в одном из армянских сказаний «Ростам Зал» («Сиявуш») по имени «Фыранганис» или «Фырынганис» (Ռստամ Զալ 2021, 329; 331–334; 339). Также вероятно, что имелась в виду Феранк, мать Феридуна, одного из героев иранского фольклора (Короглы 1983, 82–83).

61 Короглы 1983, 215–216.

62 “Koroğlu” dastanı 2009, 264–265.

	«Сасна црер»	«Кёроглы»
Главный герой	Давид Сасунский	Кёроглы-Рушан
Противник	Европейский царь (Бапы Френки)	Европейский дворянин, сын монарха или визиря (Феранги или Феранг оглу)
Причина конфликта	Принцесса Хандут-Хатун, дочь царя Вече	Дочь султана Нигяр
Ход	Бапы Френки посылает двух гонцов к Давиду с письмом с угрозами Хандут их принимает и провожает с почестями, подарив двух коней	Европеец (Феранги) посылает через своих слуг сладости, напитки и двух коней Нигяр уговаривает с честью принять преподнесенные подарки
Последствие	Битва против войск Бапы Френки, победа Давида Страх Бапы Френки и его побег	Схватка и поединок с европейцем и его слугами, победа Кёроглы Страх европейца и его побег
Наказание	Пленение Бапы Френки, смерть через обезглавливание (военные пощажены и принимают власть от Давида	Пленение европейца, освобождение (по просьбе или с помощью Нигяр)

Видимые общие черты важны и значительны и могут способствовать раскрытию истоков рассказа, связанного с европейцем.

На наличие некоторых армянских эпических элементов в турецких сказаниях эпоса «Кёроглы» в свое время указывали Жорж Дюмезиль[63] и Айк Перперян. По мнению франко-армянского филолога и востоковеда Перперяна, это было осуществлено армянскими ашугами, особенно тюркоязычными армянскими ашугами, в большом числе участвовавшими в его создании[64].

Известный исследователь эпоса «Кёроглы» Пертев Наили Боратав определенное присутствие в турецких версиях эпоса армянских персонажей и эпизодов, связанных с армянами, также приписывал влиянию тюркоязычных армянских ашугов[65]. То же, несомненно, можно отнести и к персонажу европейца (феранги), встречающемуся в некоторых версиях эпоса.

63 Dumézil 1938, 64–74.

64 Պէրպէրեան 1938, 42–43:

65 Boratav 2016, 126.

Заключение

- *В сказаниях «Сасна црер» персонаж европейца представляют Бапы (Пап) Френки и Хач пароны. Первый отождествляется с собирательным образом Папы Римского, второй – с баронами или рыцарями-крестоносцами.*
- *В обоих случаях появление подобных персонажей – результат исторических событий, зафиксированных в отношениях между армянами и крестоносцами во время крестовых походов, что не могло произойти раньше XII–XIII вв.*
- *Персонаж Франка (Бапы Френки) присутствует и в других армянских фольклорных материалах («Сказка Ростама», «Лево и Папе-Фрынк» и др.).*
- *Персонаж европейца (феранг) присутствует в некоторых версиях западной группы эпоса «Кёроглы» (турецкая, азербайджанская), в том числе в первой полной записи А. Л. Ходзько.*
- *Персонаж европейца и связанный с ним эпизод считаются инородными и нетипичными для тюркского эпоса, в других подобных произведениях они не встречаются.*
- *В обоих эпосах персонажи европейца (франка) имеют существенные общие черты, что является результатом некоторого фольклорного проникновения.*
- *С учетом исторических условий и среды появления персонажа, а также времени действия персонаж франка (европейца) мог быть импортирован из «Сасна црер» в эпос «Кёроглы» по армянским каналам.*

Список сокращении

ՀԺՀ – Հայ ժողովրդական հեքիաթներ [Армяснкие народные сказки – АНС]

ՀԱԱ – Հայաստանի ազգային արխիվ [Национальный архив Армении – НАА]

Литература

ДАВИД САСУНСКИЙ 1982

Давид Сасунский, армянский народный эпос. Гл. редактор Ф. Я. Прийма, вступ. статья, примечания Л. М. Мкртчяна, Ленинград: «Советский писатель», 1982.

САСУНСКИЕ УДАЛЬЦЫ 2004

Армянский народный эпос «Сасунские удальцы». Избранные варианты. Перевод текстов, составление и словарь-комментарии К. А. Мелик-Оганджаняна. Ереван: «Ван Арьян», 2004.

КАРРЫЕВ 1968

Каррыев Б. А., Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М.: «Наука», 1968.

КЕР-ОГЛУ 1856
Кёр-Оглу, восточный поэт-наездник. Полное собрание его импровизаций с присовокуплением его биографии. Перевод с английского С. С. Пенна. // «Кавказ». N 21–24, 26–27, 30–34, 36–42, Тифлис, 1856.

КОРОГЛЫ 1983
Короглы Х. Г., Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана, М.: «Наука», 1983.

УСАМА ИБН МУНКЫЗ 1958
Усама ибн Мункыз. Книга назидания. Перевод М. А. Салье. Под ред. и с примеч. И. Ю. Крачковского. Вступ. статьи И. Ю. Крачковского и Е. А. Беляева. М.: «Изд. восточной литературы», 1958.

CHOZDKO 1842
Chodzko A., Specimens of the Popular Poetry of Persia, as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia, and in the Songs of the People Inhabiting the Stories of the Caspian Sea. London, 1842.

DUMÉZIL 1938
Dumézil G., Les légendes de “Fils d’aveugles” au Caucase et autour du Caucase // “Revue de l’Historie des Religions”, vol. 117, 50–74, Paris, 1938.

ԱԴՈՆՑ 1936
Ադոնց Ն., Հայացած Աստուածաշունչը եւ անոր պատմական տարողութիւնը, «Անահիտ», Է տարի, թիւ 3, Փարիզ, 1936, 16–23:

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑԻ 1979
Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն: Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Աբրահամյանի և Գ. Պետրոսյանի, Երևան, «Սովետական գրող», 1979:

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ 1956
Գրիգորյան Գ., Ժողովուրդների բարեկամության արտացոլումը «Սասունցի Դավիթ» հերոսական էպոսում, ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր, հասարակական գիտություններ», N 7, 1956, 49–64:

ՀԱԱ
Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆոնդ 109, ցուցակ 7, գործ 1019:

Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆոնդ 1336, ցուցակ 7, գործ 1025:

ՀԺՀ-17
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հտ. 17 (Մոկս), ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, «Գիտություն», 2012:

ՀԺՀ-18
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հտ. 18 (Պարսկահայք), ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, «Գիտություն», 2016:

ՄՈԿՍ 2015
Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը: Պատ. խմբագիր՝ Ս. Հարությունյան, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, «Գիտություն», 2015:

ՅԱԿՈԲ ՄԵՂԱՊԱՐՏ 1513
Յակոբ Մեղապարտ, Պատարագատետր, Վենետիկ, 1513:

ՆԱՀԱՊԵՏ ՔՈՒՉԱԿ 2017
Նահապետ Քուչակ, Աշուղական երգեր, աշխատասիրությամբ Վ. Եղիազարյանի, Երևան, «Արմավ», 2017:

ՉԻԹՈՒՆԻ 1929
Չիթունի Տ., Հայ անգիր գանձերէն. Լէւօ ու Պապէ-Ֆռընկ, «Անահիտ», Ա տարի, թիւ 4, Փարիզ, 1929, 84–93:

ՉԻԹՈՒՆԻ 1942
Չիթունի Տ., Սասունական: «Սասմանց տուն», «Սասմայ ծոեր» կամ «Սասունցի Դավիթ» անուններով ծանօթ Հայ ժողովրդական դիւցազնավէպին եօթը ճիւղին ամբողջական պատմութիւն, Փարիզ, 1942:

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2013
Պետրոսյան Հ. Լ., Հայ ինքնության ավանդական խորհրդանշանները և դրանց մերօրյա դրսևորումները. տապանակիր լեռը և կորուսյալ դրախտը // Հայկական ինքնության խնդիրները 21-րդ դարում. գիտաժողովի զեկուցումներ, ԵՊՀ, Երևան, 2013, 123–138:

ՊԷՐՊԷՐԵԱՆ 1938
Պէրպէրեան Հ., Արշակ Բ. եւ Քեօռօղլու: Արտատպուած «Ապագայ» շաբաթաթերթէն սրբագրութիւններով եւ յաւելուածներով, Փարիզ, 1938:

ՌՈՍՏԱՄ ՋԱԼ 2021
Ռոստամ Ջալ. հայ-իրանական դյուցազնավեպ: Պատումների ժողովածու: Խմբ.՝ Հ. Համբարձումյան: Երևան, ՀԱԻ հրատ., 2021:

ՍԱՍՆԱ ԾՌԵՐ 1944
Սասնա ծռեր, հտ. Բ, Ա մաս, խմբագրեց ակադ. Մ. Աբեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, Պետհրատ, 1944:

ՍԱՍՆԱ ԾՌԵՐ 1951
Սասնա ծռեր, հտ. Բ, Բ մաս, խմբագրեց ակադ. Մ. Աբեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, Պետական հրատ., 1951:

ՍԱՍՆԱ ԾՌԵՐ 1981
Սասնա ծռեր. հայ ժողովրդական հերոսավեպ: Առաջաբանը, բառարանը, ծանոթագրությունները՝ Ս. Հարությունյանի, Երևան, «Լույս», 1981:

ՍԱՍՈՒՆՑԻ ԴԱՎԻԹ 1993
Սասունցի Դավիթ (համահավաք բնագիր), հյուսեց և խմբագրեց Գ. Գրիգորյանը, աշխատակցությամբ Ա. Շահսուվարյանի և Ա. Բուդաղյանի, պատ. խմբագիր՝ Ա. Նազինյան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 1993:

ՍՄԲԱՏ ՍՊԱՐԱՊԵՏ 1956
Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1956:

ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ 2017
Տեր-Ղևոնդյան Վ. Ա., Կիլիկյան Հայաստանը և Այյուբյան պետությունները (1171–1260), Երևան, «Տիր», 2017:

ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2005
Տեր-Պետրոսյան Լ. Հ., Խաչակիրները և հայերը, h. Ա, Երևան, «Փրինթինֆո» 2005:

BORATAV 2016
Boratav P. N., Köroğlu Destanı, Bütün Eserleri – 6, BilgeSu, Ankara, 2016.

KOROĞLU 2005
Koroğlu. Paris nüsxəsi. Nəsr hissəsini farscadan tərcümə edən Q. Budaqi. Nəşrə hazır., ön söz, qeyd və şərhlərin müəl. İ. Abbaslı. Elmi. red. B. Abdulla. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.

KOROĞLU 2009
"Koroğlu" dastanı (Əli Kamali arxivindəki variantlar), Bakı, 2009.

References

Adonts' N., Hayats'ats Astuatsashunch'y yev anor patmakan taroghut'iwny [The Armenized Bible and its Historical Capacity] // "Anahit", E (5) year, N 3, Paris, 1936, 16–23. (In Armenian)

Anania Shirakats'i, Matenagrut'yun [Anania Shirakatsi, Bibliography]. Translation, Introduction and Notes by A. Abrahamyan and G. Petrosyan, Yerevan: "Sovetakan grokh", 1979. (In Armenian)

Armyanskiy narodniy epos "Sasunskiye udal'tsy". Izbranniye varianty. [Armenian Folk Epic "Daredevils of Sassoun". Selected Versions]. Translation, Compilation and Dictionary-Comments by K. Melik-Ohanjanyan. Yerevan: "Van Aryan", 2004. (In Russian)

Boratav P.N., Köroğlu Destanı [Koroglu Epic]. Bütün Eserleri – 6, BilgeSu, Ankara, 2016. (In Turkish)

Ch'it'uni T., Hay angir gandzeren. Lewo u Pape-Frrynk [From the Armenian Oral Treasures. Levo and Pape-Firrynk] // "Anahit", A (1) Year, N 4, Paris, 1929, 84–93. (In Armenian)

Ch'it'uni T., Sasunakan: "Sasmants' tun", "Sasmay tsrrer" kam "Sasunts'i Davit'" anunnerov tsanot' Hay zhoghovrdakan diwts'aznavepin yeot'y chiwghin amboghjakan patmut'iwn [Sasounakan: The Full Story of the Seven Branches of Armenian Heroic Epic under the names of "Sasmants Tun", "Sasma Tsrer" or "Sassountsi David"]. Paris, 1942. (In Armenian)

Chodzko A., Specimens of the Popular Poetry of Persia, as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia, and in the Songs of the People Inhabiting the Stories of the Caspian Sea. London, 1842.

David Sasunskiy, armyanskiy narodniy epos [David of Sassoun. Armenian Folk Epic]. Editor-in-Chief F.J. Priyma, Introduction, Notes L.M. Mkrtchyan, L.: "Sovetskiy pisatel", 1982. (In Russian)

Dumézil G., Les légendes de “Fils d’aveugles” au Caucase et autour du Caucase // “Revue de l’Historie des Religions”, vol. 117, 50–74, Paris, 1938.

Grigoryan G., Zhoghovurdneri barekamut’yan artats’olumy “Sasunts’i Davit’” herosakan eposum [The Reflection of the Friendship of the Peoples in the Heroic Epic "David of Sassoun"]. Academy of Sciences of the Arm. SSR, Bulletin of Social Sciences, No 7, 1956, 49–64. (In Armenian)

Hakob Meghapart, Pataragatetr [Liturgical Book]. Venice 1513. (In Armenian)

Hayastani azgayin arkhiv [National Archive of Armenia]. Fund 109, List 7, Act 1019. (In Armenian)

Hayastani azgayin arkhiv [National Archive of Armenia]. Fund 1336, List 7, Act 1025. (In Armenian)

Hay zhoghovrdakan hek’iat’ner [Armenian Folk Tales]. Vol. 17 (Moks), National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Institute of Archaeology and Ethnography (NAS RA IAE), Yerevan: “Gitutyun”, 2012. (In Armenian)

Hay zhoghovrdakan hek’iat’ner [Armenian Folk Tales]. vol. 18 (Persian Armenia), National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Institute of Archaeology and Ethnography (NAS RA IAE), Yerevan: “Gitutyun”, 2016. (In Armenian)

Karriyev B.A., Epicheskiye skazaniya o Kor-ogly u tyurkoyazychnykh narodov [Epic Legends about Kor-oglu at the Turkic-speaking Peoples]. M.: “Nauka”, 1968. (In Russian)

Kor-Oglu, vostochnyy poet-nayezdnik. Polnoye sobraniye yego improvizatsiy s prisovokupleniyem yego biografii [Kor-Oglu, Eastern Bandit-Minstrel. Complete Collection of His Improvisations with the Addition of His Biography]. Translation from English S.S. Penn. “Kavkaz” No 21–24, 26–27, 30–34, 36–42. Tiflis, 1856. (In Russian)

Korogly Kh. G., Vzaimosvyazi eposa narodov Sredney Azii, Irana i Azerbaydzhana [Interrelations of the Epic of the Peoples of Central Asia, Iran and Azerbaijan]. M.: “Nauka”, 1983. (In Russian)

Koroğlu. Paris nüsxəsi [Koroglu. Paris Copy]. Translated the Prose Part from Persian G. Budagi. Baku, “East-West”, 2005. (In Azerbaijani)

“Koroğlu” dastanı (Əli Kamali arxivindəki variantlar) [“Koroglu” Epic (Versions from the Archive of Ali Kamali)]. Baku, 2009. (In Azerbaijani)

Moks: hayots’ banahyusakan mshakuyt’y [Moks: Armenian Folklore Culture]: Editor S. Harutyunyan, NAS RA IAE, Yerevan: “Gitutyun”, 2015. (In Armenian)

Nahapet K’uch’ak, Ashughakan yerger [Ashugh Songs]. With Notes of V. Yeghiazaryan, Yerevan: “Armav”, 2017. (In Armenian)

Petrosyan H., Hay ink’nut’yan avandakan khorhrdanshannery yev drants’ merorya drsevorumnery: Tapanakir lerry yev korusyal drakhty [Traditional Symbols of Armenian Identity and Their Present-day Manifestations. Ark Mountain and Lost Paradise] // Problems of Armenian Identity in the 21st Century. Conference Reports, Yerevan State University, Yerevan, 2013, 123–138. (In Armenian)

Perperian H., Arshak B yev K’eoroghlu [Arshak II and Koroglu]. Reprinted from the “Apaga” Weekly with Proofreading and Notes, Paris, 1938. (In Armenian)

Rostam Zal. Hay-iranakan dyuts'aznavep [Rostam Zal: Armenian-Iranian Heroic Epic]. Collection of Stories. Ed. H. Hambardzumyan, Yerevan: NAS RA, IAE Publication, 2021. (In Armenian)

Sasna tsrrer [Sassoun Daredevils]. Vol. B, part A, ed. Academician M. Abeghyan, with Notes of Prof. K. Melik-Ohanjanyan, Yerevan: Pethrat, 1944. (In Armenian)

Sasna tsrrer [Sassoun Daredevils]. Vol. B, part B. Ed. Academician M. Abeghyan, with Notes of Prof. K. Melik-Ohanjanyan, Yerevan: : Petakan Hratarakchutyun, 1951. (In Armenian)

Sasna tsrrer: Hay zhoghovrdakan herosavep [Sassoun Daredevils. Armenian Folk Heroic Epic]. Intraduction, Dictionary, Notes of S. Harutyunyan, Yerevan: "Luys", 1981. (In Armenian)

Sasunts'i Davit' [David of Sassoun (collective original)]. Woven and Edited by G. Grigoryan, NAS RA IAE, Yerevan, NAS RA Publication, 1993. (In Armenian)

Smbat Sparapeti Taregirk' [Yearbook of Smbat Sparapet]. Venice – St. Lazar, 1956. (In Armenian)

Ter-Ghevondyan V., Kilikyan Hayastany yev Ayyubyan petut'yunnery (1171–1260) [Cilician Armenia and the Ayyubid States (1171–1260)]. Yerevan: "Tir", 2017. (In Armenian)

Ter-Petrosyan L., Khach'akirnery yev hayery [The Crusaders and the Armenians]. Vol. A, Yerevan: "Printinpho", 2005. (In Armenian)

Usama ibn Munkyz. Kniga nazidaniya [Book of Edification]. Translation by M. Salye, ed. and note by I. Krachkovsky. Introduction I. Krachkovsky and Y. Belyayev. USSR Academy of Sciences. Institute of Oriental Studies. M.: Izdatelstvo vostochnoy literaturi, 1958. (In Russian)

Самвел Мартунович Рамазян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Факультет востоковедения Ереванского государственного университета
Ереван, Армения

Samvel Martun Ramazyan
Institute Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences
Faculty of Oriental Studies of Yerevan State University (YSU)
Yerevan, Armenia

sramaz@mail.com

VII
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-220
Поступило: 24.08.2022, направлено на рецензирование: 16.09.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Заруи Акопян
Ереванский государственный университет

СЮНИ-ВАНК, ИЛИ ЦЕРКОВЬ СВ. ГРИГОРИЯ (VII В.): ПОПЫТКА НОВОГО ПРОЧТЕНИЯ СКУЛЬПТУРНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ[1]

Аннотация: В монументальной скульптуре средневековой Армении, а также Грузии есть изображения, которые не поддаются интерпретации в силу своей нестандартной иконографии. Это изображения объемных голов и человеческих ликов, являющихся частью внешней, а иногда и внутренней декорации церковного здания, образы которых не совпадают с широко известными изображениями персонажей из Священной истории. Такие объемные головы в убранстве Сюни-ванка и будут в центре внимания в рамках данной статьи. В отличие от целого ряда памятников с изображениями скульптурных голов, именно на примере Сюни-ванка, а также храма в Кумурдо (Грузия) данные образы выделяются более отчетливо, так как здесь параллельно имеются разные скульптурные группы, из сопоставления которых выявляются характерные особенности интересующих нас изображений. В статье также приведены предварительные выводы о месте и значении скульптурных голов в декоративном убранстве средневековых церквей.

Ключевые слова: Сюни-ванк, Сисаван, скульптура, портрет, евангелист, бюст, лики, аллегория, Кумурдо, Ахтамар

Zaruhi Hakobyan

SYUNI-VANK, OR THE CHURCH OF ST. GREGORY (7TH CENTURY): AN ESSAY AT A NEW READING OF THE SCULPTURAL IMAGES

Abstract: In the monumental sculpture of medieval Armenia, as well as Georgia, there are images that cannot be interpreted due to their original iconography. These are images of human faces or voluminous heads, which are part of the external, or sometimes internal, decoration of church building, and they do not coincide with the well-known Biblical images. These kind of voluminous heads are in the decoration of Syuni-vank church that will be the focus of this paper. Unlike a number of monuments with sculptural heads, it is on the example of Syuni-vank, as well as the cathedral in Kumurdo (Republic of Georgia), that these images stand out more clearly. As there are other sculptures as well in the

1 Доклад на данную тему был прочитан на научной конференции «Сюник. Культура и природа» Института археологии и этнографии НАН РА, 26–28 апреля 2022 г.

decoration of the mentioned churches, so the comparison of them reveals the very characteristic features of the images under discussion. The paper also provides preliminary ideas about the role and significance of the sculpture heads in the decoration of medieval churches.

Key words: Syuni-vank, Sisavan, sculpture, portrait, evangelist, bust, image, allegory, Kumurdo, Aghtamar

Сюни-ванк и его скульптура

Сюни-ванк[2], или церковь Св. Григория[3], построенный в 70-е гг. VII в[4]. (рис. 1), – один из значительных памятников «золотого века» армянской архитектуры, один из образцов архитектурных памятников типа Рипсиме-Джвари[5] (тетраконх с угловыми нишами). А в контексте памятников Сюника – это один из шедевров раннесредневекой архитектуры, а также самая ранняя соборная церковь Сюникской епархии, получившая статус митрополии на Двинском соборе 610 г.[6]. Значимость храма подчеркнута уже тем, что о нем есть упоминания в исторических источниках, в частности, о важных обстоятельствах возведения храма и его заказчиках сообщает нам Степанос Орбелян (XIII в.). Из сообщения автора становится ясно, что церковь Св. Григория имела также статус дворцовой, так как напротив церкви была воздвигнута княжеская резиденция (апаранк) сюникских вельмож[7].

Сюни-ванк богат скульптурной декорацией, как внешней, так и внутренней, придающей зданию торжественный вид (рис. 2, 4). Это в превую очередь резные карнизы, различного рода наличники окон, капители пилонов, которые находят параллели в декоративном убранстве армянских церквей второй половины VII в. В частности, хочется выделить типичные для армянских церквей VII столетия плетеные карнизы, проходящие над основным объемом здания и по верхнему краю барабана, орнамент которых основан на плетении трехчастных лент. Резными бровками украшены окна и архитектурные ниши Сюни-ванка.

2 Церковь известна под двумя названиями – Сисаван и Сюни-ванк. Исходя из того, что в известном нам раннем источнике, а именно у Степаноса Орбеляна (XIII в.), церковь упомянута как Сюни-ванк, в статье использовано именно это название. Сисаваном церковь стали называть в 1935 г., когда город Сисиан из Каракилисы был переименован в Сисаван, но уже в 1940 г. официально был переименован в Сисиан. Сюни-ванк был воздвигнут в историческом гаваре Цхук (Ծղուկք), в местности Шахат (Շաղատ), или Сюник, что соответствует современному Сисиану. Սյունի Թ. 2007, 5–7:

3 О первоначальном посвящении церкви Святому Григорию Просветителю нам известно из ее эпиграфики. Посвящение Св. Иоанну (Ованнесу) Крестителю возникло уже в новое время.

4 Մնացականյան 1961, 63–76; Казарян 2012, 129–131.

5 Чубинашвили 1948, 104–121; Մնացականյան 1965, 221–230; Thierry 1980, 144–145; Plontke-Lüning 2007, 287–289; Donabédian P. 2008, 172–174; Казарян 2012, 124–145, илл. 1427–1463.

6 Քրիստոնյա Հայաստան 2002, 723, 914–915:

7 Ստեփանոս Օրբելյան 1986, 281:

Рис. 1. Сюни-ванк. Сисиан. Общий вид. 70-ые годы VII века. Wikimedia Commons.

Здесь есть разнообразные пальметты, цветки лилии, сердечки и бусы, а также четырехлистник (рис. 3), четырех-, пятилепестковые чаши цветов, заключенные в медальоны[8]. Примечательно, что в декоративные пояса этих бровок, в частности на их пятах, местами есть рельефные вставки с композициями крупной пальметты и декоративного омфала, а также изображения парнокопытного животного, скорее всего, козла (рис. 3). Но самыми популярными мотивами скульптурного убранства церкви Св. Григория остаются побеги винограда и гранатовые ветви. Эти популярные декоративные мотивы VII столетия занимают самые заметные части восточного и южного фасадов. Вьющаяся виноградная лоза «наполнена» чередующимися пятичастными листьями и зрелыми гроздьями винограда (рис. 4), а с гранатовых ветвей свисают крупные плоды, уступающие по масштабу лишь звартноцским. Единичные плоды граната и винограда, сочетающиеся здесь с волютами и чешуйчатым декором полукапителей, также украшают полукапители подкупольных устоев внутри церкви (рис. 5). Подобное сочетание декоративных элементов можно встретить на единовременных с Сюни-ванком памятниках, таких как Птгнаванк и мемориальный монумент Агиту в Сисиане.

Однако в рамках данного исследования мое внимание сосредоточено на фигуративных изображениях, которыми особенно богата церковь Св. Григория, даже в определенном смысле уникальна. Фигуративные изображения расположены в разных частях здания и несут разную функциональную и смысловую нагрузку. Такие изображения можно разделить на три самостоятельные группы. Это, во-первых, изображение четырех евангелистов на внешней части барабана, на фоне его плетенного карниза. Имена евангелистов высечены здесь же, под карнизом (рис. 6). Представленные анфас рельефные бюсты направлены строго по сторонам света. Евангелисты представленны в нимбах, в одной руке кодекс, другая приподнята в жесте благословения, что соответствует канонической иконографии. Однако неожиданным является наличие у евангелистов тонзуры. Такая

8 Подробное описание и разбор скульптурного декора церкви Св. Григория см. Казарян 2012, 126–129.

Рис. 2. Сюни-ванк. Фрагмент барабана и купола. Фото автора.

Рис. 3. Сюни-ванк. Фрагмент бровки западного окна южного фасада. Фото Армена Казаряна.

Рис. 4. Сюни-ванк. Восточная ниша южного фасада. Фрагмент бровки и объемная голова в нише. Фото Дианы Григорян

иконографическая деталь чрезвычайно редка для Кавказского региона и восходит к раннехристианской иконографии (например, раннехристианские мозаики Рима). Но все же среди средневековых армянских и в целом южно-кавказских памятников раннего периода есть еще один, где евангелисты даны с тонзурой. Это образы Матфея и Луки в миниатюрах армянского Евангелия царицы Млке (862 г., листы 8v, 9v) (рис. 7) из собрания библиотеки Мхитаристов Венеции[9]. Важно подчеркнуть, что миниатюры Евангелия Млке в контексте армянской живописи занимают обособленное место, так как выявляют сильные античные

9 ճանաչեան 1966, 20–28, նկ. 8, 10:

Рис. 5. Сюни-ванк. Фрагмент интерьера. Угловая ниша и устои с декоративными капителями. Фото Армена Казаряна

Рис. 6. Сюни-ванк. Фрагмент карниза барабана с изображением евангелиста Мрака. Фото Дианы Григорян

реминисценции[10] и в то же время не находят близких параллелей среди армянских живописных памятников[11]. Однако в изображениях в Сюни-ванке, а также в миниатюрах Евангелия Млке для нас важно наличие тонзуры как некой иконографической детали, связывающей данные памятники с позднеантичной и раннехристианской иконографической традицией.

Другая группа рельефных изображений находится в интерьере церкви[12]. Это необычно расположенные портреты ктиторов храма. Портреты занимают северную стену на уровне малых тромпов, т.е. находятся в труднодоступном для обозрения месте. Фигуры представлены по пояс, анфас и обладают портретными чертами[13]. Из соответствующих надписей мы узнаем имена ктиторов: это князь (ишхан) Коазат, епископ Овсеп и монах Теодорос[14] (рис. 8). Епископ Овсеп и монах Теодорос[15] представлены по краям – на северных тромпах, а портрет князя Коазата расположен между ними в первых двух рядах кладки купола. Духовные лица

10 Акопян 2010, 109–128.

11 Единственная рукопись, с которой перекликаются миниатюры Евангелия Млке – грузинское Евангелие Адиши (897 г., музей Местии), и эта связь объясняется общей художественной средой их возникновения, связанной с династией Багратидов. Об атрибуции армянской рукописи, а также художественной общности армянского и грузинского Евангелий. См: Акопян З. 2022, 76–87.

12 Отметим, что еще один рельеф с изображением священнослужителя в соответствущем одеянии, в полный рост имеется на западном фасаде с надписью его имени Ованес. Рельеф по стилю, а также цвету камня отличается и не соответствует основному ряду камней кладки, из чего можно предположить о поздней вставке. Возможно, что данное лицо осуществило какие-то ремонтные работы в церкви. Более подробно см. Մնացականյան U. 1961, 65.

13 Казарян 2012, илл. 1434–1436.

14 Մնացականյան 1961, 65–70:

15 Теодорос монах, он же Теодорос Кртенавор, был известным церковным деятелем и богословом, выпускником духовной школы Сюника. Он происходил из семьи священников и был в родстве с двумя католикосами Армении – Комитасом и Езром. См: Մնացականյան U. 1976, 70–71.

Рис. 7. Сюни-ванк. Портреты заказчиков церкви. Князь Коазат и епископ Овсеп. По Donabédian P. L'aĝe d'or de l'architecture arménienne VIIe siècle. Marseille, 2008. Илл. 324

в соответствующих одеждах, с куколем на голове, у одного только кодекс в руках, а у другого – еще и кадило. Князь Коазат без головного убора, руки приподняты на уровне груди и направлены на Восток, в сторону апсиды. Так как о портретах заказчиков Сюни-ванка есть отдельное исследование[16], я не буду останавливаться на них подробно. Думаю, что как и в случае с предыдущими рельефами, вполне понятно смысловое и функциональное значение этих образов в контексте скульптурного убранства церкви.

Но есть и третья группа изображений – это объемные головы, размещенные во внешних архитектурных нишах церкви Св. Григория, которые не имеют пояснительных надписей (рис. 4, 10). Хорошо знакомые треугольные ниши армянских и грузинских средневековых церквей иногда бывают украшены объемными головами, как это видим на примере Сюни-ванка. Однако как в Сюни-ванке, так и других церквях подобные изображения, как правило, игнорировались исследователями, о них нет данных в специальной литературе, что объясняется неясностью их предназначения и символики в декоративной системе церквей.

Скульптурные головы в нишах

В Сюни-ванке имеются восемь архитектурных ниш, по две на каждом фасаде (рис. 1), однако скульптурные головы присутствуют только в четырех из них – на западной и южной сторонах[17]. Сразу возникает вопрос, все ли ниши были украшены такими скульптурами? Возможно, что не все, поскольку по аналогии с другими памятниками мы видим, что это не обязательное условие. Следуя

16 Մնացականյան 1961, 63–76:

17 Մնացականյան 1961, 65; 1965, 229:

Рис. 8. Миниатюра евангелиста Луки. Евангелие царицы Млке. 862 г. Рукопись 1144, лист 9v. Библиотеки Мхитаристов Венеции. По ճանաշեան Հայր Մ. Հայկական մանրանկարչություն, Վենետիկ, 1966. Илл. 10.

наблюдениям можно сказать, что места расположения ликов или объемных голов должны быть, во-первых, обозримыми и «встречать» верующих, сочетаться с расположением входных и оконных проемов, а во-вторых, также подчеркивать восточный фасад церкви, что крайне важно для понимания функционального предназначения последних.

Но вернемся к скульптурам Сюни-ванка. Скульптурные головы, а точнее бюсты, которых четыре в нишах церкви Св. Григория, имеют разный уровень сохранности. Хорошей сохранностью выделяются два из них – женский и мужской бюсты (рис. 9, 10), чуть хуже сохранились два других изображения (рис. 11). Степан Мнацаканян, посвятивший две статьи Сюни-ванку и его скульптурным изображениям, о бюстах во внешних нишах упомянул вскользь, отведя им лишь несколько строк[18]. В одной из своих статей однако он осторожно выразил мнение о том, что это, скорее, еще один ктиторский портретный ряд[19]. Такая мысль с легкостью была подхвачена Татулом Сюни, который в своем небольшом исследовании о Сюни-ванке попытался даже идентифицировать бюсты, связав три из них с представителями княжеской фамилии Сюника. Так, в западных нишах он видит портреты княгини Вараздухт и князя Филипоса, а в одной из южных ниш – епископа Сюника Вртанеса[20] и никак не идентифицирует четвертый бюст. Однако

18 Մնացականյան 1961, 65:

19 Մնացականյան 1965, 229:

20 Սյունի 2007, 47–49:

Рис. 9. Сюни-ванк. Мужской бюст в юго-восточной нише. Фото Татула Сюни.

Рис. 10. Сюни-ванк. Женский бюст в северо-западной нише. Фото автора.

Рис. 11. Сюни-ванк. Женский бюст в юго-западной нише. Фото Татула Сюни.

забегая вперед замечу, что из четырех бюстов Сюни-ванка одна голова мужская, а остальные три женские (!).

Из вышесказанного становится ясно, что с подобными интерпретациями трудно согласиться исходя из ряда соображений. Скульптурные головы в нишах церкви Сюни-ванка соответствуют времени постройки церкви, они не могли быть добавлены позже, поскольку сами тромпы, на которых высечены бюсты и которые являются важными конструктивными звеньями[21], были заложены в кладку именно при строительстве церкви. Из этого можно заключить, что если все имеющиеся фигуративные скульптуры церкви единовременны, то, думается, не было необходимости (это противоречит как общей логике, так и иконографической традиции) делать различные изображения заказчиков, т. е. использовать разную иконографическую модель, а также оставить часть из них неподписанными. Кроме того, анализ средневековой скульптуры Южного Кавказа, да и всего восточно-христианского мира, не дает нам примеров изображения ктиторов только в виде голов, что тоже важно. Несостоятельна и версия о бюсте в южной нише западного фасада как изображения князя Филипоса (согласно Т. Сюни)[22], так как здесь, как и в соседней северной нише, помещен женский бюст (рис. 11). Подобного рода ошибки в интерпретации скульптурных изображений на армянских памятниках не редки. Например, на восточном фасаде уже упомянутого мной мемориального памятника Агиту (II пол. VII в., Сисиан), есть рельефное изображение в квадратном медальоне с поврежденной поверхностью, которое в специальной литературе трактуется как голова быка[23], однако натурные исследования и

21 Казарян 2012, 130.

22 Սյունի 2007, 48:

23 Մնացականյան 1982, 129:

архивные фотографии ясно показывают, что перед нами мужской лик с характерной пышной, кучерявой прической[24]. Такие ошибки возникают вследствие незнания или отсутствия иконографического анализа.

Анализируя образы в западных и южных архитектурных нишах Сюниванка, можно заключить следующее. В левой нише западного фасада мы видим прекрасный женский образ, объемный бюст с пышной прической, плетенной отделкой ворота платья и взглядом, направленным строго вперед (рис. 10). Парным изображением к нему является бюст в правой нише, все того же западного фасада, где скульптурное изображение имеет повреждения, и образ, с первого взгляда, не совсем четкий (рис. 11). Но при внимательном рассмотрении и сопоставлении можно с легкостью заметить, что это такой же женский лик с аналогичной формой головы и прической. Тем не мение, данный образ пытались, как было уже отмечено, то связать с князем Филипосом, то видели в нем изображение овна[25] (этому послужили заходящие за уши округлые края плохо сохранившейся прически).

Другая пара голов украшает южный фасад. Здесь в восточной нише можно видеть хорошо сохранившийся мужской образ, представленный в треугольном головном уборе – куколе, с выразительными чертами лица, усами и бородой, а на груди выделяются косые драпировки одеяния (рис. 9). Именно вид этого одеяния заставил Т. Сюни видеть в этом образе епископа Вртанеса (по аналогии с изображениям головных уборах двух ктиторов из духовенства), однако вопреки утверждению автора о наличии креста на его куколе я подобную деталь не разглядела. Другой образ в западной нише является женским бюстом, аналогичным по своим очертаниям уже знакомым нам женским образам западного фасада. Общим для всех четырех скульптур является наличие «нимба» на фоне головы (возможно просто круглого фона, очерчивающего поле изображения), ясно читаемого на примере мужского образа и слабо выраженного на женских изображениях.

Скульптурные головы в памятниках Армении и Грузии

Как уже было отмечено, подобных изображений немало в искусстве Армении и Грузии, они встречаются в скульптурном убранстве церквей разного периода и не обязательно в архитектурных нишах. В одной более ранней статье я попыталась собрать примеры таких скульптурных голов или ликов в искусстве Южного Кавказа, систематизировать их по хронологии и иконографическим особенностям[26]. И несмотря на то что в этой более ранней работе еще не было дано

24 Հակոբյան 2016, 24:

25 Казарян 2012, 129.

26 Акопян 2015, 261–264.

Рис. 12. Объемная мужская голова. Барабан Хневанка. Армения. VII в. Фото автора.

Рис. 13. Объемная голова. Внешняя ниша Гндеванка. Армения. X в. Фото Дианы Григорян

Рис. 14. Объемная мужская голова. Внешняя ниша Кумурдо. Джавахк, Грузия. 964 г. Фото Ж.-М. Тьерри (архив RAA).

точное определение данных образов, это послужило началом отдельного исследования в этом направлении.

Самыми ранними примерами изображения голов или ликов в искусстве Южного Кавказа можно считать образы на капителях приалтарных пилонов базилики в Байбурте (V–VI вв., Армения). Далее следуют изображения на памятниках VII в., таких как Артик, Хневанк (рис. 12), Джграшен, Агиту (Армения) и Атени (Грузия), где головы или лики размещены как во внешних нишах, так и у входов и на архивольтах окон. Период X–XI вв. отмечен еще большими примерами, составляющими скульптурное убранство таких церквей, как Свв. Петра и Павла и Св. Григория в Татеве, Гндеванк (рис.13), Санаин, Варазгом, Воротнаванк (Армения), Св. Креста на Ахтамаре, Ишхан, Карс, Кюмбет-килисе, Ошкванк (ныне Турция), храм Баграта, Кумурдо (рис. 14), Вале (Грузия). И примерно один десяток церквей с подобными скульптурами относятся к XIII в. – это Арени, Гандзасар, Гошаванк, Джухтак-ванк, Хоранашат, Макараванк (Армения), а также Питарети и Цинарехи (Грузия). Очевидно, что все эти примеры свидетельствуют о вполне сложившейся традиции использования своеобразных символических образов в декоративной системе церквей Южного Кавказа.

Однако в контексте моего исследования из перечисленных выше памятников ключевое значение имеют скульптурные головы во внешних нишах собора в Кумурдо (964 г., Грузия). Важно, что в Кумурдо, как и в Сюни-ванке, параллельно скульптурным головам во внешних нишах даны изображения символов четырех евангелистов (обрамление восточного окна), а также фигуры ктиторов – Леона III, царя Абхазиии его сестры Гурандухт (согласно надписям)[27]. В Кумурдо, как и в

27 Северов, Чубинашвили 1947, 6; Dadiani et al. 2017, 120.

Сюни-ванке, совершенно очевидно, что это разные группы изображений, имеющих разное значение. К большому счастью в Кумурдо, и это единственный такой случай в восточнохристианском искусстве, скульптурные головы в нишах имеют сопроводительные надписи, благодаря которым раскрываются символические значения изображений. Так, две архитектурные ниши восточного фасада занимают мужские образы с остроконечной бородой, подписанные как «Земля» и «Небо» (рис. 14), третья мужская голова в единственной нише южного фасада имеет надпись «Адам», а женская голова северной ниши – «Ева»[28]. Учитывая этот исключительный факт – сопроводительные/объяснительные надписи, а также характер художественной трактовки скульптурных голов, которым свойственны условность, отрешенность и обобщенность в большей мере, чем для любого ктиторского портрета, мы приближаемся к пониманию смысла и предназначения интересующих нас образов. Учитывая вышеотмеченные особенности скульптурных голов в Кумурдо, думаю, вполне допустимо говорить об этих изображениях как об образах-символах или образах-аллегориях. С такой интерпретацией вполне согласуется новая трактовка изображений на наличниках ниш восточного фасада церкви Свв. Петра и Павла в Татеве (Армения), предложенная Лилит Микаелян, где автор объясняет изображения женских ликов, фланкируемых змеями, на восточном фасаде церкви как аллегорические изображения небесных светил[29] (рис. 15). Трактовка скульптурных голов или ликов как изображений аллегорий природных стихий – Земли, Неба, Солнца, Луны – вполне применима к перечисленным мной образам на памятниках Армении и Грузии с Vдо XIII вв., так как данные символические изображения как иконографически, так и по образной характеристике отличаются от других, более стандартных и часто встречающихся изображений и в то же время перекликаются с позднеантичными и раннехристианскими образами аллегорий. Такая традиция, вместе с другими иконографическими и художественными особенностями, была воспринята христианским искусством Армении и Грузии из восточнохристианского культурного мира, с которым историческая связь была очень сильна.

Образы-аллегории в раннехристианском искусстве

В целом известно, что характерные для эллинистического искусства разнообразные аллегорические образы или персонификации были унаследованы и получили широкое применение в христианском искусстве. Хорошо известны такие символические изображения, как персонификации Солнца, Луны, аллегории Райских рек, Моря и Океана, Времен года, Земли, а также возникшие чуть

28 Северов, Чубинашвили 1947, 11; Dadiani et al 2017, fig. 324–327.

29 Mikayelyan 2021, 234–236.

Рис. 15. Рельефный женский лик. Бровка северо-восточной ниши церкви Свв. Петра и Павла в Татеве. X в. Фото Лилит Микаелян

позже образы Церкви[30], Синагоги, святых Городов Иерусалима и Вифлеема. Прослеживается даже некий канон изображения последних: кто-то выступает в женском образе, например, Земля, Луна, Церковь, некоторые месяцы, а вот аллегории Рек, Солнца, как правило, образы мужские. Но это не строго обязательно.

В христианском искусстве среди целого ряда аллегорических изображений важное место занимают образы, символизирующие светила – Солнце и Луну. Они почти обязательны в сценах Вознесения и Распятия Христа, так как подчеркивают Вселенское значение этих евангельских событий. Последние даются, как правило, в образах юноши/мужчины и женщины. Юноша-Солнце изображается в колпаке или короне и с факелом в руке, а Женщина-Луна часто венчается полумесяцем (рис. 16). Такие иконографические детали, как полумесяц над/на голове Луны, или вытянутый колпак, или корона на голове Солнца[31] дают возможность для прямых сопоставлений скульптурных голов или ликов на памятниках Армении и Грузии с раннехристианскими и византийскими образцами, среди которых важное место занимают напольные мозаики Палестины. Среди них обращают на себя внимание такие образы, как лик, увенчанный полумесяцем, в Байбурте,

30 Символическое изображение Церкви в образе женщины с моделью церкви в руках известно по рельефу на армянской четырехгранной стеле из Агарака (VII в.).

31 Подобный головной убор напоминает конусообразную шапку бога Митры, известную по ряду изображений и, как нам кажется, иконографически повлиявшую на символичекие образы христианского искусства.

Рис. 16. Аллегория Луны в медальоне. Рисунок. Фрагмент фрески армяно-халкидонитской церквт №7 в монастыре Саберееби, Давид Гареджи, Грузия. X в. По Шевякова Т. С. Монументальная живопись раннего средневековья Грузии. Тбилиси, 1983. Илл. 39.

который аналогичен образам с серпом на голове из напольной мозаики в Бет-Шеан (VI в., Израиль) (рис. 17)[32], миниатюре Вознесения сирийского Евангелия Рабулы (лист 14r, 586 г., библиотека Лоренциана, Флоренция)[33] и армяно-халкидонитской фрески церкви №7 в монастыре Сабереебе (X в., Грузия) (рис. 16)[34]. Интересны также мужские головы с удлиненными или рассеченными бородами, иногда с вытянутой шапкой или короной, какие можно видеть на скульптурах Хневанка (рис. 12), Сюни-ванка (рис. 9, 10, 11), Ахтамара, Свв. Петра и Павла в Татеве (рис. 15), Кумурдо (рис. 14), и их параллели на раннехристианских и византийских памятниках, таких как оклад слоновой кости Эчмиадзинского Евангелия (VI в., хранится в Матенадаране)[35] и образы на напольных мозаиках в церквях дьякона Фомы на горе Небо и Ал-Кадир (VIв., Иордания)[36].

Тот же смысл Вселенского События выражают подобные символические лики на армянских хачкарах. В композиции хачкара, как правило, по сторонам креста изображаются розетки или лики как символы небесных светил, где-то они продублированы фигурами животных (соколом и быком), тоже символами светил (хачкар «Аменапркич» из Урца, 1279, Эчмиадзин)[37]. Яркий пример изображения ликов или образов-аллегорий по сторонам от креста – хачкар из Мшкаванка[38] (рис. 20).

Среди бюстов Сюни-ванка выделяется особенно хорошо сохранившееся женское изображение, которое напоминает образ некой матроны (рис. 10) и, как мне кажется, иконографически очень близко к изображениям женских божеств-

32 Hachlili 2009, pl. VIII, 4b.

33 Leroy 1964, fig. 32.

34 Шевякова 1983, илл. 39.

35 Матенадаран 1991, илл. 12, 13.

36 Piccirillo 1993, 187–188, fig. 154, 155, 267.

37 Պետրոսյան 2008, նկ. 266–267:

38 Պետրոսյան 2008, նկ. 483:

Рис. 17. Аллегории Солнца и Луны в медальоне. Фрагмент напольной мозаики. Бет-Шеан, Израиль. VI в. По Hachlili R. Ancient Mosaic Pavements: Thems, Issues and Trends. Brill:Leiden-Boston, 2009. Таб. VIII, 4b

Рис. 18. Изображение Геи (аллегория Земли). Коптская ткань. III-IV вв. Музей Лувра. По L'art copte en Égypte. 2000 ans de christianisme. Éditions Gallimard, 2000. Илл. 141b.

аллегорий на раннехристианских памятниках, в частности на напольных мозаиках, коптских тканях и в скульптуре. В качестве параллелей можно привести такие примеры, как образ Геи (Земли) III–IV вв. (рис. 18) и образ Ариадны V в. на коптских тканях из собрания Лувра[39], образ женской аллегории (565 г.) на мозаике из церкви Иоанна на горе Небо, Иордания[40]. Таких примеров более чем достаточно. Как очень близкую иконографическую аналогию к женскому бюсту из Сюни-ванка можно рассматривать объемную голову с пышными волосами того же периода, случайно найденную недалеко от памятника Агиту в 1998 г. (хранится в краеведческом музее) (рис. 19). Сопоставления сисианских бюстов с раннехристианскими образцами не лишены смысла, так как в доарабском искусстве Армении еще очень ощутим античный художественный пласт. Это очевидно на примере армянской архитектуры «золотого века» (VII в.)[41]. Следы античного наследия сохранили и фрагменты армянской монументальной живописи, миниатюра и скульптура[42]. Изображения евангелистов с тонзу-

Рис. 19. Объемная голова. Найдена в окрестности мемориального памятника Агиту, Сисиан. VII в. Фото Гамлета Пертосяна

39 L'art copte, fig. 141b.

40 Piccirillo 129, fig. 217.

41 Donabédian 2008.

42 Donabédian 1996, 89–98; Tchekhanovets 2018, 41–135; Hakobyan 2021, 79–84.

Рис. 20. Хачкар с изображением сиволов светил. Гавит Мшкаванка. 1291. Фото Армине Петросян.

рой на карнизе Сюни-ванка – яркий тому пример. К тому же нужно учесть, что в период активных связей с восточно-христианским миром на территории Армении оказывалось много предметов искусства, один из них – оклад Эчмиадзинского Евангелия с харатерными для своего времени образами.

Заключение

Женские и мужские головы или лики в нишах Сюни-ванка и Кумурдо, а также других церквей можно трактовать как образы-аллегории, символизирующие природные стихии. Они находят близкие иконографические параллели в раннехристианском и византийском искусстве. Изображения Земли и Неба, Солнца и Луны в контексте скульптурного убранства церквей призваны подчеркнуть Вселенское значение библейской истории и напомнить о Втором пришествии Христа и Спасении. В изображениях же «Адама» и «Евы» в Кумурдо, возможно, делается акцент на два главных понятия – первородный грех и ожидаемое Спасение в конце Времен. Исходя из этого становится понятно, почему подобные образы-аллегории занимают определенное место в декоративной системе убранства церквей, например, приалтарные капители (Байбурт), барабаны как зона Небес (Хневанк, Ахтамар, Питарети), у входов в южном фасаде, но самое распространенное место расположения таких символических образов – это внешние ниши церковного здания.

Список сокращений

АН – Академия наук
ГЭ – Государственный Эрмитаж
СССР – Союз Советских Социалистических Республик
Arm.SSR – Armenian Soviet Socialist Republic
NS – National Science
ԳԱ – Գիտությունների ակադեմիա
ԵՊՀ – Երևանի պետական համալսարան
ՀՍՍՀ – Հայաստանի Սովետական Սոցիալիստական Հանրապետություն
ՀՍՍՌ – Հայաստանի Սովետական Սոցիալիստական Ռեսպուբլիկա

Литература

АКОПЯН 2010
Акопян З. А., Античные реминисценции в миниатюрах Евангелия царицы Млке (862 г.) // Византия в контексте мировой культуры. Материалы конференции, посвященной памяти А. Банк, Труды ГЭ, LI, 2010, 109–128.

АКОПЯН 2015
Акопян З. А., Изображение масок в средневековой скульптуре Армеии // Актуальные проблемы теории и истории искусства V, Санкт-Петербургский государственный университет, 2015, 263–269.

АКОПЯН 2022
Акопян З. А., Два иллюстрированных Евангелия Багратидской эпохи (II пол. IX в.) // Россия. Грузия. Христианский Восток. Духовные и культурные связи, Сборник статей по материалам IX Научных чтений, посвященных памяти Д. И. Арсенишвили (Труды Центрального музея Древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева), XX, М., 2022, 76–87.

КАЗАРЯН 2012
Казарян А. Ю., Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Формирование и развитие традиции, III, М.: «Locus Standi», 2012.

МАТЕНАДАРАН 1991
Матенадаран. Армянская рукописная книга VI–XIV веков (составители и авторы текста В. Казарян, С. Манукян), 1, М.: «Книга», 1991.

СЕВЕРОВ, ЧУБИНАШВИЛИ 1947
Северов Н. П., Чубинашвили Г. Н., Кумурдо и Никорцминда, 1, Памятники грузинской архитектуры, М.: Изд. Академии архитектуры СССР, 1947.

ЧУБИНАШВИЛИ 1948
Чубинашвили Г. Н., Памятники типа Джвари, Тбилиси: Издательство Акад. наук Груз. ССР, 1948.

ШЕВЯКОВА 1983
Шевякова Т. С., Монументальная живопись раннего средневековья Грузии, Тбилиси: «Хеловнеба», 1983.

DADIANI et al 2017
Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E., Medieval Georgian Sculpture, Tbilisi: Giorgi Chubinashvili National Research Center of Georgian Art History and Monument Protection, 2017.

DONABÉDIAN 1996
Donabédian P., Apports byzantins dans la sculpture arménienne préarabe // L'arménie et Byzance. Histoire et culture (Byzantina Sorbonensia 12), Paris, Sorbonne, 1996, 89–98.

DONABEDIAN 2008
Donabédian P., L'aĝe d'or de l'architecture arménienne VIIe siècle, Marseille, 2008.

HACHLILI 2009
Hachlili R., Ancient Mosaic Pavements: Thems, Issues and Trends, Brill: Leiden-Boston, 2009.

HAKOBYAN 2021
Hakobyan Z., Some Motives of the Decoration of the Monuments of Early Medieval Armenian Architecture. The Question of Relations with Early Christian Iconography // Proceedings of the 3rd International Conference on Architecture: Heritage, Traditions and Innovations, Advances in Social Science, Education and Humanities Research, 600, 2021, 79–84.

L'ART COPTE 2000
L'art copte en Égypte. 2000 ans de christianisme, Éditions Gallimard, 2000.

LEROY 1964
Leroy J., Les manuscrits Syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient, Paris, 1964.

MIKAYELYAN 2021
Mikayelyan L., Various Aspects of the Image of Dragon-serpent in Armenian and South-Caucasian Sculpture of the 7th–14th centuries // Actual Problems of Theory and History of Art. Collection of articles, 11, St. Petersburg, 2021, 232–243.

PICCIRILLO 1993
Piccirillo M., The Mosaics of Jordan, Amman, 1993.

PLONTKE-LÜNING 2007
Plontke-Lüning A., Frühchristliche Architekturin Kaukasien. Die Entwicklung des christlichen Sakralbaus in Lazika, Iberien, Armenien, Albanien und den Grenzregionenvom 4 bis zum 7 Jh., Wien, 2007.

TCHEKHANOVETS 2018
Tchekhanovets Y., The Caucasian Archaeology of the Holy Land. Armenian, Georgian and Albanian Communities between the Fourth and Eleventh Centuries, Brill, Leiden-Boston, 2018.

THIERRY 1980
Thierry J.-M., Les tétraconques à nichesd'angle // Bazmavep, 1980, 1–4, 144–145.

ՀԱԿՈԲՅԱՆ 2016
Հակոբյան Ջ., Հայկական վաղմիջնադարյան քանդակը (4–7-րդ դարեր). Դասախոսություններ, Երևան, 2016:

ՃԱՆԱՇԵԱՆ 1966
Ճանաշեան Հայր Մ., Հայկական մանրանկարչություն, Վետենիկ, 1966:

ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ 1982
Մնացականյան Ս. Ս., Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1982:

ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ 1961
Մնացականյան Ստ. Խ., Սիսավանի պատկերաքանդակները և տաճարի կառուցման

ժամանակը // ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր. Հասարակական գիտություններ», 1961, N 10, 63–76:

ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ 1965
Մնացականյան Ստ. Խ., Սիսավանի տաճարը // Պատմաբանասիրական հանդես, 1965, N 4, 221–230:

ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ 1976
Մնացականյան Ստ. Խ., Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը, ՀՍՍՀ ԳԱ Արվեստի ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1976:

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2008
Պետրոսյան Հ. Լ., Խաչքար. Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, միաստաբանությունը, Երևան, «Փրինթինֆո», 2008:

ՍՅՈՒՆԻ 2007
Սյունի Թ., Սյունի վանքը, Մոսկվա, «ՄԻԱ» հրատ., 2007:

ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ՀԱՅԱՍՏԱՆ 2002
Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան, Հայկական Հանրագիտարան հրատարակչություն ՊՈՒԿ, Երևան, 2002:

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆ 1986
Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն (թարգ., ներ. և ծանոթ. Ա. Ա. Աբրահամյանի), Երևան, «Սովետական գրող», 1986:

References

Chubinashvili G. N., Pamiatniki tipa Dzhvari [Monuments of the Jvari type]. Tbilisi: Izdatelstvo Arademii Nauk Gruzinskoy SSR, 1948. (In Russian)

Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E., Medieval Georgian Sculpture. Tbilisi: Izdatelstvo Arademii Nauk Gruzinskoy SSR, 2017.

Donabédian P., Apports byzantins dans la sculpture arménienne préarabe // L'arménie et Byzance. Histoire et culture (Byzantina Sorbonensia 12). Paris, Sorbonne, 1996. 89–98.

Donabédian P., L'aĝe d'or de l'architecture arménienne VIIe siècle. Marseille, 2008.

Hachlili R., Ancient Mosaic Pavements: Thems, Issues and Trends. Brill:Leiden-Boston, 2009.

Hakobyan Z., Dva illiustrirovannykh Evangeliia Bagratidskoi epokhi (II pol. IX v.) [Two Illuminated Gospels of the Bagratid Era (Second half of the 9th century)] // Russia. Georgia. Christian East. Spiritual and Cultural Relations. Collected Articles of the IX Scholarly Readings dedicated to the Memory of D. I. Arsenishvili (Proceedings of the Andrei Rublev Central Museum of Ancient Russian Culture and Art). T. XX. Moscow, 2022. 76–87. (In Russian)

Hakobyan Z., Antichnye reministsentsii v miniatiurakh Evangeliia tsaritsy Mlke (862 g.) [Classical Antiquity Allusions in the Miniatures of the Gospel of Queen Mlke (862 g.)] // Byzantium within the Context of World Culture. Proceedings of the Conference dedicated to the memory of Alisa Bank (Transactions of the State Hermitage Museum T. LI. 109–128. (In Russian)

Hakobyan Z., Haykakan vagh mijnadaryan qandaky' (4–7-rd darer) [Armenian Early Medieval Sculpture (4th–7th centuries)]. Lectures. Yerevan, YSU Publishing House, 2016. (In Armenian)

Hakobyan Z., Izobrazhenie masok srednevekovoi skul'pture Armenii [Masks in Medieval Armenian Sculpture] // Actual Problems of Theory and History of Art. Collection of articles. Vol. V. St. Petersburg, 2015. 263–269. (In Russian)

Hakobyan Z., Some Motives of the Decoration of the Monuments of Early Medieval Armenian Architecture. The Question of Relations with Early Christian Iconography // Proceedings of the 3rd International Conference on Architecture: Heritage, Traditions and Innovations. Advances in Social Science. Education and Humanities Research. Vol. 600. 2021. 79–84.

Kazaryan A. Y., Tserkovnaia arkhitektura stran Zakavkaz'ia VII veka. Formirovanie I razvitie traditsii [Church Architecture of the 7th Century in Transcaucasian Countries. Formation and Development of the Tradition]. T. III. M.: "Locus Standi", 2012. (In Russian)

L'art copte en Égypte. 2000 ans de christianisme. Éditions Gallimard, 2000.

Leroy J., Les manuscrits Syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient. Paris, 1964.

Matenadaran. Armianskaia rukopisnaia kniga VI–XIV vekov [Matenadaran. Armenian Manuscripts of VI–XIV Centuries], comp. and the authors of the text V. Ghazaryan, S. Manukyan, M.: Kniga, 1991. (In Russian)

Mikayelyan L., Various Aspects of the Image of Dragon-serpent in Armenian and South-Caucasian Sculpture of the 7th–14th centuries // Actual Problems of Theory and History of Art. Collection of articles. Vol. 11. St. Petersburg, 2021. 232–243.

Mnatsakanian S. Kh., Sisavani tatwary' [The Temple of Sissavan] // Academy of Sciences of the Arm. SSR, Historical-Philological Journal. 4. 1965. 221–230. (In Armenian)

Mnatsakanyan S. S., Haykakan vagh mijnadaryan memorial howshard'annery' [Armenian Early Medieval Memorial Monuments]. Yerevan, HSSH GA hrat., 1982. (In Armenian)

Mnatsakanyan St. Kh., Haykakan ashxarhi patkeraqandaky' [Armenian Secular Sculpture Images]. Yerevan, 1976. (In Armenian)

Mnatsakanyan St. Kh., Sisavani patkeraqandaknery' ev tatwari kar'owcman jhamanaky' [The Images of Sisavan and the Time of the Construction of the Church] // Academy of Sciences of the Arm. SSR, "Bulletin of Social Sciences" 10. 1961. 63–76. (In Armenian)

Petrosyan H., Khachkar. Tsagumy, gortsarruyty, patkeragrutyuny, imastabanutyuny ["Khachkar, origin, function, iconography, and semantics"], Yerevan, "Printinfo", 2008. (In Armenian)

Piccirillo M., The Mosaics of Jordan. Amman, 1993.

Plontke-Lüning A., Frühchristliche Architekturin Kaukasien. Die Entwicklung des christlichen Sakralbaus in Lazika, Iberien, Armenien, Albanien und den Grenzregionenvom 4 bis zum 7 Jh. Wien, 2007.

Qristonya Hayastan hanragitaran [Christian Armenia Encyclopedia], Yerevan: Armenian Encyclopedia Publishing House, 2002. (in Armenian)

Severov N. P., Chubinashvili G.N. Kumurdo I Nikortsminda [Kumurdo and Nikortsminda].

(Monuments of Georgian architecture, Issue 1). M.: Izdatelstvo Akademii Arkhitekturi SSSR, 1947. (In Russian)

Shevyakova T. S., Monumental'naiazhivopis' rannego sredneyekov'ia Gruzii [Monumental Painting of the Early Middle Ages in Georgia]. Tbilisi: "Helovneba", 1983. (In Russian)

Stepanos Orbelyan, Syowniqi patmowt'yown [History of Syunik]. Transl., introd. and refer. by A. A. Abrahamyan, Yerevan, "Sovetakan grokh", 1986. (In Armenian)

Syuni T., Syowni vanqy' [Syuni Monastery]. M.: "MIA" 2007. (In Armenian)

Tchanashian Father M., Armenian Miniature. Venice, 1966.

Tchekhanovets Y., The Caucasian Archaeology of the Holy Land. Armenian, Georgian and Albanian Communities between the Fourth and Eleventh Centuries. Brill, Leiden-Boston, 2018.

Thierry J.-M., Les tétraconques à nichesd'angle // "Bazmavep", 1980. 1–4. 144–145.

Заруи Аветисовна Акопян
Ереванский государственный университет
Исторический факультет, отделение теории и истории армянского искусства
Ереван, Армения

Zaruhi Hakobyan
Yerevan State University
Faculty of history, department of History and Theory of Armenian Art
Yerevan, Armenia

hakobyanzaruhy@ysu.am

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-240
Поступило: 06.07.2022, направлено на рецензирование: 20.08.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Lilit Mikayelyan
Russian-Armenian University, Institute of Oriental Studies,

THE ATTRIBUTES OF SACREDNESS OF ANIMALS ON THE RELIEFS OF ARMENIA AND GEORGIA (6th–14th CENTURIES)[1]

Abstract: In Armenian and Georgian sculpture of the 6th–14th centuries, there are many images of real and fantastic animals with certain attributes: ribbons, necklaces, wreaths, crowns. One of the oldest examples of such iconography is known on the 8th–6th century BC Urartian statuette depicting a crowned sphinx with a ribbon tied to its torso. The use of ribbons and necklaces as attributes of animal sacredness becomes especially popular in the culture of Sasanian Iran of the 5th–7th centuries, where they indicated the royal, benevolent symbolism of the images. Bird figures with ribbons around their necks in Armenian, Georgian, and East Christian art of the 5th–7th centuries reveal the obvious influence of Sasanian iconography. In Christian art, these attributes denoted the victorious, heavenly symbolism of images. In the 10th–14th centuries, a number of fantastic animals: griffins, sirens, sphinxes are usually depicted with necklaces and crowns – as markers of their belonging to the upper world.

Key words: Armenian sculpture, Sasanian art, sacred animals, symbolism, ribbons, necklaces, crowns

Лилит Микаелян

АТРИБУТЫ САКРАЛЬНОСТИ ЖИВОТНЫХ НА РЕЛЬЕФАХ АРМЕНИИ И ГРУЗИИ VI–XIV ВЕКОВ

Аннотация: В армянской и грузинской скульптуре VI–XIV веков известно множество изображений реальных и фантастических животных с определенными атрибутами: лентами, ожерельями, венцами, коронами. Один из древнейших примеров такой иконографии известен на урартской статуэтке VIII–VI веков до н.э., изображающей коронованного сфинкса с лентой на туловище. Использование лент и ожерелий как атрибутов сакральности животных становится особенно популярным в культуре Сасанидского Ирана V–VII веков, где они указывали на царственную, благопожелательную символику образа. Изображения птиц с лентами на шеях в армянском, грузинском, а также восточнохристианском искусстве V–VII веков показывают очевидное влияние сасанидской иконографии. В христианом искусстве эти атрибуты указывали на победную, небесную

1 A paper on this topic was presented at the conference "Medieval Art and Archeology of Armenia and Georgia" in the Aix-Marseille University (November 2019).

символику образов. В X–XIV веках ряд фантастических животных: грифоны, сирены, сфинксы как правило изображались с ожерельями и коронами – маркерами их принадлежности верхнему миру.

Ключевые слова: Армянская скульптура, сасанидское искусство, сакральные животные, символика, ленты, ожерелья, короны

Practical and Artistic Traditions of Adorning Animals with Ribbons, Necklaces and Other Attributes.

In ancient cultures, and later in medieval art, a number of artistic means were used to emphasize the supernatural, sacred symbolism of animals, such as the creation of fabulous beings or the endowment of lions, bulls, horses and so on, with wings as an indication of their heavenly nature. Along with such iconographic principles, especially in eastern medieval art, depictions of the attributes of power and holiness appear on the bodies of animals. Among them are ribbons, necklaces and rings, as well as vegetal elements. This tradition, originating in the culture of Ancient East, became more vivid in the art of Sasanian Iran, and later in the cultures widely contacted with it, particularly in Armenian and Georgian sculpture of the 6th–14th centuries, as well as in the Eastern Christian art.

In general, ribbons had become widely used in classical antiquity as symbols of victory and power in the form of diadems attached to heroes and victorious athletes, and later as headbands of kings and emperors. The Sasanian so-called "ribbons of honor / nobility" (*Pativ* in Middle Persian and also in Ancient Armenian[2]), which continue the same tradition, were in regard to iconography strikingly different from their Greco-Roman as well as Parthian prototypes. They were longer and wider, made of silk, and were as a rule depicted as waving, with longitudinal or vertical folds, often with emphasized borders. The ribbons with exactly such iconography appear in the compositions of crosses in Armenian and South-Caucasian art and on the animals under discussion.

In Sasanian Iran ribbons ceased to be only headbands as they had been in Antique culture; they were tied to various parts of the body, the crown, the arms, as well as royal horses, and sometimes, according to written sources, to some animals belonging to the Shahanshahs' menagerie[3]. Of course this royal tradition found its expression in Iranian art, especially of the 6th–8th centuries, when sacred or benevolent animals were very often depicted with ribbons and necklaces. The great number of these examples and their specific iconography in the art of Iran gives us the right to consider similar images of animals with attributes of sacredness in Armenian and Georgian art mainly as a manifestation of Sasanian influence. And it is only in this context that their iconographic

2 Աճառյան 1979, IV, 43:

3 Орбели 1968, 114.

sources can be determined correctly and their symbolism in Christian culture can be interpreted more accurately.

Speaking about the traditions of depicting certain attributes on animal bodies in ancient and medieval art, it is necessary to divide them into two artistic principles. The first one: when the animal is portrayed according to its real appearance, for example: saddled and decorated horses; bulls and elephants with cloth saddles, forehead jewelries, bows, garlands, etc. And the second one: when real or fantastic animals are displayed with special attributes which have primarily a symbolic meaning. The distinction between these two artistic approaches is not clear in many cases, but in our context, this is important for a more accurate understanding of the iconographic traditions.

Thus, in Greek vase-painting there are images of sacrificial animals, mostly bulls with ribbons and garlands tied to their horns, which marked them as chosen for a ritual – an instance of attributes of sacredness, but reflecting the real, documentary details of the sacrifice. There was also a tradition of preserving the heads or skulls of already sacrificed animals, which were placed on the walls of temples or other buildings with the same garlands attached to the horns. An example of this are the images of two bull skulls hanging above the central scene of Iphigenia's sacrifice on the Greek vase-crater of 370-350 BC from the British Museum[4]. It was this ancient tradition that became the basis of antique *bucranium* friezes made of sculpted bull (goat) heads or skulls with garlands and ribbons, which reflected the realities of the buildings' decoration and later turned into an architectural ornament, often found at temples, mausoleums and on sarcophagi: like on the 1st century BC mausoleum of Caecilia Metella in Rome, on the so-called Caffarelli marble sarcophagus (around 40 AD) from the Old Museum in Berlin, on ossuaries of the 1st–2nd centuries from the Dresden Gallery etc[5].

The second group of these attributes is found on symbolic images of animals. In Ancient Eastern culture we have an important and unique example of such an animal with ribbon in Urartian art (9th–6th centuries): the bronze statuette of a deity – a winged sphinx with a lion's body and a human forehead, kept in the Hermitage Museum[6] (fig. 1). Small statues of such or similar fabulous animals were parts of luxurious royal thrones. On the sphinx's torso a ribbon is tied with longitudinal lines and then transverse ones on the ends. Here the rendering of the ribbon is quite close to the future Parthian and Sasanian examples, especially to the diadem on the head of the god Baalshamin on the 1st century AD Palmyrene relief from the Louvre Museum. Surely on this Urartian statuette we are dealing with one of the earliest and prominent examples of a ribbon as an attribute of royalty and holiness.

4 Collection online, British Museum.

5 Feldbusch 1950, 81–84.

6 Пиотровский 2011, 328, fig. 77.

Fig. 1. Sphinx, Urartian bronze statuette (8th-6th cc. BC), Hermitage museum © Author

Despite numerous iconographic examples of diadems as well as ribbons on wreaths and garlands, known in Greco-Roman art, there are hardly any symbolic animal pictures with ribbons. An interesting example can be seen on the onyx gem of the 1st century AD depicting emperor Augustus with a Capricorn image above his head, which was the sign of his protecting constellation (Kunsthistorisches Museum, Vienna)[7]. A ribbon is tied to the animal's leg as a sign of victory and glory. We have pictures of patron animals of the same type on the frescoes of the 7th–8th centuries of Sogdia, where mythological winged animals fly above the heads of heroes as well as above the hero Rostam, with long ribbons tied to their legs[8].

Early Christian Armenian and Caucasian Examples of Animals with Ribbons

A unique example of a similar principle of the iconography of ribbons waving from the animal's legs in Christian art is the eagle composition carved on the western wall-capital of the Forty Martyrs Basilica of Pashvank of the 5th–6th centuries (modern Turkey). The bird is presented with spread wings, with its head turned to the left, from which pleated ribbons also rise (fig. 2). P. Donabédian identified the sculpture as a peacock image[9], M. Compareti as a dove[10], but if we compare Pashvank's sculpture to the eagles of Zvartnots cathedral's capitals and take into consideration the bird's large head, under-

7 Bandinelli 1969, 196, fig. 209, 211.

8 Compareti 2006, 191–192, fig. 4; Shenkar 2014, 139, fig. 132.

9 Donabédian 2008, 61, fig. 48.

10 Compareti 2010, 205.

lined hooked beak, and the absence of a cockscomb, it is clear that the sculpture is that of an eagle. Since it is known that in Christian art the eagle was the symbol of the Resurrection and Ascension, his image here in the Church of the Forty Martyrs, dedicated to the Saints, is quite understandable, and the presence of ribbons should be interpreted as

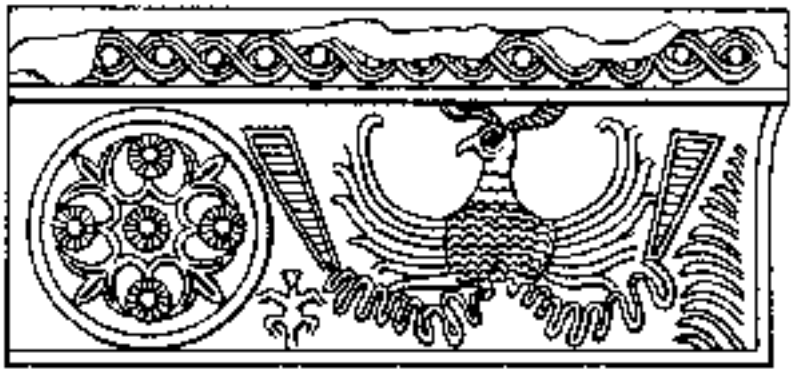


Fig. 2. Eagle, relief of an embedded capital or impost, Forty Martyrs basilica of Pashvank (6th c.), after P. Cuneo

a symbol of the victory of faith and heavenly glory. This does not necessarily mean that the peacock would not be appropriate here, especially if we consider that in Armenian and Georgian art peacocks were more often depicted with ribbons, but only on their necks.

In this regard, the birds with ribbons from the excavations of the 6th–7th centuries secular building of the Aghtsk tomb complex are remarkable (Aragatzotn province). They are represented on molded clay tablets, among other animals: ram, bear, camel, deer, panther etc. These tablets were studied by Aram Kalantarian and published in 1985. The scholar noted that "seven fragments with eagle images" were preserved[11]. More recently, as a result of the excavations made by Hakob Simonian in 2017, a complete tablet with a bird image was found with the previously missing tail, which is distinctly that of a peacock (fig. 3). H. Simonian described it as a fabulous bird with strong eagle legs, peacock tail and crown, also mentioning the Sasanian ribbons[12]. The ribbons with expanding ends of the Aghtsk peacock were certainly a symbol of power, sanctity, especially when we take into account that the palace belonged to the Arsacid royal dynasty.

Remarkable examples of peacocks with attributes of interest to us appear on an early Christian monument of Caucasian Albania. This is a square capital of a pillar found in the apse of the single-nave basilica at the Sudagilan settlement of the Mingechaur reservoir, on which a cross was erected (National Museum of History of Azerbaijan, Baku). On

11 Калантарян 1985, 227–229.

12 Սիմոնյան et al. 2017–18, 40–41, fig. 56:

Fig. 3. Peacock, molded clay tablet, Aghtsk complex (6th-7th cc.), after H. Simonian

one of its sides two heraldic peacocks are depicted, whose beaks are touching a lily flower and they bear luxurious broad ribbons (fig. 4). On the four sides of the superior part of this capital an inscription in Caucasian Albanian is preserved, which has recently been read and dates back to the reign of the Sasanian king Khosrow (but uncertain if Khosrow I or II)[13]. In general, the existence of a date is exceptional on tetrahedral stelae, and this capital can be dated to the period from the middle of the 6th century to 617–18[14]. Such a composition can be seen on a silver bowl of the 4th century, produced in the Sasanian style and found near the Ural Mountains (The State Historical Museum, Moscow), which K. Trever has compared with the composition of the Mingechaur capital. There peacocks with waving ribbons are presented on both sides of the bowl, around a small altar[15].

The same iconography of ribbons, very similar to the Caucasian Albanian example, appears on two reliefs of the Holy Cross Church (915–921) on Aghtamar Island (historical Vaspurakan, modern Turkey), on a monument which occupies a special place in the context of Sasanian cultural influences. Below the cornice of the southern wing of the church, two heraldic birds are depicted, most likely doves clinging to each other with their beaks (fig 5). Ribbons are attached to their necks, which expand in the form of triangles with folds and edges, similarly to the Mingechaur's peacocks' ribbons. And the second example of the image of ribbons in Aghtamar's decor is the siren (harpy) below

13 Gippert et al 2009–10, § 4.3.1.

14 On the territory of Armenia and Georgia only a few stelae have inscriptions, which practically do not contain exact dates. Therefore, the inscription on the Mingechaur capital is extremely important in regard to the dating of stelae, as well as to determining the most intense period of Sasanian influences in South-Caucasian countries.

15 Тревер 1959, 317–318.

Fig. 4. Peacocks, pillar capital (impost), district of Mingechaur, former Caucasian Albania (6th-7th cc.), National Museum of History of Azerbaijan, Baku, after K. Trever

the western fronton of the church, which is given in a unique iconography: in a rare frontal pose, with typical Sasanian spread wings, from which two wide ribbons emerge. They have borders decorated with holes imitating pearls, which are very characteristic for the artistic manner of the Holy Cross reliefs.

Several examples of birds with ribbons are known from the southern regions of Georgia, directly bordering on Armenia (historical Gugark). On the eastern façade of the Tsiteli Eklesia (Red Church) single-nave basilica (in Javakheti, Georgia, arm. Javakhk), the 6th century pedestal of a pillar with a partially damaged relief is reused[16]. It depicts a cross in a medallion flanked by two peacocks. There is a wide ribbon on the bird's neck on the left and the same should be true for the peacock on the right, damaged in this part. This composition has the same schema as the previous two, with a lily flower and an altar in the middle, and as numerous examples in the 5th–12th centuries Christian art with peacocks on the sides of a vine-tree, vessel, spring etc. with similar symbolism. A number of such compositions are known in Armenian art: the relief above the western window of the 6th century basilica of Tziranavor in Ashtarak (Aragatzotn region), the 6th–7th centuries floor mosaic at the Damascus Gate in Jerusalem and numerous images from manuscripts. In all these examples the peacocks symbolized eternal life and salvation, while the ribbons on their necks at the Tsiteli Eklesia church were additional semantic accents, emphasizing holiness.

A magnificent peacock sculpture is depicted on the capital of the tetrahedral stela of the end of the 6th century from the village of Gantiadi (district of Dmanisi, now in the

16 Machabeli 2008, 38, fig. 56–57.

Fig. 5. Birds, southern façade, Holy Cross church of Aghtamar (915-921) © Author

Georgian National Museum, Tbilisi)[17], (fig. 6). On the bird's neck there is a ribbon, absolutely identical to the previous image, which allows us to speak more confidently about the presence of ribbons on the spolia of Tsiteli Sakdari, where the image is not clear and could be mistakenly identified as wings. A peacock on a stela from Dmanisi is given on the brink between the image of the Virgin on the throne and two donators holding a cross and a lily: the former is the main symbol of Christianity, while the latter is a symbol of immortality and noble origin[18]. In this case the peacock with a ribbon complemented this symbolism. Two birds (uncertain of which species) with neck-bands and wreaths in their beaks are depicted on the stela's base from Gulbagi[19].

Animals with Ribbons and Necklaces in Sasanian Art and East Christian Samples

Especially on late Sasanian precious dishes, stucco decor, fabrics and seals of the 6th–7th centuries, birds of various species are frequently wearing ribbons and have necklaces around their necks or in their beaks, mainly peacocks, pheasants and partridges, ducks and geese[20]. All of these birds symbolized cleanliness, prosperity, abundance, and

17 Machabeli 2008, 31, fig. 8.

18 In Ancient Iranian culture the flower of a lily or tulip meant belonging to the upper class and symbolized purity. In Sasanian art a number of images of nobles with a lily in their hand are known as an attribute of high rank. Images of donors bearing a flower on early medieval Georgian stelae should also be considered as a manifestation of Sasanian influence. See: Iamanidze 2019, 98–100.

19 Чубинашвили 1972, fig. 40.

20 Orbeli 1964–65, 741.

Fig. 6. Peacock, stela, Gantiadi, district of Dmanisi (6th c.), Dmanisi Culture and Art Center, after Kakhiani et al, 2012, fig. 15

according to the Zoroastrian religion they were good creations of the god of wisdom and goodness – *Ohrmazd* – and killed insects and reptiles which were created by *Ahriman* – the demon, the Evil Spirit[21]. And the aquatic birds were probably associated with water worship as one of the sacred elements of Zoroastrianism[22]. For example, the pair of pheasants depicted on the 7th century silver-gilt vase from the Boston Museum of Fine Arts (fig. 7) has nimbuses, besides necklaces and ribbons, as well as the peacock on the Sasanian silver plate from a private collection and so on[23]. It should be noted that at least from the beginning of the 4th century the Iranian Shahanshahs were often depicted on precious plates with nimbuses, which reflected the highly developed cult of the royal persons and the dynastic Farn *[glory, providence]* in Iran[24].

Actually, in ancient cultures jeweled necklaces, as well as ribbons, had been from the beginning the symbols of a person's nobility, the attributes of elites and also *apotropaia*. During the Sasanian period, when the cult of the king particularly deepened and, as a result, the royal life reached indescribable luxury, these attributes, related to the Shah's personality, became an important part of the official artistic iconography and were also transmitted to the images of symbolic animals[25]. Images of the latter were very often depicted on Sasanian silk fabrics, which were imported as expensive goods

21 Harper 1978, 63.

22 Stewart 2013, 130, fig. 83.

23 Harper 1978, fig. 21, 26, 49, 61; Pope 1964–65 Pl. 201-C.

24 Shenkar 2014, 132.

25 Ackerman 1964–65, 881.

into Eastern Christian countries and Central Asia. Due to this, the motif of ribbons and necklaces, as well as the image of the so-called Senmurv (Simurgh), entered the artistic tradition of the Christian and early Islamic cultures[26].

Such animals with ribbons are found in early Christian floor mosaics: the birds in the Lions Church in Umm al-Rasas (late 4th century, Jordan); images of goats and lions from Antioch, now kept in the Louvre museum (5th–6th centuries) etc[27]. After the fall of the Sasanid dynasty, in the art of the Abbasid Caliphate, Byzantium and even in the 11th–12th centuries culture of Western Europe, there are characters and motives inherited from Sasanian art, which were widely distributed throughout the Christian world due to the Iranian applied arts. For example, the illustrations of the folios preceding each Gospel of the Codex Aureus of Echternach (Hs. 156142, 1030–1050, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum[28]) echoed Eastern style textile with characteristic animal paintings: lions, griffons and dragons around the Tree of Life and birds with ribbons on their necks. The latter also have leaves in their beaks[29].

Fig. 7. Pheasant, Sasanian silver-gilt vase (7th c.), Boston Museum of Fine Arts, after P. Harper

Animals with Sacred Attributes in Armenian and Georgian Reliefs of the 10th–14th Centuries.

The theme of symbolic animals with attributes also continues to develop on Armenian and Georgian reliefs in the 10th–14th centuries. On the southern portal of the main church of the 10th century Khakhu monastery in Tayk/Tao (now North-Eastern Turkey), among the narrative scenes (Ascension of Alexander the Great, Jonah and the whale) and other images, a pheasant is carved with a bead necklace and a bow on the neck[30] (fig. 8).

26 Hakobyan et al. 2018.

27 Райс 2002, 30–32, fig. 23–24; Piccirillo 1993, fig. 216–217.

28 Grodecki et al. 1973, 178–179.

29 There is another interesting detail on these pages of the Echternach manuscript: there are circles on the lions' thighs, which actually reproduce the swastika marks often depicted in archaic ancient Eastern art on the same part of the body of these predators as solar symbols.

30 Акопян 2019, 348, fig. 2, 8, 9.

The iconography of these attributes is very similar to a necklace and a band on the pheasant's neck of the Sasanian vase from the Boston Museum (fig. 7). The next example is a fragment of the external decor of the 13th century Bakhtaghek church of Ani (now Eastern Turkey), which is lost and only preserved on archive photos[31]. On the relief two birds in profile were holding in their beaks a circular wreath in the form of a twisted ring. The right bird has the same ring on the neck, and a scarf-like ribbon is thrown around the neck of the left one. Generally, the motive of holding rings (or wreaths[32]), gemstones or leaves in the beaks was also widespread in Sasanian as well as in Eastern Christian art, as we see on the window lintels of the 973 c. Parkhar basilica and of the Oshk cathedral of 963–973 in Tayk[33].

On the southern façade of the Holy Cross church of Aghtamar, built by King Gagik Artzruni (904/8–943), there is a heraldic image of two eagles standing on a perch, resembling a sword, and holding a ring in their beaks. J. Orbeli interpreted this composition as a princely emblem. In this context the meaning of the ring as a symbol of power is evident[34], since this was a palace church, and not far from this relief was the entrance to the royal gallery. According to the sources and, in particular, to Movses Khorenatsi , eagles were the dynastic symbol of the ancient Artzruni family, which derived its name from the Armenian *արծիւ* (*artziv* – eagle)[35].

On the same façade of the Holy Cross church, on both sides of the images of the saint ancestors of Artzruni dynasty, a griffon and a ram-bird (fig 9) are depicted as protectors and symbols of power of the family and, in particular, of King Gagik. The ram-bird here embodied Farn, the higher providence, and is directly associated with images of the ram in Sasanian art. In Zoroastrian believes rams and goats were considered the embodiment of Farn, the incarnation of divine grace and royal glory, which is also documented in literary sources, particularly in the Avesta and in "*Kar-Namag i Ardashir i Pabagan*" (Book of the Deeds of Ardeshir, Son of Papak)[36]. And especially the ram and the goat were depicted in Sasanian art with ribbons and necklaces, such as the rams on the stucco tablets of Tepe-Hisar, Kish (Iran) and from the territory of Iraq (the latter is now in the Pergamon Museum), on fabrics and seals[37]. In our case, it is noteworthy that there are also known the Iranian seals of the 5th–6th centuries with iconography of ram-birds that is

31 Микаелян 2017b, 259, tabl. 4–2.

32 In Hellenistic art birds with wreaths in their beaks were often placed above the heads of kings or rulers as a sign of the crowning with glory. Continuing the same tradition in Christian iconography, many images of doves crowning saints are known. See: Микаелян 2017b.

33 Djobadze 1986, 89, Taf. 13–1, 14–4.

34 In a number of Ancient Oriental and Sasanian scenes of Investiture, the deity gives the king the right of power in the form of a ring (wreath). See: Микаелян 2017b, 260–262.

35 Орбели 1968, 121–124, Tab. XXVIII.

36 Cereti 2011, 585–588; Shenkar 2014, 131–140.

37 Harper 1978, fig. 55, 61, 64; Pope 1964–65, 637–639, fig. 214, Pl. 202-A.

Fig. 8. Pheasant, southern portal, cathedral of Khakhu monastery, historical Tayk/Tao (10th c.), after E. Takaishvili

absolutely identical to the Holy Cross church's relief: one from the Hermitage Museum and the second from the British Museum[38]. In Aghtamar this creature has a necklace with elaborated holes which were probably filled with color paste. The rings with bells on the bird's leg are also interesting and should be considered as distinctive signs as well. Perhaps such rings with bells were worn by some animals of the royal menagerie, and here we have an example of the depiction of a similar attribute on a fantastic image – the incarnation of Farn – as a sign of possession, of its "taming".

Like the ram-bird's necklace, the wings of the Aghtamar griffon are also decorated with a belt with holes, and there are rosettes on the four legs of the animal, which should be linked to the animal's solar symbolism. A number of animals of the Holy Cross church, and especially this griffon, are decorated with half-palmettes, and this was also one of the ways to emphasize the animal's special meaning. Thus, the vegetal elements of the so-called "flourished" animals in Sasanian, Armenian and Eastern Christian art, which we have examined separately[39], should also be considered as details emphasizing the supernatural origin and beneficence of the image, not merely as decorative elements, especially if we take into account the fact that the animals decorated with vegetal elements are mostly fabulous ones.

Very often griffons have necklaces or jewelled collars around their necks. On the main entrance of the Khakhu church, mentioned above, we also have a griffon image,

38 Орбели 1968, 114; Compareti 2014, fig. 10.

39 Микаелян 2017a.

Fig. 9. Ram-bird, southern façade, Holy Cross church of Aghtamar (915-921) © Author

whose neck and body are decorated with pearled bands, resembling a horse harness[40]. The magnificent griffon on the eastern façade of the Samtavisi church in Georgia (1030) has also a pearl necklace. On the vaults of the south portico of Nikorsminda church (1010–1014) there are paired griffons, fabulous birds with protruding bestial ears, which have expressive neck-rings with circles inside[41]. On the leg of one of the Nikorsminda griffons a necklace-shaped bracelet is also depicted. The griffon is very often found in Christian art as an alert guard of the holy place, as a symbol of nobility and power. In Christian culture, this ancient creature of two natures, closely associated with solar symbolism, also began to be associated with the human and divine essence of Christ[42].

Sirens, Sphinxes and Dragons with Crowns and Collars

However, the positive symbolism of a number of other fantastic creatures in the medieval sculpture of Armenia and Georgia is not as obvious as in the case of the griffon. We are talking about sirens, sphinxes and dragons, which are mentioned in Christian sources with negative symbolism, but obtain a positive connotation in the fine art of the 10th–14th centuries. The latter is evident from their location in the church architecture and in the specific compositions, from the iconographic features, as well as the presence of the same attributes, which in this case are additional factors in determining the meaning of these fantastic images.

40 Акопян 2019, 344–347, fig. 5.

41 Dadiani et al 2017, p. 194, 196; fig. 429–432, 458.

42 Biedermann 1992, 159–160; Аладашвили 1977, 229.

Thus, in medieval Armenian literature the siren was the embodiment of debauchery and heresy, luring people into the arms of the devil[43]. However, already in the Holy Cross church we observe a clear deviation from the official church tradition, when this image is given a positive symbolism. One of the Aghtamar's sirens is depicted in the uppercase decor of the church, as mentioned above, below the western fronton. She is depicted with ribbons clearly indicating her good nature. And her spread wings, made in typical Sasanian iconography, also emphasize the sacred symbolism of the Aghtamar siren, since in Iranian culture such paired wings were a symbol of Verethragna, the god of victory, and the attributes of many royal crowns, as well as of the crown of king Gagik Artzruni[44]. The second siren of the Aghtamar reliefs is depicted in the main belt of the church, in the eastern part of the northern façade, placed below the composition of a young man killing a lion[45]. This image is not compositionally associated with neighboring reliefs, and we cannot understand its symbolism on this basis. However, her magnificent tail and wing, similar to the rich plumage of sacred birds in the South-Caucasian and Sasanian examples, and especially the presence of an expressive collar on her neck allow us to conclude that this siren also had a positive meaning.

Since images of sirens and sphinxes become especially popular in Armenian sculpture of the 12th–14th centuries, they appear on the facades of churches, are included in the decor of altar elevations and depicted in the interior stucco decoration of opulent houses in Dvin and Ani[46]. At that time the iconography of these fantastic creatures has many parallels with those in the art of the Seljuk empire, in particular on the applied art objects of the entire Near East, as well as of Armenia. On the altar elevation of the 13th century Surb Astvatzatzin church in Makaravank, inside eight-pointed stars one single siren (fig. 10), two single sphinxes and one composition with paired sphinxes are depicted, all of whom are presented with crowns. The winged sphinx on the portal of the Makaravank *gavit* (narthex) is likewise adorned with a high headdress. Crowned sphinxes also appear on the eastern façade of the Surb Astvatzatzin church of Haritj (1201), in the altar elevation decor of the 13th century Vanstan church, in the rock-cut *gavit*-tomb of the 13th century in Geghard etc. In the decor of the western façade of the Burtelashen church (1339) in Amaghu-Noravank, paired sirens and sphinxes with crowns are arranged on an elegant floral background. The same crowned fantastic creatures are repeatedly presented on the pages of Armenian manuscripts, and in some cases, they also have nimbuses[47].

Indeed, in the images of sirens and sphinxes crowns are put on the human heads of these mixed beings and to some extent they are an attribute of their human nature.

43 Հայրապետյան 1990:

44 Compareti 2010, 5, fig. 2, 13.

45 Орбели 1968, 116–117, Tabl. XXVI.

46 Պետրոսյան 2008, 227–229:

47 Chookaszian 2008; Hakobyan et al. 2018, 44–45, 52–53, fig. 8, 25–26:

Fig. 10. Siren, altar elevation, Surb Astvatzatzin church in Makaravank (13th c.) © S. Karapetian

However, in the context of our study it is important to state that the crown, as an attribute of the highest rank, power and holiness, again indicates the sacred meaning of these fantastic images in the art of Armenia, despite their being mentioned as symbols of evil and sinfulness in written sources. Thus crowns, and in some cases nimbuses, are additional markers of the symbolism of each image, like ribbons, necklaces, bracelets, collars, wreaths in the beak etc.

Another noteworthy example of a distinctive sign on the image of a mythical creature – a dragon – can be seen on the lintel relief of the church door of the Vanstan monastery (1212–1227). Unfortunately, this fragment is lost and only preserved through archival photographs[48] (fig. 11). On it two heraldic dragons with open mouths are depicted, whose bodies are twisted into knots, and they have hoops on their necks. The symbolism of these twin dragons, as well as a number of similar images in Armenian sculpture, is associated with the ancient functions of these creatures as guardians and protectors. At the same time, in the Christian tradition the dragon was a symbol of the devil and hell, mainly in those compositions where he is depicted alone: in the scenes of the Baptism of Christ, the Descent into Hell, the trampling of a dragon by holy warriors etc. In contrast, especially in the art of the 13th century, dragons are depicted in many cases as *apotropaia*, and the same symbolism and iconography of these creatures can be traced in Islamic art of the 12th–13th centuries[49]. The rings around the necks of the Vanstan dragons, resembling collars, could mean their being reined and were most likely a symbol of their good service. This relief is iconographically close with intertwined dou-

48 Մելքոնյան և այլք 2007, 101–104, Tabl. XV.

49 Միքայելյան 2019; Kuehn 2011, 21–27, 159–168.

Fig. 11. Dragons, lintel, Vanstan monastery (1212-1227)
© Photo archive of A. Kalantar

ble-headed dragons on the Citadel Gate of Aleppo (1209–1210)[50], (fig. 12), on whose necks similar collars with a protruding ball are clearly visible. The latter are very close to the bracelets on the ram-bird's legs of the Aghtamar relief (fig. 9).

Conclusion

In the 6th–14th century sculpture of Armenia and Georgia, we examined a number of images of birds and fantastic animals exhibiting distinctive attributes. For the early medieval period, in the 6th–7th centuries, images of birds were characteristic, most often peacocks with ribbons on their necks. The origin of ribbons dates back to Greco-Roman diadems, although rare examples of such bandages are also known in ancient Egyptian, Assyrian and Achaemenid art in the form of tapes descending from under the headdresses of kings and nobles. It is noteworthy that one of the first examples of the ribbon's image on the body of a fantastic animal – the sphinx – is found in Urartian art. However, the artistic theme of adorning symbolic animals with ribbons or necklaces gained particular development and distribution in late Sasanian art, which was primarily due to the deepening of the Shahanshahs's worship. The Armenian and South-Caucasian reliefs of birds with ribbons show obvious parallels with Iranian examples, a fact which once again confirms the active cultural contacts between these countries in the early medieval period.

Even after the fall of the Sasanid dynasty the images of Iranian culture remain relevant on the Christian monuments of the 10th–11th centuries, which is evidently confirmed by the Holy Cross church's reliefs, where a number of animals with ribbons and necklaces are found. Griffons, real and fantastic birds with such attributes are known from a number of outstanding monuments of South-Caucasus, built, like the Aghtamar church, by the ruling nobility of that period (Nikortsminda, Samtavisi, Oshk, Khakhu etc.), where these creatures symbolized heavenly patronage, the sacredness of power or signified a divine presence.

50 Kuehn 2011, 26, fig. 3a-b.

Fig. 12. Dragon, gate of Aleppo citadel (1209–1210), after S. Kuehn

In the 13th–14th centuries Armenia experienced a new heyday under the rule of the Zakharids. The most popular mythical images in the art of that period are sphinxes, sirens and dragons, showing obvious iconographic parallels with those in the Near East Islamic culture, which was due primarily to the development of trade, crafts and the migration of artisans. On Christian monuments sirens and sphinxes symbolized the heavenly sphere and were the guardians of Paradise. The human heads of the latter were usually adorned with crowns as the hallmarks of superiority and holiness. The sphinx images in Armenian and Islamic art take us back, after many centuries, to the crowned sphinxes of Urartian art, a phenomenon, which emphasizes the vitality and longevity of mythical images in art. One of such archetypes in world culture – the dragon image – also got its place on the Christian and Islamic monuments as *apotropaion*, and some of these dragons have collars as signs of their good service to humans.

Литература

АКОПЯН 2019
Акопян З., Скульптурное убранство южного входа главной церкви монастыря Хахýл. Символика изображений // Исторический Тайк. История, культура, конфессия. Сборник статей, Св. Эчмиадзин, 2019, 335–365.

АЛАДАШВИЛИ 1977
Аладашвили Н., Монументальная скульптура Грузии. Фигурные рельефы V–XI вв., М.: «Искусство», 1977.

КАЛАНТАРЯН 1985
Калантарян А. А., Глиняные плитки с изображениями из Ахца // АН Арм. ССР «Историко-филологический журнал», 1985, № 4, 227–231.

МИКАЕЛЯН 2017a
Микаелян Л., «Расцветшие» животные в икусстве Сасанидского Ирана и средневековой пластике Армении X–XIV веков. //Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей. Вып. 7, СПб, 2017, 256–268.

МИКАЕЛЯН 2017b
Микаелян Л., Изображения венцов славы в раннесредневековой скульптуре Армении и их параллели в искусстве Византии и Сасанидского Ирана. // «Труды Государственного Эрмитажа». Т. 98, Византия в контексте мировой культуры, СПб, 2017, с. 254–269.

ОРБЕЛИ 1968
Орбели И. А., Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар // Орбели И. Избранные труды. Т. 1, М.: «Наука», 1968.

ПИОТРОВСКИЙ 2011
Пиотровский Б. Б., История и культура Урарту, СПб, «Филологический факультет СПбГУ», 2011.

РАЙС 2002
Тальбот Райс Д., Искусство Византии, М.: «Слово\Slovo», 2002.

ТРЕВЕР 1959
Тревер К., Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. IV в. до н.э. – VII в. н.э., М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1959.

ЧУБИНАШВИЛИ 1972
Чубинашвили Н., Хандиси. Проблема рельефа на примере одной группы грузинских стел последней четверти V века, VI и первой половины VII века, Тбилиси: «Мецниереба», 1972.

ACKERMAN 1964–65
Ackerman Ph., Some Problems of Early Iconography // A. Pope, Ph. Ackerman (eds.) A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present. Vol. II, Text, Sāsānian Period, Tehran – London – Tokyo, 1964–65, 831–895.

BANDINELLI 1969
Bandinelli R., Rome. Le centre du pouvoir, Paris, Gallimard, 1969.

BIEDERMANN 1992
Biedermann H., Dictionary of Symbolism, New York; Oxford: Facts on File, 1992.

CERETI 2011
Cereti C., Kār-Nāmag ī Ardašīr ī Pābagān, Encyclopædia Iranica, Vol. XV, 2011, Fasc. 6, Columbia University Press, 585–588.

CHOOKASZIAN 2008
Chookaszian L., The Motif of the Sphinx in the Decoration of Manuscripts Illuminated by T'oros Ṙoslin // Between Paris and Fresno, Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian, Costa Mesa, California, 2008, 65–90.

COMPARETI 2014
Compareti M., Teratologia fantastica in Subcaucasia. La migrazione di motivi decorativi tra l'Iran e il Caucaso // A. Ferrari, D. Guizzo (eds.), Al crocevia delle civiltà. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale, Venice, 2014, 11–50.

COMPARETI 2006
Compareti M., The So-Called Senmurv in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory // Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti, Wiesbaden. 2006, 185–200.

COMPARETI 2010
Compareti M., The Spread Wings Motif on Armenian Steles: Its Meaning and Parallels in Sasanian Art // "Iran and the Caucasus", 14, 2010, 201–232.

DADIANI et al 2017
Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E., Medieval Georgian Sculpture, Tbilisi: Giorgi Chubinashvili National Research Center of Georgian Art History and Monument Protection, 2017.

DJOBADZE 1986
Djobadze W., Observation on the Architectural Sculpture of Tao-Klarjet'i Churches Around One Thousand A.D. // F. Deichmann, O. Feld, U. Peshlow (eds.), Studien Zur Spätantiken und Byzantinischen Kunst, Vol. 10, Mainz, 1986, 81–100.

DONABEDIAN 2008
Donabedian P. L'âge d'or de l'architecture arménienne. VIIe siècle, Marseille, 2008.

FELDBUSCH 1950
Feldbusch H., Bukranion // Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. III, München: Verlag: Beck, 1950, 81–84.

GIPPERT et al 2009-10
Gippert J., Wolfgang S., Aleksidzé Z., Mahé J.-P., The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai., 3 vols, Turnhout: Brepols, 2009–10.

GRODECKI et al 1973
Grodecki L., Mütherich F., Taralon J., Wormald F., Le siècle de l'an Mil (950–1050), Paris: Gallimard - NRF, 1973.

HAKOBYAN et al 2018
Hakobyan Z., Mikayelyan L., The Senmurv and Other Mythical Creatures with Sasanian Iconography in the Medieval Art of Armenia and Transcaucasia // M. Compareti (ed.), Fabulous Creatures and Spirits in Ancient Iranian Culture, Bologna: "Persiani", 2018, 39–75.

HARPER 1978
Harper P., The Royal Hunter. Art of the Sasanian Empire, New York: "Asia Society", 1978.

IAMANIDZE 2019
Iamanidze N., Georgian Reception of Sasanian Art // N. Asutay-Effenberger, F. Daim (eds.), Sasanian Elements in Byzantine, Caucasian and Islamic Art and Culture, Byzanz zwischen Orient und Okzident, 15, Mainz, Bonn: Verlag Schnell & Steiner, 2019, 93–105.

KAKHIANI et al 2012
Kakhiani K., Chanishvili G., Kopaliani J., Machabeli K., Aleksidze Z., Ghlighvashvili E., Pataridze N., The Early Christian Period Church Complex from Dmanisi, Georgian National Museum, Tbilisi: Publishing House "Nekeri", 2012.

KUEHN 2011
Kuehn S., The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art (Islamic History and Civilization, Volume 86), Leiden-Boston: Brill, 2011.

MACHABELI 2008
Machabeli K., Early medieval Georgian stone crosses, Tbilisi, George Chubinashvili National Research Centre for Georgian Art History and Heritage Preservation, 2008.

ORBELI 1964–65
Orbeli J., Sāsānian and Early Islamic Metalwork // A. Pope, Ph. Ackerman (eds.), A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present. Vol. II, Text, Sāsānian Period, Tehran – London – Tokyo, 1964–65, 716–770.

PICCIRILLO 1993
Piccirillo M., The Mosaics of Jordan, (eds.) Patricia M. Bikai, Thomas A. Dailey, Amman: American Center of Oriental Research Publications, 1993.

POPE 1964–65
Pope A., Sāsānian stucco. B. Figural // A. Pope, Ph. Ackerman (eds.), A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present, Vol. II, Text, Sāsānian Period, Tehran – London – Tokyo, 1964–65, 631–645.

SHENKAR 2014
Shenkar M., Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World, Leiden – Boston: Brill, 2014.

STEWART 2013
Stewart S., (ed.). The everlasting flame: Zoroastrianism in History and Imagination, London–New York: "I.B. Tauris", 2013.

ԱՃԱՌՅԱՆ 1979
Աճառյան Հ., Հայերէն արմատական բառարան, հ. IV, Երևան, «Համալսարանի հրատ.», 1979:

ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ 1990
Հայրապետյան Հ., Հուշկապարիկի գաղափարը հայ միջնադարյան հավատալիքներում // ՀՍՍՀ ԳԱ, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1990, N7, 53–61:

ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ և այլք 2007
Մելքոնյան Հ., Սարգսյան Գ. Վանստանի վանքը, Քալանթար Ա. Հայաստան՝ Քարե դարից միջնադար. Երկերի ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ., Երևան, «Գիտություն», 2007, 101–127:

ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ 2019
Միքայելյան Լ., Վիշապ-օձի կերպարը Հայաստանի X–XIV դդ. քանդակում. պատկերագրությունը և խորհրդաբանական եզրերը քրիստոնեական մշակույթի համատեքստում // Վիշապը իրականության և հեքիաթի սահմանին, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ հրատ., 2019, 396–410:

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2008
Պետրոսյան Հ. Լ., Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, «Փրինթինֆո», 2008:

ՍԻՄՈՆՅԱՆ և այլք 2017–18
Սիմոնյան Հ., Սաֆարյան Մ., Սիմոնյան Տ., Քալանթարյան Ն., Աթոյանց Ե., Աղձքի արքայական դամբարանի պեղումների 2015–2017 թթ. արյունքները // «Հուշարձան», տարեգիրք, 12–13, Երևան, «Հուշարձան» հրատ., 2017–18, 5–52:

Collection online, The British museum, Volute krater https://research.britishmu-

seum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=463408&partId=1

References

Ackerman Ph., Some Problems of Early Iconography // A. Pope, Ph. Ackerman (eds.) A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present. Vol. II, Text, Sāsānian Period, Tehran – London – Tokyo, 1964–65, 831–895.

Aladashvili N., Monumental'naia skul'ptura Gruzii. Figurnye rel'efy V–XI vv. [Monumental Georgian Sculpture. Figurative reliefs of the V–XI cc.]. M.: "Iskusstvo", 1977. (In Russian)

Atjarian H., Hayeren armatakan bar'aran [Armenian Etymological Dictionary]. Vol. IV, Yerevan: "Hamalsarani hrat.", 1979. (In Armenian)

Bandinelli R., Rome. Le centre du pouvoir, Paris: Gallimard, 1969.

Biedermann H., Dictionary of Symbolism, New York–Oxford: Facts on File, 1992.

Cereti C., Kār-Nāmag ī Ardašīr ī Pābagān, Encyclopædia Iranica, vol. XV, 2011, Fasc. 6, Columbia University Press, 585–588.

Chookaszian L., The Motif of the Sphinx in the Decoration of Manuscripts Illuminated by T'oros Ṙoslin // Between Paris and Fresno, Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian, Costa Mesa, California, 2008, p. 65–90.

Chubinashvili N., Khandisi. Problema rel'efa na primere odnoi gruppy gruzinskikh stel poslednei chetverti V veka, VI i pervoi poloviny VII veka [Khandisi. The Relief's Issue on the Example of one Group of Georgian Stelae of the Last Quarter of the 5th century, the 6th and the first half of the 7th century]. Tbilisi: "Mecniereba", 1972. (In Russian)

Compareti M., The So-Called Senmurv in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory // Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti, Wiesbaden, 2006, 185–200.

Compareti M., The Spread Wings Motif on Armenian Steles: Its Meaning and Parallels in Sasanian Art // "Iran and the Caucasus", 14, 2010, 201–232.

Compareti M., Teratologia fantastica in Subcaucasia. La migrazione di motivi decorativi tra l'Iran e il Caucaso // A. Ferrari, D. Guizzo (eds.), Al crocevia delle civiltà. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale, Venice, 2014, 11–50.

Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E., Medieval Georgian Sculpture, Tbilisi: Giorgi Chubinashvili National Research Center of Georgian Art History and Monument Protection, 2017.

Djobadze W., Observation on the Architectural Sculpture of Tao-Klarjet'i Churches Around One Thousand A.D. // F. Deichmann, O. Feld, U. Peshlow (eds.), Studien Zur Spätantiken und Byzantinischen Kunst, Vol. 10, Mainz, 1986, 81–100.

Donabedian P., L'âge d'or de l'architecture arménienne. VIIe siècle, Marseille, 2008.

Feldbusch H., Bukranion // Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. III, München: Verlag: Beck,, 1950, 81–84.

Gippert J., Wolfgang S., Aleksidzé Z., Mahé J.-P., The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai., 3 vols. Turnhout, 2009–10.

Grodecki L., Mütherich F., Taralon J., Wormald F., Le siècle de l'an Mil (950–1050), Paris: Gallimard - NRF. 1973.

Hakobyan Z., Skul'pturnoe ubranstvo iuzhnogo vkhoda glavnoi tserkvi monastyria Khakhý. Simvolika izobrazhenii [The Sculptural Décor of the South Portal of the Main

Church of Khakhu Monastery. The Symbolism of the Images. // Z. Hakobyan, N. Garibian, A. Asryan (eds.), Historical Tayk'. History, Culture, Confession. Collected papers, St. Etchmiadzin, 2019, 335–365. (In Russian)

Hakobyan Z., Mikayelyan L., The Senmurv and Other Mythical Creatures with Sasanian Iconography in the Medieval Art of Armenia and Transcaucasia // M. Compareti (ed.), Fabulous Creatures and Spirits in Ancient Iranian Culture, Bologna: "Persiani", 2018, 39–75.

Harper P., The Royal Hunter. Art of the Sasanian Empire, New York: "Asia Society", 1978.

Hayrapetyan H., Howshkapariki gaghap'ary' hay mijnadaryan havataliqnerowm [The Notion of "Hushkaparik" in the Medieval Armenian Beliefs] // Academy of Sciences of the Arm. SSR, "Herald of Social Sciences", 1990, № 7, 53–61. (In Armenian)

Iamanidze N., Georgian Reception of Sasanian Art // N. Asutay-Effenberger, F. Daim (eds.), Sasanian Elements in Byzantine, Caucasian and Islamic Art and Culture, Byzanz zwischen Orient und Okzident, 15, Mainz, Bonn: "Verlag Schnell & Steiner", 2019, 93–105.

Kakhiani K., Chanishvili G., Kopaliani J., Machabeli K., Aleksidze Z., Ghlighvashvili E., Pataridze N.. The Early Christian Period Church Complex from Dmanisi, Tbilisi, 2012.

Kalantaryan A., Glinianye plitki s izobrazheniiami iz Akhtsa [Clay Tablets with Images from Akhts] // Academy of Sciences of the Arm. SSR, "Historical-Philological Journal", 1985, № 4, 227–231. (In Russian)

Kuehn S., The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art (Islamic History and Civilization, Volume 86), Leiden-Boston: Brill, 2011.

Machabeli K., Early medieval Georgian stone crosses, Tbilisi: George Chubinashvili National Research Centre for Georgian Art History and Heritage Preservation, 2008.

Melkonyan H., Sargsyan G. Vanstani vanqy' // Qalant'ar A., Hayastan` Qare daric mijnadar. Erkeri jhoghovac'ow [The Monastery of Vanstan // Kalantar A., Armenia: From the Stone Age to the Middle Ages, Collection of Works]. Yerevan, 2007, 101–127. (In Armenian)

Mikayelyan L., "Rastsvetshie" zhivotnye v ikusstve Sasanidskogo Irana i srednevekovoi plastike Armenii X–XIV vekov ["Flourished" Animals in the Art of Sasanian Iran and Armenian Medieval Sculpture of the 10th–14th Centuries] // Actual Problems of Theory and History of Art: Collection of articles), Vol. 7. St. Petersburg, 2017(a), 256–268. (In Russian)

Mikayelyan L., Izobrazheniia ventsov slavy v rannesrednevekovoi skul'pture Armenii i ikh paralleli v iskusstve Vizantii i Sasanidskogo Irana [Depictions of Glory Wreaths in Early Medieval Armenian Sculpture and their Parallels in the Art of Byzantium and Sasanian Iran] // "Transactions of the State Hermitage Museum", vol. LXXXIX, Byzantium within the Context of World Culture, St. Petersburg, 2017(b), 254–269. (In Russian)

Mikayelyan L., Vishap-o'd'i kerpary' Hayastani X–XIV dd. qandakowm. patkeragrowt'yowny' ew xorhrdabanakan ezrery' qristoneakan mshakowyt'i hamateqstowm [The Image of Dragon-serpent in Armenian Sculpture of X–XIV cc. Iconography and Symbolic Perceptions in the Context of Christian Culture] // A. Bobokhyan, A. Gilibert, P. Hnila (eds), The Vishap on the Borderline of Fairy Tale and Reality, Yerevan, 2019, 396–410. (In Armenian)

Orbeli J., Sāsānian and Early Islamic Metalwork // A. Pope, Ph. Ackerman (eds.), A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present. Vol. II, Text, Sāsānian Period, Tehran – London – Tokyo, 1964–65, 716–770.

Orbeli J., Pamiatniki armianskogo zodchestva na ostrove Akhtamar [Monuments of Armenian Architecture on the Akhtamar Island] // Orbeli J., Selected papers, Vol. 1. M.: "Nauka", 1968, 17–204. (In Russian)

Petrosyan H., Khachqar. Tsagume, gorcaruyte, patkeragrutyune, imastabanutyuny [Khachkar: the Origins, Functions, Iconography, and Semantics]. Yerevan: "Printinfo" 2008. (In Armenian)

Piccirillo M., The Mosaics of Jordan, (eds.) Patricia M. Bikai, Thomas A. Dailey, Amman: American Center of Oriental Research Publications, 1993.

Piotrovsky B., Istoriia i kul'tura Urartu [History and Culture of Urartu]. SPb, "Filologicheskiy fakultet SPbGU", 2011. (In Russian)

Pope A., Sāsānian stucco. B. Figural // A. Pope, Ph. Ackerman (eds.), A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present, Vol. II, Text, Sāsānian Period, Tehran – London – Tokyo, 1964–65, 631–645.

Rice D.T., Iskusstvo Vizantii [Byzantine Art (translated from English)]. M., 2002. (In Russian)

Shenkar M., Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-islamic Iranian World, Leiden – Boston: Brill, 2014.

Simonyan H., Safaryan M., Simonyan T., Kalantaryan N., Atoyants Y., Aghd'qi arqayakan dambarani peghowmneri 2015–2017 t't'. ardyownqnery' [The Results of the Excavations of the Royal Necropolis of Aghdzk in 2015–2017] // "Hushardzan" Annual, 2017–2018, 12–13, Yerevan, "Hushardzan" hrat., 5–52. (In Armenian)

Stewart S., (ed.). The everlasting flame: Zoroastrianism in History and Imagination, London-New York: "I.B. Tauris", 2013.

Trever K. Ocherki po istorii i kul'ture Kavkazskoi Albanii. IV v. do n.e. – VII v. n.e. [Essays on the History and Culture of Caucasian Albania]. M.-L.: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 1959. (In Russian)

Collection online, The British museum, Volute krater https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=463408&partId=1

Лилит Шаваршевна Микаелян
Российско-Армянский университет, Институт Востоковедения,
Ереван, Армения

Lilit Mikayelyan
Russian-Armenian University, Institute of Oriental Studies,
Armenia, Yerevan

mikayelyan.lilit@yahoo.com

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.9-263
Поступило: 14.06.2022, направлено на рецензирование: 20.07.2022, отправлено в печать: 12.12.2022

Гамлет Петросян
Институт археологии и этнографии НАН РА

Самуил Давидов
Сергиево-Посадский музей-заповедник

О НОВОНАЙДЕННОМ ХАЧКАРЕ ИЗ СЕРГИЕВ ПОСАДА

Аннотация: В статье подробно описывается наеденный недавно в Сергиевом Посаде Российской федерации хачкар, его крестная композиция и фигуративные рельефы. На основе рассмотрения аналогичных хачкаров из Арцаха XII – XIII-го веков делается вывод, что хачкар принадлежит к Арцахской школе культуры хачкаров и относится к концу XIII-го – началу XIV веков.

Ключевые слова: хачкар, Сергиев Посад, крестная композиция, фигуративный рельеф, Арцах

Hamlet Petrosyan
Samuel Davidov

ABOUT THE NEWLY FOUND KHACHKAR FROM SERGIEV POSAD

Abstract: The article describes in detail the khachkar recently found in Sergiev Posad of the Russian Federation, its cross composition and figure reliefs. Based on the consideration of similar khachkars from Artsakh of the XII – XIII centuries, it is concluded that the khachkar belongs to the Artsakh school of khachkar culture and belongs to the end of the XIII – beginning of the XIV centuries.

Key words: khachkar, Sergiev Posad, cross composition, figure reliefs, Artsakh.

Армянский Крест-хачкар, был найден в августе 2021 г. в г. Сергиевом Посаде Московской области в Скобяном поселке, в садовом товариществе “Дружба 3», локализованном на левом коренном берегу Вифанского пруда.

Найденный хачкар, представляет собой прямоугольную стелу (размеры: 55×48×13 см), изготовленную из плотного известняка с рельефными изображениями процветшего креста на западной грани и изображением людей и сцены охоты на восточной и человеческой фигуры с крестом на его северной грани.

Хачкар – характерная только для армянской культуры стела – результат и показатель самобытного развития этой культуры, один из символов армянской

идентичности. Своей причудливой резной композицией, спасительной символикой креста, иллюзией вечностью навеянной прочностью камня и открытым расположением, он был одним из наипочитаемых святых (святынь) верующего армянина.

Хачкар как правило, вертикальная каменная плита, устанавливаемая на открытом пространстве и имеющая четкую ориентацию относительно четырех сторон света, плоская западная сторона которого покрыта резной композицией состоящей из центрального креста в окружении растительного и геометрического орнамента, иногда изображений птиц, зверей и людей.

Первые хачкары появились в IX в. как результат сформировавшейся в раннем средневековье символики и иконографии креста и своеобразное отражение и указание на политическую и религиозную независимость страны, достигнутую в результате освобождения от арабского ига. Процесс их формирования начинается «имитацией» раннесредневековых стел и крестных композиций на плоской поверхности и заканчивается композиций, помещенной в аркообразные или прямоугольные «хораны» – ниши, и состоящей из креста, упирающегося на розетку и пальметку, гроздей винограда или пальметок, спускающихся с верхних крыльев креста или верхних углов хорана к междукрестью, изображений птиц в разных частях композиции.

XI век – окончательная фаза формирования композиции хачкара, когда разрабатывалась его основная структура (обособление хорана узорчатой каймой, выделение карниза посредством объёма и резьбы, формирование орнаментальной розетки под крестом), криля креста заканчиваются почками или листиками придавая кресту цветущий вид.

XII–XIII вв. – эпоха наивысшего расцвета культуры хачкара. В композиции хачкара получили распространение скульптурные изображения святых и смертных, параллельно с гроздями винограда – плодов граната и цветов лилий, кайма хоранов покрываются звездным орнаментом, широко используется красная краска. Типовым становится двух и трехслойная резьба. Создаются настоящие шедевры искусства, обще армянскую известность приобретают отдельные хачкары и их мастера.

Начиная с XIV века, в условиях политического и экономического упадка, хачкарное искусство также переживает спад. Хачкары теряют многофункциональность и композиционное разнообразие и превращаются в чисто надгробные памятники. К началу XVIII-го века хачкар становится редким явлением в армянской культуре. И новый подъем начинается почти спустя 250 лет, с 60-ых годов XX-го века[1].

Хачкары устанавливались в древних поселениях и на кладбищах, на перекрестках дорог и холмах, у родников и мостов, вокруг церквей, монастырей и

1 Подробнее см. Петросян 2008, 90–233.

Рис. 1. Хачкар из Сергиев Посада, западная грань, фото С. Давидова.

Рис. 2. Хачкар из Сергиев Посада, восточная грань, фото С. Давидова.

часовен. Волею судьбы скитальцы-армяне «рассеяли» хачкары по всему пройденному ими пути: в Грузии и Алуанке, на Северном Кавказе и Средней Волге, в Крыму и Молдавии, в Карпатах, Сирии, Персии и Палестине, и других местах.

Как правило, для хачкаров выбирали более яркие камни, но в отдельных регионах всегда использовались местные материалы: если в центральной Армении это был туф, то в Лори и Гехаркунике это был базальт, а в Арцахе или Карабахе это был известняк, то есть хачкары были белые, черные, серые, красные, иногда они красились в красный цвет.

Рис. 3. Хачкар из Сергиево Посада, северная грань, фото С. Давидова.

Возвращаясь к хачкару из Сергиево Посада, отметим, что по технике исполнения (неглубокая и немного небрежная резьба, несложные плетения) – это рядовой хачкар.

Композиция хачкара на широкой западной грани представляет крест в обрамлении, с кистями винограда и побегов (рис. 1). Крылья креста расширяются

Рис. 4. Хачкары, 12-13-ые века, Вачар, фото Г. Петросяна.

и удваиваются к концу трехлепестковыми побегами. То есть, перед нами процветающий или цветущий крест, наиболее распространённая форма подобного креста на хачкарах прослеживается с XI в. Крест помещен в специальную нишу-обрамление из нехитрого плетеного орнамента из трех жгутиков, также обычный орнамент для рядовых хачкаров. С верхних углов ниши к межкрестью спускаются по одной грозди винограда – почти обязательный мотив в композиции хачкаров, символизирующее спасительное Распятие[2]. С нижних же углов ниши поднимаются стебельки, характерный и обязательный мотив, указывающий на расцветший крест. То есть по композиции на западной грани Сергиево-Посадский хачкар ничем не отличается от тысячи хачкаров. Но наиболее близкие параллели с Сергиево-Посадским хачкаром находим в рядовых хачкарах Арцаха.

Приведем лишь несколько примеров: это хачкары XII–XIII вв. из долины Хаченагет (Арачадзор, Вачар, пустыня Кошик, (рис. 4), Тертер (Аргомер, рис. 5), Каркар (Шуши, рис. 6), монастырь Бриехци (рис. 7), где и кресты, и виноградные кисти и трехжгутовые несложные плетения составляют основные элементы композиции.

Относительно сюжетных рельефов на хачкаре в первую очередь можно ссылаться на хачкары Арцаха XII–XIII вв, где фигуративный рельеф – довольно распространённое явление. На данный момент известно около двухсот таких хачкаров с подобными рельефами (рис. 8, 9, 10). Рельефы, как правило, располагаются

2 Как виноград в давильне давится и превращается в божественный сок, так и Христос спустил свою кровь во спасение человеческого рода, см. Петросян 2015, 11.

Рис. 5. Хачкар, 1196 г., Аргомер, фото Г. Петросяна.

Рис. 6. Хачкар, 12-13-ые века, Шуши, фото Г. Саркисяна.

Рис. 7. Хачкар, 12-13-ые века, монастырь Бриехци, фото Г. Петросяна.

за пределами крестной композиции и ниже нее. Они изображают образы, сюжеты или сцены, обычно не имеющие ничего общего с официальным христианством, хотя и помещены рядом с крестом и сопровождаются каноническими надписями, посвященными Концу Времен[3]. Это всадники и пешие воины, князья, женщины, дети, ремесленники и т. п. Можно выделить темы борьбы, охоты, пира, безутешного траура, «семейного портрета», «ожидание креста» – второе пришествие Христа вместе с исконным Крестом и т. п[4].

Рис. 8. Семья, скульптурное изображение на хачкаре, 12-13-е века, Аргомер, фото Г. Петросяна.

Но если во всех известных хачкарах фигуративный рельеф помещен на западный стороне стелы и ниже креста, то Сергиево-Посадский хачкар уникален тем, что рельефные композиции расположены на восточной (т. е. обратной стороне) и северной гранях хачкара.

Что касается сцен Сергиево-Посадского хачкара, то сцена на обратной стороне, представляет, по всей вероятности, семейную пару, где мужчина с луком охотится на дикого козла, а женщина представлена в народном кафтане с широ-

3 Петросян 1997, 164–171.

4 Петросян, Еранян 2022, 120–126.

Рис. 9. Воин-всадник и виночерпий, скульптурное изображение на хачкаре, 12-13-е века, Паравадзор, фото Г. Петросяна.

Рис. 10. Семья, скульптурное изображение на хачкаре, 12-13-е века, Арачадзор, фото Г. Петросяна.

кими рукавами и в праздничном головном уборе и ожерельями. Как правило в таких композициях главного героя (в данном случае охотника) сопровождает жена, мать и/или слуга-виночерпий.

В качестве наиболее близкой параллели следует указать на хачкар конца XII – начала XIII вв. из Шуши, где на охоте «присутствуют» жена, слуга или сын, (рис. 11). Что же касается сцены на северной грани, где мужчина держит крест, вне сомнения, что здесь представлена сцена «ожидание креста», тоже известная по многим сценам хачкаров Арцаха. Приведем лишь один пример опять из Шуши, где мужчина и женщина держат по одному кресту (рис. 12). Также на хачкарах Арцаха боковые стороны иногда носят надписи, и лишь на одном экземпляре из долины

Рис. 11. Сцена охоты, хачкар, 12-13-е века, окрестности Шуши (историко-краеведческий музей Арцаха), фото Г. Петросяна.

Рис. 12. В ожидании креста, хачкар, 12-13-е века, окрестности Шуши (историко-краеведческий музей Арцаха), фото Г. Петросяна.

Рис. 13. Южная грань хачкара, 1289 г., Чапни, фото Г. Петросяна.

Рис. 14. Надгробие, северная грань, 16-17-ые века, Бердашен, фото Г. Петросяна.

Рис. 15. Надгробие, южная грань, 16-17-ые века, Бердашен, фото Г. Петросяна.

Тертер надпись на грани сопровождается изображением креста (рис. 13).

Суммируя вышеуказанный материал и предварительный анализ, можно чётко указать, что Сергиево-Посадский хачкар, возможно принадлежит школе Арцаха. Настораживает лишь то, что как уже констатировали, на хачкарах Арцаха, все рельефные сцены представлены в нижней части композиции на западной (лицевой) стороне.

На данный момент нет ни одного экземпляра, где фигуративный рельеф был на обратной стороне. Только в XV в. появляются надгробные плиты в виде параллелепипеда, крестная композиция последних изображается на одной (обычно северной) грани, а фигуративный рельеф – на южной (рис. 14, 15). Вероятнее всего, предположить, что хачкар из Сергиев Посада относится к концу XIII или XIV векам, когда осуществлялся этот переход, тогда вертикальный хачкар и горизонтальные надгробные плиты объединяются в одну параллепипедную конструкцию, где узкие стороны были ориентированы на запад-восток, а большие грани – на север-юг, на северной стороне помещалась уже крестная композиция, а на южные художественные рельефы. Узкие грани также иногда украшались орнаментами.

Основываясь на вышестоящих примерах, можно сделать некоторые выводы и дать предварительное заключение: Сергиево-Посадский хачкар можно отнести к концу XIII-начало XIV вв. на основании поразительного сходства с хачкарами Арцаха XII–XIII вв. Не исключен и следующий фактор как функционирования армянской колонии недалеко от Москвы, именно после Монгольского нашествия. Нам известно достаточно фактов о переселении армянских общин в Монголию, в Поволжье, может быть, в нашем случае это тоже было связано с такими переселениями.

Литература

ПЕТРОСЯН 2015
Петросян Г. Л., Хачкар, Ереван, «Зангак», 2015.

ПЕТРОСЯН 1997
Петросян Г. Л., К интерпретации группы сюжетных рельефов на хачкарах Арцаха // «Историко-филологический журнал», 1997, N 2, 164–171.

ПЕТРОСЯН, ЕРАНЯН 2022
Петросян Г. Л., Еранян Н. А., Монументальная культура Арцаха, Ереван, «Антарес», 2022.

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2008
Պետրոսյան Հ. Լ., Խաչքար. Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երևան, «Փրինթինֆո», 2008:

References

Petrosyan G. L., Khachkar [“Khachkar”]. Yerevan, “Zangak”, 2015. (In Armenian)

Petrosyan H., Khachkar. Tsagumy, gortsarruyty, patkeragrutyuny, imastabanutyuny [“Khachkar, origin, function, iconography, and semantics”]. Yerevan, “Printinfo”, 2008. (In Armenian)

Petrosyan G. L., K interpretatsii gruppy syuzhetnykh relyefov na khachkarakh Artsakha [On the interpretation of a group of plot reliefs on khachkars of Artsakh] // “Historical-Philological Journal”, 1997, N 2, Yerevan, 164–171. (In Russian)

Petrosyan G. L., Yeranyan N. A., Monumentalnaya kultura Artsakha [“The Monumental Culture of Artsakh”]. Yerevan, “Antares”, 2022. (In Armenian)

Гамлет Ленсерович Петросян
Институт археологии и этнографии
Национальной Академии наук Республики Армении,
Ереванский государственный университет
Ереван, Армения

Hamlet Petrosyan
Institute of Archeology and Ethnography, National Academy of Sciences
Yerevan State University
Yerevan, Armenia

hpetrosy@gmail.com

Самуил Армикович Давидов
Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей заповедник
Сергиев Посад, Россия

Samuel Davidov
Sergiev-Posad State History and Art Museum-Reserve
Sergiev Posad, Russia

samuel120@yandex.ru

Требования к авторам, представляющим статьи для журнала «АРМЯНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕСТНИК»

К публикации принимаются статьи на русском, французском, немецком и английском языках, объемом до 30 000 знаков.

Статья не должна быть ранее опубликована, а также не должна быть представлена для рассмотрения и публикации в другом издании.

На двух языках (русском и английском) подаются:

Название статьи:

Информация об авторе(-ах) статьи с указанием фамилии, имени и отчества полностью, ученого звания, ученой степени, названия учебного заведения или научной организации (без сокращений) или должности и места работы, страны и города, электронной почты, номера телефона (с указанием федерального кода).

Аннотация: не более 2000 печатных знаков.

Ключевые слова: от 7 до 10 слов (через запятую).

Текст статьи: Текст статьи должен быть разбит на части: введение, тематические подзаголовки, заключение или выводы.

Ссылки в тексте статьи на соответствующий цитируемый источник из списка литературы даются в нумерации, и приводятся в сносках (фамилия автора без инициалов, указываются год публикации и диапазон страниц, например: Хопкинс 1968, 124; Иванов 1987, 28.).

Список литературы: Список литературы приводится в алфавитном порядке. Имя автора дается дважды, в первый раз заглавными буквами, при этом указывается только год издания (например – ХОПКИНС 1968; ИВАНОВ 1987), далее с новой строчки приводятся полные библиографические данные, включая ФИО всех авторов или автора, диапазон страниц статьи, год издания указывается в конце библиографических данных. При ссылке на книгу, монографию и т.п., приводится количество страниц.

При наличии у статьи, публикации, книге DOI, в списке литературы необходимо указывать ее идентификатор. Если у источника нет DOI, но он размещен в сети интернет в открытом или закрытом доступе (например: статья в архиве журнала), то указывается полный URL на цитируемый источник и дата обращения.

В списке литературы следует соблюдать порядок расположения источников: 1. русском 2. английском, 3. армянском, 4. остальных языках, письмо которых основано на латинице 5. персидском, таджикском, турецком и др. языках письмо которых основано не на латинице.

Обязательная англоязычная версия ссылок (References) размещается сразу после списка (исходных) ссылок, зарубежные ссылки требуется повторять и в том, и в другом списке литературы.

При переводе русскоязычного, армяноязычного и др. источника не на западноевропейских языках (книги, монографии, диссертации, электронного ресурса и пр.) приводится транслитерация названия на латинице, и в квадратных скобках перевод на английский язык, далее через запятую год и место издания, количество страниц. Место издания должно быть приведено на английском языке (М.: и т.п.).

Если указывается русскоязычная, армяноязычная и др. статья не на западноевропейских языках, то приводится транслитерация и в квадратных скобках перевод на английский язык. Необходимо указать официальную английскую версию названия журнала/периодического издания, если ее нет, то приводить транслитерацию. Также указывается год издания, том (vol.), номер выпуска (N), диапазон страниц.

Электронная версия статьи отправляется главному редактору: aregbayandur@mail.ru

АРМЯНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕСТНИК

2022 – 9

ISSN 2579-275X
DOI: 10.58226/2579–275X–2022.9

Дизайнер макета:
Артак Арутюнян

CONTENTS

I
ARCHAEOLOGY

Nora Yengibaryan
Cult monuments from the graveyard of Karmir Berd 8

Hakob Simonyan, Aram Gevorkyan, Arsen Bobokhyan
Reference matrixes of measuring weights from Shengavit 19

Mkrtich H. Zardaryan, Achim Lichtenberger, Torben Schreiber
Artashat – Artaxata: classical megapolis in the light of new archaeological discoveries 30

II
NUMISMATICS AND EPIGRAPHICS

Armine Zohrabyan
Axes as commodity-money in the context of their ritual and social significanc 58

III
CULTURAL ANTHROPOLOGY

Nelli Manucharyan
Baptism in the midst of atheism of Soviet Armenia 78

Gohar Stepanyan
Shrine and leisure: on the junction of religious and secular (based on modern armenian religious practices) 101

Gayane Shagoyan
"National in content and socialist in form": palimpsest of Soviet Armenia memorials 122

IV
ETHNOGRAPHY AND ETHNOLINGUISTICS

Leyli R. Dodykhudoeva
On the history of the olive in the culture of Iran (as represented in iranian languages) 146

V
PHILOLOGY

Igor A. Sviatopolk-Tchetvertynski
The letter of Ishtar-Shumu-Eresh to Asharhaddon (abl 519 = las 13) in the context of forecasting foreign and domestic policy of Assyria 178

VI
FOLKLORE STUDIES

Samvel Ramazyan
Frank (european) - the personage of armenian and turkic epics 198

VII
ART HISTORY

Zaruhi Hakobyan
Syuni-vank, or the church of st. Gregory (7th century): an essay at a new reading of the sculptural images 220

Lilit Mikayelyan
The attributes of sacredness of animals on the reliefs of Armenia and Georgia (6th - 14th centuries) 240

Hamlet Petrosyan, Samuel Davidov
About the newly found khachkar from Sergiev Posad 263