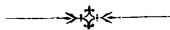


ЗАПИСКИ
ВОСТОЧНАГО ОТДѢЛЕНІЯ
ИМПЕРАТОРСКАГО
РУССКАГО АРХЕОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

Основаны барономъ **В. Р. Розеномъ.**

ТОМЪ ДВАДЦАТЫЙ.
1910.

(съ приложеніемъ одного портрета и пятидесяти шести рисунковъ).



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.
Вас. Остр., 9 лпн., № 12.

1912.

Еще о словѣ „челеби“¹⁾.

(Къ вопросу о культурномъ значеніи курдской народности въ исторіи Передней Азій).

«Les idées se sont transformées et les souvenirs se sont évanouis; mais les mots sont restés, immuables témoins de croyances qui ont disparu»

Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris 1908, стр. 5.

I.

Интересъ слова «челеби». — Литература предмета. — Толкованіе проф. В. Д. Смирнова. — Гипотеза бар. В. Р. Розена. — Фактическая поправка П. М. Меліорянскаго.

Слово «челеби» представляетъ высокій культурно-историческій интересъ. Въ научныхъ кругахъ его происхожденіемъ занимались выдающіеся ориенталисты Европы и на Западѣ, и у насъ. Вопросъ не разъ обсуждался съ особымъ интересомъ въ засѣданіяхъ Восточнаго Отдѣленія или на страницахъ настоящихъ Записокъ.

Содержательная работа послѣдняго докладчика, проф. В. Д. Смирнова, появилась въ печати въ качествѣ отдѣльнаго оттиска въ 70 стр. изъ XVIII-го (1907) тома Записокъ²⁾. Она озаглавлена: *Мнимый турецкій султанъ именуемый у европейскихъ писателей XVI в. Calerpinus Cyriscelebes*.

Проф. В. Д. Смирновъ даетъ въ ней новыя свѣдѣнія о такомъ цѣнномъ памятникѣ, какъ «Сказаніе о меликѣ Данышмендѣ», группируетъ весь извѣстный пока сырой матеріалъ по вопросу о «челеби» и обсуждаетъ рѣдко затрагиваемыя у насъ мусульманско-христіанскія культурныя отношенія въ Малой Азій. Естественно, работа читается съ живѣйшимъ инте-

1) Докладъ читанъ впервые въ засѣданіи 22 ноября 1907 г. Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, см. Зап. Вост. отд., т. XVIII (1907—1908), стр. XX. Онъ былъ повторенъ въ іюньскомъ засѣданіи 1908 г. Кавказскаго отдѣленія Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества въ Тифлисѣ. Съ того времени вопросъ не переставалъ занимать меня, и разработка нѣкоторыхъ лингвистическихъ подробностей, открывъ мнѣ самому новый горизонтъ, дала возможность усилить связь «челеби» съ мѣстнымъ, именно яетическимъ, міромъ на счетъ семитическаго, раньше выдвигавшагося и мною исключительно.

2) С.-Петербургъ 1908 г.

ресоми. Этимологическая часть, касающаяся нашего вопроса, сводится къ тому, что въ «челеби» мы будто имѣемъ греческое слово *καλλιπής* *красноу-чливый*, но дѣло не въ этомъ. Интересъ къ работѣ проф. В. Д. Смирнова поддерживается и усиливается отъ наличія въ работѣ смѣлыхъ догадокъ и попутно высказываемыхъ обобщеній, плодотворно возбуждающихъ мысль и тогда, когда приходится съ ними не соглашаться. Эти пункты несогласія къ существу дѣла не относятся и въ значительной мѣрѣ покрываются богатствомъ разнообразнаго матеріала. Благодаря этому въ результатѣ чтенія къ автору ощущается глубокую признательность и тотъ, кто не можетъ признать правоты основной мысли всей работы, кто, наоборотъ, убѣжденъ въ сомнительности ея конечнаго вывода.

Однако, вопросъ о «челеби» давно признанъ настолько важнымъ, а мнѣ лично онъ представляется настолько сложнымъ, что каждая проработанная гипотеза, какъ бы она ни была по существу шатка, на мой взглядъ, можетъ явиться желанною гостею. Если она не разрѣшитъ задачи, то во всякомъ случаѣ, отсѣкая заманчивыя перспективы, сократитъ площадь исканій, дастъ болѣе опредѣленные очертанія территоріи, на которой слѣдуетъ усилить развѣдки въ надеждѣ на окончательный когда либо успѣхъ.

И настоящій докладъ далеко не претендуетъ на безспорную или хотя бы преимущественную обоснованность. Не противъ, а рядомъ съ однимъ гипотетическимъ построеніемъ я возвожу другое. Далѣ этого мой замыселъ не идетъ. Отсюда естественно вытекаетъ необходимость для меня оставить въ сторонѣ работу проф. В. Д. Смирнова, устранить совершенно изъ доклада специальную критику чужого построения. Я, понятно, не въ правѣ ограничиться голословнымъ заявленіемъ сомнѣнія, вызываемаго во мнѣ построеніемъ проф. Смирнова. Сомнѣніе это троякаго характера —

1) фонетическаго: закономерность перехода *καλλιπής* въ «челеби» даже теоретически не установлена примѣрами самого тюркскаго языка, ниже греческаго;

2) семасіологическаго: отождествленіе «челеби» съ *καλλιπής* ставитъ насъ въ необходимость разсматривать «челеби» какъ слово, ничего общаго не имѣющее съ *چلب* или *چلاب* *Boğz*, и не даетъ удовлетворительнаго объясненія и оставшимся разнообразнымъ значеніямъ самого «челеби»;

3) реального: въ самомъ греческомъ нѣтъ никакихъ данныхъ для усвоенія *καλλιπής* тѣхъ основныхъ значеній знатности, благородства и культуры, которыя присущи слову «челеби» въ турецкомъ.

Я остановлюсь подробнѣе лишь на сомнѣніи второго характера, семасіологическаго. Въ интересахъ моего построения важно видѣть, что, когда проф. В. Д. Смирновъ утверждаетъ, что «челеби» не имѣетъ ничего

общаго съ «челеб» или «челаб», приводимые имъ въ пользу этого положенія доводы едва-ли можетъ считать достаточными не только несогласный съ его построеніемъ, но и убѣжденный его сторонникъ, и прежде всего самъ многоуважаемый нашъ коллега.

«Самое распространенное изъ объясненій слова *челеби* — چلبی —», читаемъ у проф. В. Д. Смирнова (стр. 24—25), «сводится обыкновенно къ производству его отъ старотурецкаго наименованія Господа Бога *Чалабъ* — چلاب или же چلاب, или отъ арабскаго слова *салыбъ* — صلیب = «крестъ, круцификсъ», чрезъ посредствующую форму *слиби* = «крестообразный», а также «крестоносецъ» и далѣе «христіанинъ». Я позволяю себѣ самымъ рѣшительнымъ образомъ оспаривать и то и другое производство, такъ какъ оба они черезчуръ уже противорѣчатъ такъ называемой народной, въ частности народно-религіозной, психологіи, съ которой нельзя не считаться въ вопросахъ, подобныхъ настоящему вопросу о происхожденіи и употребленіи турками слова *چلبی*. Сближеніе слова *چلبی* съ словомъ *چلب* = «Господь Богъ», основанное, очевидно, на одномъ соблазнительномъ созвучіи обихъ словъ, не мыслимо потому, что слишкомъ возвышенное первоначальное значеніе и несомнѣнное литературное употребленіе слова *چلب* не могло сразу перейти въ другое, сравнительно *банальное*, съ перенесеніемъ соединяемыхъ съ его понятіемъ свойствъ божіихъ на обыкновеннаго смертнаго и хотя бы съ отдаленнымъ уподобленіемъ его Богу, такъ какъ это шло бы прямо вразрѣзъ со строгимъ мусульманскимъ монотеизмомъ турковъ, народа въ высшей степени религіознаго до фанатизма: это было бы чистою религіозною профанаціею». Такъ обосновываетъ проф. В. Д. Смирновъ свою мысль объ отсутствіи связи между *چلب* *Богъ* и *چلبی* *челеби*. Допустимъ на минуту, что при связи «челеби» съ «челеб» или «челаб» *Богъ* семасіологическое развитіе спорнаго слова не могло произойти до появленія сельджуковъ въ Малой Азіи, что оно немислимо внѣ мусульманско-турецкой среды. Допустимъ также пока, что кто-либо могъ серьезно настаивать, хотя бы думать о внезапномъ переходѣ, о переходѣ «сразу» слишкомъ возвышеннаго первоначальнаго значенія слова *چلب* «въ другое, сравнительно *банальное*». Словомъ, не будемъ входить въ разборъ всей аргументаціи по существу. Но нельзя не указать на то, что помѣху къ сближенію «челеби» съ «челеб» или «челаб» проф. В. Д. Смирновъ видитъ въ строго мусульманскомъ монотеизмѣ турокъ, въ ихъ религіозной фанатичности, между тѣмъ у турокъ, именно у сельджукскихъ турокъ, среди которыхъ и всплываетъ спорное слово, вовсе не было «строго-мусульманскаго монотеизма» и религіозной фанатичности; наоборотъ, эти турки отличались религіознымъ безразличіемъ, мусульманско-христіанскимъ двоевѣріемъ.

Таково — мнѣніе самого проф. В. Д. Смирнова, который и развивалъ его неоднократно, именно разъ на русскомъ языкѣ въ статьѣ *Христіанство турокъ и дервишскій суфизмъ* (Cosmopolis, С.-Пб. 1897, ноябрь, стр. 122—147), другой разъ на французскомъ языкѣ въ сообщеніи на парижскомъ конгрессѣ ориенталистовъ (Actes du onzième congrès internationale des orientalistes, Paris—1897, III Sect., стр. 143—157) *Les vers dits «Seldjouk» et le christianisme turc*. Потому мнѣ думается, что мысль о невозможности связи между «челебъ» *Богъ* и «челеби» проф. В. Д. Смирнову внушена не столько полнымъ убѣжденіемъ его въ «строго-мусульманскомъ монотеизмѣ турокъ», сколько непримиримостью такой связи съ новымъ толкованіемъ «челеби», какъ измѣненія греческаго *καλλιότης*. Дѣйствительно, если труденъ внезапный переходъ отъ Бога къ «сравнительно банальному значенію» «челеби», то не болѣе легкое дѣло и превращеніе, хотя бы и постепенное, краснорѣчія въ Бога. Однако, и съ устраненіемъ понятія «божественный», за «челеби» остается рядъ основныхъ значеній, далеко не легко объяснимыхъ, если принять производство слова отъ *καλλιότης* *краснорѣчивый*. Въ этихъ основныхъ значеніяхъ нѣтъ вовсе краснорѣчія, а есть такія социальна-культурныя понятія, какъ — *благородный, господинъ, образованный, изящный* и т. п. Чтобы объяснить такое семасіологическое развитіе слова, едва-ли достаточно ссылки на то, что образованные турки высоко цѣнили краснорѣчіе. Слѣдовало бы доказать, что краснорѣчіе лежало во главѣ угла социальнаго строя турокъ.

Связь «челеби» съ «челебъ» Богъ, помимо Будагова и другихъ, допускалъ такой осторожный филологъ, какъ Нѣльдеке¹⁾. Раздѣляя почти общепризнанное мнѣніе объ этой связи, бар. В. Р. Розенъ, увы, при печатаніи сяхъ строкъ уже покойный, старался согласовать ее съ принятою имъ сирійскою этимологіею. Бар. В. Р. Розенъ вообще считался со всѣми наличными значеніями спорнаго слова: онъ и далъ впервые, конечно, гипотетическую, но стройную и исторически строго-выдержанную картину семасіологическаго развитія «челеби»: «... если мы признаемъ», писалъ баронъ В. Р. Розенъ въ декабрѣ 90-го года²⁾, «что сирійское *члйба*, крестъ, при переходѣ черезъ персидское *челпнâ* въ турецкое *челеб* (*челеб*), получило значеніе «Богъ» и именно «Богъ христіанскій», въ отличіе отъ «оганъ» и «тенгри», то надо будетъ и за словомъ *челеби*, несомнѣнно производнымъ отъ *челеб*, признать первоначальное значеніе «принявшій христіанскаго Бога, *челеб'а*», или же «крестоносець» (только не въ смыслѣ

1) ZDMG, XV, стр. 362, прим. 2.

2) Зап. Вост. отд., т. V (1890), С.-Петербургъ 1891 г., стр. 304—307: «Дополнительная замѣтка о словѣ челеби».

участника крестовых походов, а въ болѣе общемъ), «приверженецъ креста, поклонникъ креста». Если мы затѣмъ припомнимъ общеизвѣстный фактъ, что несторіанскіе миссіонеры — первые просвѣтители тюркскихъ народовъ, что они, какъ выражается Ахмедъ Вефикъ, обучили ихъ грамотѣ, и еще обратимъ вниманіе на то, что миссіонерская ихъ дѣятельность обращалась особенно къ царствовавшимъ или властвовавшимъ тюркскимъ родамъ, то мы безъ затрудненія поймемъ, какимъ образомъ значеніе *челеби* измѣнялось съ теченіемъ вѣковъ. Въ самомъ началѣ имъ вѣроятно обозначались проповѣдники «креста», затѣмъ принявшіе эту проповѣдь. Такъ какъ въ числѣ послѣднихъ первоначально должны были быть особенно представители царствовавшихъ родовъ, то слово *челеби* и могло долго употребляться для обозначенія члена такого рода. Но такъ какъ христіанскіе *челеби* вмѣстѣ съ тѣмъ были и единственными представителями образованности, то слово *челеби* получило также и значеніе «образованнаго, грамотнаго человѣка». За симъ это раздвоеніе значенія дѣлаетъ дальнѣйшіе успѣхи, причемъ совершенно теряется первое значеніе и сохраняется только второе, которое въ свою очередь въ концѣ концовъ получаетъ даже проническій отгѣнокъ. Любопытно однако при этомъ то, что несмотря на широкое употребленіе слова *челеби* какъ почетнаго прозвища чисто турецкихъ сановниковъ, ученыхъ, даже настоятелей дервишскаго ордена *Мевлеои* (см. еще J. Brown, *The Derwishes*. London 1862, p. 223), оно же, это *челеби*, служило и служить для обозначенія европейскихъ джентльменовъ. Чужестранное и чужевѣрное происхожденіе слова какъ будто чувствуется еще, но совершенно безсознательно».

Этою *Дополнительною замѣткою* бар. В. Р. Розена о словѣ *челеби* къ критической статьѣ Д. Ф. Кобеко, нынѣ директора Императорской Публичной бібліотеки, на сообщеніе Х. М. Лопарева «Слово о вѣкомъ старцѣ»¹⁾, внушена основная идея моего построенія.

Правда, бар. В. Р. Розенъ усмотрѣлъ въ словѣ специальное вліяніе несторіанъ и связалъ его за Barbier de Meunard'омъ съ сир. ܥܠܒܝ *крестъ*, носителями котораго въ Средней Азіи являлись несторіанскіе миссіонеры. Вполнѣ понятно, что бар. В. Р. Розенъ въ 90-мъ году остановился на разъясненіи слова изъ несторіанскаго источника: то было время увлеченія ролью несторіанъ въ Средней Азіи, вызванное открытіемъ семпрѣченскихъ надписей. Достаточно упомянуть, что въ 90-мъ году появилось первое капитальное изслѣдованіе несторіанскихъ надгробныхъ надписей Семирѣчія, трудъ проф. Д. А. Хвольсона. Однако, бар. В. Р. Розенъ тогда же ого-

1) Зап. Вост. отд., т. V (1890), С.-Петербургъ 1891 г., стр. 301—304.

ворился самъ (п. с., стр. 307), что съ его теорією, съ занесеніемъ этого слова сельджуками изъ Средней Азіи, «не вяжется тотъ фактъ, что у персидскихъ сельджуковъ оно пока не констатировано».

Не констатировано оно въ Персіи и по сей день. Напротивъ, въ 1902—1903 годахъ оговорка бар. В. Р. Розена получила дальнѣйшее самостоятельное развитие въ статьѣ безвременно погибшаго нашего товарища П. М. Мелиоранскаго *Къ вопросу о значеніи и происхожденіи словъ «чѣлѣб» (чалан) и «чѣлѣбі» изъ турецкомъ языкѣ*¹⁾. Въ этой статьѣ, сильной фактической аргументаціей, для насъ существенно важны сейчасъ слѣдующія страница, другая:

«Что касается общаго вопроса о происхожденіи словъ چلاب (چلب) и چلبی въ турецкомъ языкѣ, то я», говорилъ П. М. Мелиоранскій, «считаю вѣроятнымъ (однако не болѣе!) ихъ иностранное происхожденіе, о которомъ думали Ахмедъ-Вефикъ-паша и бар. В. Р. Розенъ (Записки В. О. V, 305), но во всякомъ случаѣ нѣсколько разоидусь съ бар. В. Р. Розеномъ относительно времени и мѣста заимствованія этихъ словъ турками. Дѣло въ томъ, что, если бы эти слова вошли въ турецкій языкъ во времена Чингизъ-хана или даже еще гораздо раньше, какъ думаетъ бар. В. Р. Розенъ, то они должны были бы встрѣчаться въ нѣкоторыхъ восточно-турецкихъ письменныхъ памятникахъ и тоже хотя бы въ нѣкоторыхъ современныхъ восточныхъ, западныхъ или среднеазиатскихъ діалектахъ²⁾. Между тѣмъ этихъ словъ не знаютъ ни орхонскія надписи (VIII в.), ни Кудатку-Биликъ (XI в.), ни *قصص ریغوزی* (XIV в.), ни позднѣйшіе джагатайскіе писатели, насколько простирается моя начитанность въ нихъ, ни большинство джагатайскихъ словарей европейскихъ и восточныхъ. Правда Pavet de Courteille и шейхъ Сулейманъ Бухарскій включили эти слова въ свои словари, но безъ цитатъ, что весьма подозрительно и заставляетъ думать о чисто книжномъ заимствованіи изъ какихъ нибудь южно-турецкихъ лексикографическихъ источниковъ³⁾. Я конечно не могу претендовать на знаніе всѣхъ или хотя бы даже большей части такъ называемыхъ джагатайскихъ произведеній, но все-же думаю, что, если бы даже нашлись впоследствии цитаты особенно у болѣе позднихъ «джагатайцевъ», то весьма вѣроятно это указывало бы на позднѣйшее литературное влияніе, идущее изъ Турціи, Малой Азіи или Азербейджана. Равнымъ образомъ мы съ этими словами не встрѣчаемся ни въ одномъ изъ современныхъ діалектовъ, за исклю-

1) Зап. Вост. отд., XV, стр. 036—046.

2) Мы слѣдуемъ терминологіи В. В. Радова.

3) Характерно, что шейхъ Сулейманъ самъ, приводя подъ словомъ *تینکری* цѣлый рядъ синонимовъ, *چلب*'а не приводитъ!»

ченіемъ азербейджанскаго и нѣкоторыхъ малоазійскихъ. Академикъ В. В. Радловъ устно сообщилъ мнѣ, что онъ также не встрѣчалъ этихъ словъ нигдѣ, кромѣ османскаго и вообще нѣкоторыхъ южно-турецкихъ діалектовъ¹⁾. Далѣе, этихъ словъ нѣтъ ни въ Codice Sumanico, ни у египетскихъ арабовъ-филологовъ XIII—XIV вѣковъ, писавшихъ о турецкомъ языкѣ: мы имѣемъ въ виду глоссарій, изданный М. Th. Houtsma (Ein türkisch arabisches Glossar) и كتاب الادراك لسان الانراكъ извѣстнаго Абу-Хайяна. За то какъ только мы попадаемъ въ Малую Азію и знакомимся съ современными діалектами, или съ древними южно-турецкими малоазійскими памятниками, или со словарями османскаго языка, какъ сейчасъ же наталкиваемся на оба эти слова или по крайней мѣрѣ на одно изъ нихъ, причѣмъ и теперь уже можно утверждать, что въ XIV вѣкѣ оба они были у османовъ и малоазійцевъ въ большомъ употребленіи. Это заставляетъ насъ думать, что появились они именно у малоазійскихъ сельджуковъ, которымъ пришлось столкнуться съ христіанами въ лицѣ грековъ, армянъ, грузинъ и пр. На почвѣ сельджуцкихъ мусульманско-христіанскихъ отношеній и должно было произойти заимствованіе этихъ обоихъ словъ, если только они дѣйствительно имѣютъ связь съ сирійскимъ «цлѣбá», откуда جلیبا, صلیبا и т. д. Едва ли далѣе можно сомнѣваться въ томъ, что оба эти слова должны были перейти въ турецкій языкъ уже въ готовомъ видѣ, такъ какъ на турецкой почвѣ врядъ ли возможно образованіе «члѣбá» отъ «члѣб», такъ какъ суффикса «i» (ی) въ турецкомъ языкѣ нѣтъ²⁾).

Такимъ образомъ и П. М. Меліоранскій почвѣ заимствованія слова усматривалъ у сельджуковъ въ христіанско-мусульманскихъ отношеніяхъ. Но этотъ выводъ у него приводящій: онъ зависить всецѣло отъ этимологіи, утверждавшей бар. В. Р. Розеномъ, какъ это ясно изъ оговорки покойнаго П. М. Меліоранскаго: „если только они [«челеб» и «челебя»] дѣйствительно имѣютъ связь съ сирійскимъ «цлѣбá»“. Но съ этою этимологією трудно согласиться прежде всего съ фонетической точки зрѣнія. Отъ эмфатической формы сирійскаго слова цлѣбá мы имѣемъ совершенно правильное въ отношеніи огласовки перс. «челѣпá» (چلیپا). Отъ простой формы того же сирійскаго слова رَحِتٌ³⁾ мы бы ожидали «челѣб» или «члѣб», съ долгимъ й, но ни въ какомъ случаѣ не «челеб», тѣмъ менше

«1) Разумѣется опять таки нельзя принимать въ расчетъ такихъ авторовъ, какъ لعبد القیوم عبد الناصر اوغلی, который въ своемъ لهجة تاتاری, Казань 1895, помѣщаетъ оба эти слова съ объясненіями, выписанными почти слово въ слово изъ لهجة عثمانی Ахмедъ Вефика паши».

2) п. с., стр. 041—042. Мы опустили примѣчанія П. М. М., касающіяся подробностей.

3) رَحِتٌ, оф. Mar. 10 у Payne Smith'a въ Thesaurus.

«чалаб» или «челаб». Звук і въ этомъ сирійскомъ словѣ долгій, и эта долгота такъ или иначе должна была сказаться и въ заимствованной его формѣ, какъ замѣчаемъ это и въ перс. چلیبا. Наоборотъ, если форму «челеб» переносить на сирійскую почву, въ отношеніи огласовки она должна была звучать въ st. const. *«цлеб», а эмфатически — *«цалбā».

II.

Арамейскій эквивалентъ — ܘܘܢܝܘܢ. — Преображеніе на сирійской, гебр. арамейской, почвѣ отпадаетъ. — Непосредственное заимствованіе турками отъ арамейцевъ отпадаетъ. — Посредничество грузинъ недоказуемо. — Любопытная форма ѳетического эквивалента у армянъ — Կըրի кегр-э, груз. კერძი кегр-і. — ܘܘܢܝܘܢ (ܘܘܢܝܘܢ) (перс. خواجه) крестъ — переживаніе ѳетического языческаго термина, означавшаго *дерево*. — Кто былъ посредникомъ въ передачѣ ܘܘܢܝܘܢ туркамъ? — О социальномъ средствѣ курдовъ съ турками. — Курскія черты въ спорныхъ словахъ. — Отъ семитовъ или ѳетидовъ перешла основа спорныхъ словъ къ курдамъ? — ѳетическое ея происхожденіе.

Въ сирійскомъ мы имѣемъ другое слово въ требуемой формѣ съ значеніемъ, весьма для насъ подходящимъ, но третій коренной звукъ въ немъ не «б», а «м». Это — сир. ܘܘܢܝܘܢ, st. const. ܘܘܢܝܘܢ, означающее *идолъ; статуя; изображение; икона; картина*¹⁾ и т. п. Въ библейскомъ арамейскомъ слово звучитъ ܘܘܢܝܘܢ, въ еврейскомъ ܘܘܢܝܘܢ, а въ арабскомъ это صَمَم, діал. صَلَم.

Я привелъ на первомъ мѣстѣ сирійскую форму слова, но отнюдь не имѣю въ виду настаивать, что къ туркамъ, точнѣе посредствующей народности, передавшей его туркамъ, слово перешло отъ сирійцевъ-христіанъ. Наоборотъ, заимствованіе, если бы его допустить, впервые могло быть сдѣлано изъ не-христіанской рѣчи, изъ какого-либо арамейскаго нарѣчія. Въ арамейскихъ нарѣчіяхъ, такъ, напр., въ палмирскомъ и мандейскомъ, слово также имѣетъ значеніе «статуи», «идола»²⁾.

Въ арамейскомъ мірѣ это слово съ земли было перенесено на видяное небо. Въ древности имъ у сирійцевъ, точнѣе вообще у арамейцевъ, назы-

1) Порядокъ значеній согласно семасіологическому развитію слова — вопросъ будущаго. «Изображеніе» означаетъ ܘܘܢܝܘܢ и въ палмирскомъ (П. К. Коковцовъ, *Къ палмирской археологии и эпиграфикѣ*, Изв. Русск. Арх. Инст. въ Кполяѣ, т. XIII, Софія 1908 = отд. отг., стр. 282, № 4, стр. 291). ܘܘܢܝܘܢ приводитъ Lidzbarski, *Ephemeris*, I, 201—202 (ср. еще стр. 349), но это чтеніе не можетъ «считаться» установленнымъ, какъ указываетъ акад. П. К. Коковцовъ, ц. с., стр. 288, прим. 2. Ср. ниже слѣдующее прим.

2) Эпиграфисты при переводѣ слова отдѣляются передачею въ общемъ этого слова (по-французски — image, по-нѣмецки — Bild и т. д.), не входя въ реалистическое выясненіе *изображенія*. Это наблюдается и при толкованіи сирійскихъ надписей. Напр. въ надписи № 47 Rognon (*Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Парижъ 1907, стр. 85) ܘܘܢܝܘܢ переводитъ «l'image», а въ объяснительномъ текстѣ дѣлаетъ догадку, что «статуи (des statues) могли находиться на скалѣ надъ каждой изъ стелъ».

вались зодіакальні знаки. На мандейському ܠܡܝܢܝ називається созв'яздіє Близнець; на сирійському Близнець називається ܕܢܝܢܝܢܐ , а Стрѣлець — ܕܢܝܢܝܢܐ , по називались такъ эти созв'яздія не въ ортодоксальной сирійській церквѣ¹⁾, а въ школѣ Бар-дайцана (Бардезана²⁾.

Можно бы думать, что слово вышло изъ этого арамейскаго міра въ наличной формѣ основы спорнаго терміна «челеб» или «чалаб». Можно бы думать, что такую форму приобрѣло слово еще на своей родинѣ въ какомъ либо арамейскомъ діалектѣ, раньше чѣмъ попасть въ миграціонное движеніе, и тамъ же оно изъ «идола» или «статуи» переродилось въ *бога*. Семасіологическая еволюція въ словѣ, переходъ его отъ значенія «идолъ» къ значенію «богъ», настолько обычное явленіе³⁾, что мы не затруднились бы его допустить предположительно и въ арамейскомъ мірѣ; къ тому же, у арамейцевъ существовалъ какой-то богъ *šlem*, *gesp. šelem*, всплывшій въ надписи на стелѣ Теимы въ формѣ ܫܠܡ ⁴⁾; теперь существованіе его находить поддержку въ словахъ недавно открытой греческой надписи $\Theta\epsilon\acute{\alpha}\varphi \Sigma\omicron\lambda\mu\acute{\omega}$ ⁵⁾. И все таки отъ семитическаго источника необходимо отказаться и ввиду другихъ, чисто фонетическихъ, затрудненій. Правда, съ одной стороны, въ мандейскомъ слово въ отношеніи вокалізаціи допускаетъ переходъ а въ е, звуча ܠܡܝܢܝ , а не ܠܡܢܝ . Съ другой стороны, арамейскимъ нарѣчіямъ весьма свойственно чередованіе губныхъ. Обычный новосирійскій переходъ «м» въ «в», напр. въ словѣ ܘܚܝܢܐ *время* при араб. *زَمَانٌ*, да и арам. ܘܚܝܢܐ , предполагаетъ посредничество звука «б», т. е. первоначальный переходъ звука «м» въ звукъ «б»⁶⁾. Такой переходъ «м» въ «б» предполагало, очевидно, старое объясненіе арабскаго *زبور книга*, собственно *псалмы Давида* (*الزبور*) съ деноминатив-

1) У сирійцевъ, по Барбрею, *Близнець* — ܕܢܝܢܝܢܐ , а *Стрѣлець* — ܕܢܝܢܝܢܐ .

2) Land, *AS*, I, *Prol.*, стр. 32; Ed. Sachau, *Inedita syriaca*. Eine Sammlung Syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur, Wien 1870, стр. **صحه**, 14 и 15; Nöldke, *Miscellen*, ZDMG, XXV, стр. 256—257, гдѣ въ первомъ случаѣ слово переведено «Bilder», во второмъ — «das grosse Bild». Съ тѣмъ, что Близнець назывались въ гностической школѣ ܕܢܝܢܝܢܐ , приходится сопоставить персидское названіе Близнецовъ въ *Бундеһешъ* (изд. F. Justi, Лейпцигъ 1868, стр. 6,8) — *Dō-patkar* (Blochet, *Etudes sur le Gnosticisme musulman*, Rivista degli studi Orientali, 1910, стр. 191).

3) см. ниже, стр. 109.

4) Clermont-Ganneau, *Les inscriptions araméens de Teima: Le dieu šelem* (Revue critique, 1884, № 48, стр. 442—444).

5) Enno Littman, *Preliminary Report of the Princeton University Expedition to Syria. Inscriptions* (American Journal of Archaeology, IX, 1905, стр. 401—402): «At Umm idj-Djimal, for instance, we find two important new names of gods, viz. $\Theta\epsilon\acute{\alpha}\varphi \Sigma\omicron\lambda\mu\acute{\omega}$, who may be the same as the enigmatical ܫܠܡ in the old Aramaic inscription of Teimā in Arabia...», ср. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, 1906, VII, стр. 214.

6) О чередованіи губныхъ въ сирійскомъ см. Мерх, *SG*, § 24, стр. 98, IV, а.

нымъ глаголомъ *زَبَرَ* писалъ отъ сир. *ܙܒܪܘܢܐ* псалмы, евр. *זָבַר*. Мевѣ спорно появленіе «б» вм. «м» въ арабскомъ *شمس*, которое Плиній передаетъ черезъ Sabis¹⁾. Ближе могъ бы касаться насъ переходъ *ܣ* въ *ܥ* въ мандейскомъ, какъ указывалъ еще Nöldeke (*MG*, § 52), хотя отмѣченный имъ случай происходитъ въ заимствованномъ греч. словѣ *κηρός*, въ сир. *ܟܗܪܘܨܐ*, въ манд. *ܟܗܪܘܨܐ* намордникъ.

Но у насъ нѣтъ пока прямого фактическаго основанія утверждать, что и у интересующаго насъ слова «м» перешелъ въ «б» еще въ арамейскомъ нарѣчій. Арамейское слово *ܟܗܪܘܨܐ* довольно распространено, оно встрѣчается, «въ качествѣ женскаго имени», и въ обнародованныхъ недавно акад. П. К. Коковцовымъ христіанскихъ надписяхъ изъ Семирѣчія²⁾, и вездѣ звукъ «м» въ немъ представленъ непочато.

Мысль о всецѣло и непосредственно арамейскомъ происхожденіи слова «челеб» или «чалаб» должна пока быть отстранена еще и потому, что *ܟ* въ арамейскомъ всегда звучитъ или *ц* (*š*) или *ц* (*t*) или, наконецъ, *с* (*s*), но не «ч» (*š*).

Можно бы думать, что турки восприняли слово отъ сирійцевъ безъ посредниковъ, причемъ звуковыя измѣненія произошли на турецкой почвѣ. Дѣйствительно, сирійское *ܟ* въ тюркскихъ именахъ отвѣчаетъ звукамъ то «ч», то «дж». Въ семирѣченскихъ надписяхъ, какъ извѣстно, тюркское «ч», какъ и «дж», транскрибируется сирійскимъ *ܟ*³⁾. Что же касается перехода «м» въ «б», то еще арабъ филологъ дѣлаетъ по выраженію покойнаго его изслѣдователя П. М. Меліоранскаго, «любопытное замѣчаніе (8,1 = 010,8), что «турки нашихъ странъ» замѣняютъ его [*м* *п*] иногда посредствомъ *ب* [*b*]. Изъ примѣровъ видно, что это бывало именно въ сочетаніяхъ «м + гласный звукъ + н (или џ)». Такая «замѣна» наблюдается между прочимъ въ языкѣ орхонскихъ надписей и въ современныхъ южныхъ діалектахъ»⁴⁾.

Однако, слово появляется у сельджукскихъ турокъ въ началѣ XIV-го вѣка. Отъ какихъ же арамейцевъ могли въ XIV, хотя бы и XIII-мъ вѣкѣ, сельджуки получить въ наслѣдіе слово *ܟܗܪܘܨܐ*, resp. «челеб» въ значеніи *Бога*? Не отъ мандейцевъ же надо думать! Да если бы и такъ, мы не могли бы объяснить соціальное значеніе термина «челеби», не могли бы объяснить и появленіе суффикса послѣдняго слова — «я», который отнюдь не турецкій.

1) Blaau, стр. 441 [см. *Nat. hist.*, XII, 63, изд. D. Detlefsen, 1867, т. II, стр. 225].

2) Нѣсколько новыхъ подробныхъ камней съ христіанско-сирійскими надписями изъ Средней Азіи (Изв. Имп. Акад. Наукъ, 1907, стр. 439, № 10).

3) П. К. Коковцовъ, ц. с., стр. 439.

4) П. М. Меліоранскій, *Арабъ филологъ о турецкомъ языкѣ*, СПб. 1900, стр. XXXV.

Почвы для ихъ объясненія мы не находимъ ни у турокъ, ни у арамейцевъ. Такимъ образомъ невольно приходится искать посредниковъ, передавшихъ спорное слово туркамъ въ валичной его формѣ.

Если бы затрудненіе было только въ переходѣ «м» въ «б», то роль такихъ посредниковъ легко бы усвоить грузинамъ, съ которыми у сельджуковъ были весьма близкія отношенія. Подъсмъ «м» въ «б» въ грузинскомъ обычное явленіе. Опъ захватываетъ не только коренныя, напр. карт. ტუბი tkub-i при чан. вост. ტუბი tkub-i и зап., герс. ат. ტუბი tub-i [$< *tub-i$] близнецы восходятъ къ общезфетич. *t^hub-i, эквиваленту въ сем. вѣтви: арб. توب, евр. טוב, сир. ܬܘܒ, но и заимствованныя слова. Для примѣра изъ круга заимствованныхъ я приведу случай нахожденія такого «б» вм. «м» опять-таки въ концѣ слова, какъ въ «чалаб» или «челеб», именно араб. مَاجِمъ въ грузинскомъ звучитъ «мунаджиб-и» (въ нашей аналитической транскрипціи: muṇadib-i). Но больше я ничего не могъ бы привести въ пользу миграціи спорнаго слова черезъ Грузію. Напротивъ, имѣется фактъ, исключаяющей возможность грузинскаго пути: въ грузинскомъ, какъ вообще во всѣхъ сохранившихся до насъ языкахъ яфетической вѣтви, родственной съ семитическою, слово это сохранилось, и означаетъ оно Богъ, но у него особый фонетическій обликъ, да при томъ съ женскимъ окончаніемъ (карт. აფ, сван.¹ еф, туб.-кайн. оф²): груз. [ǰǰerm-еф >] ǰmerǰ-i Богъ, сван. ǰerm-еф и ǰerb-еф id., туб.-кайн. ǰorm-оф-i id.³). Можно только отмѣтить, что вм. ш въ качествѣ третьяго коренного и сванская форма проявляетъ b, какъ занимающій насъ терминъ «челеб». Сванская же форма интересна для насъ по

1) Н. Марръ, *ОТ*, стр. 3, прим. 2.

2) Съ женскимъ окончаніемъ появляется и семитическій эквивалентъ въ арамейскихъ языкахъ. Еще Nöldeke (*Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte*, ZDMG, XXIV, стр. 100, § 15) отмѣчалъ въ палмырскомъ интересное образованіе ж. р. ܩܒܘܠܐ женскій образъ (изображеніе) отъ ܩܒܘܠܐ, какъ сир. ܩܒܘܠܐ «женскій идолъ» (I II, 15, 13, Ефремъ въ изд. Overbeck'a, 8, 4, 7), причеъ на параллель этому явленію онъ могъ указать лишь въ мандейскомъ (*Sidra rabba*, I, 24, 20), гдѣ рядомъ съ ܩܒܘܠܐ мн. число представлено и въ формѣ ܩܒܘܠܘܢܐ. Въ палмырскомъ съ женскимъ окончаніемъ появляется ܩܒܘܠܐ еще по одной надписи, изданной Chabot (*Quelques nouvelles inscriptions palmyréniennes*, JA, XVIII, (1901), II, стр. 434, 57, ср. Lidzbarski, *Ephemeris für Semitische Epigraphik*, 1900—1902, I, стр. 348). Нынѣ, найдя женскую форму ܩܒܘܠܐ, изображение женщины, женское изображение въ одной сирийской надписи (*Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossul*, Парижъ 1907, стр. 215 в. в.), Rognon указываетъ (и. с., стр. 180—182) на два случая употребленія той же формы въ сирийскомъ литературномъ памятникѣ, именно въ ܩܒܘܠܐ; ܩܒܘܠܐ Теодора Бархонія. Rognon при этомъ вновь приводитъ параллельныя явленія въ мандейскомъ и палмырскомъ, забывъ упомянуть о сопоставленіяхъ Нёльдеке.

3) Н. Марръ, *ОТ*, стр. 9, прим., см. ниже слѣдующее примѣчаніе.

огласовкѣ (ketl, при полногласіи ketel); правда, ее же проявляетъ и прототипъ (ğerǵ-əθ-i) грузинскаго ġmerθ-i, искаженнаго перестановкою согласныхъ, и на этомъ-то основаніи рѣшался вопросъ о заимствованности формы въ сванскомъ изъ грузинскаго, и я готовъ былъ признать это вѣроятнымъ¹⁾, но тутъ упущенъ былъ основной законъ сравнительной діалектической огласовки, по которой кáртской огласовкѣ ketl въ тубал-кайнскихъ языкахъ соответствуетъне kotl, а kátl, если же въ тубал-кайнскихъ языкахъ дѣлѣмъ kotl (при полногласіи kotol), какъ въ данномъ случаѣ чан. ġogm-əθ-i, то закономѣрная форма кáртскаго эквивалента должна обязательно звучать katl при сванскомъ ketl; такимъ образомъ ġerǵ-əθ-i, прототипъ груз. ġmerθi, представляетъ заимствованіе сванской формы, вытѣснившей кáртскую, которая должна была гласить *ღაგმ-ად-ი *ğagm-əd-i, если въ кáртскомъ словѣ согласные оставались бы тѣже. Форма эта сохранилась въ одномъ словѣ, до сихъ поръ смущавшемъ свою безсмысленностью въ виду народной этимологіи и связаннаго съ нею небольшого искаженія: рѣчь о словѣ წარმართის იაგმა-აგმ-ი *идолопоклонникъ, язычникъ*, которое отождествляется по созвучію съ основою отыменнаго глагола წარმართვა იაგმაგმ-ვა, означающаго *направлять, давать успѣхъ*; но эта основа сложена изъ нарѣчій წარ *прочь* и მართ *опередъ*, указывающихъ направленіе. Что же касается წარმარტის იაგმ-აგმ-ი, въ немъ г передъ θ появилось по аналогіи съ этою ему чуждою основою, какъ въ непонятное უბოიკობას უგმ-ეგმას *другъ друга* (букв. *одинъ одному*) грузины позднѣе вставляли г передъ s—უბოიკობასს უგმ-ეგმას, очевидно, усматривая во второй части связь съ глаголомъ *есть*: არს არს! Нарастаніе წ передъ თ впрочемъ имѣетъ и чисто фонетическую аналогію, напр. დაწლათუღი da-qlad-ul-i *запутанный* (ср. წსლათუღი ჟა-qlad-ul-i, *Барсова кожа*, 542, 1) > დაწლათუღი da-qlad-ul-i, კმელეთი qmel-əd-i *суши* > წმელეთი qmel-erθ-i, даже русск. *хлопоты* > ხლათუღი qlafogθ-i. Въ первичномъ же видѣ იაგმ-ად-ი представляетъ тоже слово, что ожидавшееся нами кáрт. *ğagm-əd-i, въ которомъ на самомъ дѣлѣ первымъ кореннымъ согласнымъ вм. звонкаго ġ былъ глухой k, судя по наличію его точнаго закономѣрнаго перебоя t въ იაგმ-ად-ი. Слѣдовательно, წარმართის იაგმ-აგმ-ი, точнѣе წარმართის იაგმ-ად-ი буквально значить *Богъ*, но, получивъ, по водвореніи христіанства въ краѣ, значеніе спеціально *языческаго бога, идола, истукана*, нмъ стали обозначать вообще *язычника, идолопоклонника*²⁾.

Безъ женскаго окончанія тоже яфетическое слово сохранилось въ

1) Н. Марръ, *Яфетическій къ съ армянскомъ [точнѣе найскомъ] языкъ*, стр. 6 (Зап. Вост. Отд., XIX, 1910).

2) см. ниже, стр. 112,1, семасіологическое развитіе слова kerǵ-i въ живой народной грузинской рѣчи.

хайскомъ кегр-ə (вульгарно кегр): оно означало не только *образъ, форма, видъ, статуя*, какъ обыкновенно въ семитическихъ языкахъ сир. ܟܘܕܝܐ ܕܠܗܡ и т. п., но и *Богъ*, какъ въ яфетическихъ языкахъ свая. քրթնոց ցերբ-եմ и т. п. Въ памятникахъ древне-армянской письменности, имѣющей исключительнo на хайскомъ языкѣ, կերպ կегр-ə (< кегр-і) обыкновенно значить *образъ, форма, видъ*¹⁾; отъ слова въ этомъ значеніи въ хайскомъ имѣемъ длинный рядъ производныхъ именъ, какъ то — կերպադրութեմ կегр+а-gorietem *образую, отливаю въ форму*, կերպադրեմ կегр+а-gərem *изображаю*, կերպադրութիւն կегр+а-dəguθiwn *видоположеніе, образчикъ*, կերպակերպ կегр+а-кегр *разновидный, разнородный*, կերպակից կегр+а-kiθ *одного образа*, կերպաձգիլ կегр+а-dəgil *принимать ту или иную форму*, կերպաձևեմ կегр+а-dewem *образую, отливаю въ форму*, կերպամեմ կегр+а-matēl *представляю*, կերպանեմ կегр-анам *образуюсь, принимаю форму*, կերպառութիւն կегр-аiθiwn *пріятіе формы*, կերպարան կегр+а-ran *форма, видъ, образъ, способъ, видѣніе* (ειδωλον) и т. п., կերպացուցանեմ կегр-аθ-uθanem *образую*, կերպաւոր կегр+а-вор *оформленный*, կերպաիրութեմ կегр+а-foθem *видоизмѣняю*, կերպիկ կегр-ik *маленькій образъ, видъ*, կերպութիւն կегр-uθiwn и կերպուհի կегр-uθəp *пріятіе формы*. Но слово въ той же хайской формѣ въ грузинскомъ (քրթնո կегр-і) сохранило намъ другое столь же распространенное его значеніе, именно *языческій богъ, идолъ*, отсюда քրթնո-մեկեղծո կегр+θ-msaqur-i *служитель идоловъ, идолопоклонникъ* и т. п.²⁾ Единственное значеніе его чистыхъ яфетическихъ эквивалентовъ съ женскимъ окончаніемъ — «Богъ»: свая. ցերմ-եմ, гесп. ցերբ-եմ *Богъ*, Գառ. ցոցմ-օթ-ի *Богъ*, изъ сванскаго карт. *ցерм-еթ-і (> груз. ցმერ-θი) *Богъ*, и это воочію устанавливаетъ, что кегр-ə одно время означало вообще *Бога*, но, по принятіи въ данной

1) Н. Марръ, *Яфетическій ѣ въ армянскомъ* [по новой терминологіи слѣдовало бы: *хайскомъ*] *языкъ*, Зап. Вост. Отд., т. XIX (1910), стр. 0159. — Этимологія Nübschtaan'a, основанная на сопоставленіи одного кегр съ извѣстнымъ по созвучію иранскимъ словомъ авест. «kəhr-», Им. «kəraθ», пехл. k(e)gr, мнѣ, понятно, извѣстна, но она предложена въ полномъ невѣдѣніи богатыхъ яфетическихъ матеріаловъ, да притомъ ею ничего не разъясняется, между тѣмъ пора бы, какъ въ данномъ случаѣ, такъ вообще, использовать яфетическія данныя обратно — для объясненія нѣкоторыхъ явленій въ иранскихъ языкахъ.

2) Заимствованность слова изъ хайскаго въ грузинскій не можетъ быть отвергаема только потому, что въ грузинскомъ находимъ его съ инымъ значеніемъ, чѣмъ въ хайскомъ. Случай не рѣдкій, когда въ заимствованіяхъ изъ армяно-хайской лексики грузинскій сохраняетъ формы и значенія, утраченныя и хайскимъ, и армянскимъ языками. Къ этому любопытному явленію мы вернемся при обсужденіи вопроса о грузинскомъ переводѣ Библии: оказывается, что грузинскій текстъ даже въ спискѣ 978-го года намъ сохранилъ великолѣпныя истинно-хайскія слова, которыя совершенно отсутствуютъ въ дошедшемъ до насъ обычномъ хайскомъ подлинникѣ Библии, по традиціи считающемся памятникомъ языка V-го вѣка! Люка по этому вопросу объ армянскихъ заимствованіяхъ въ грузинскомъ см. Н. Марръ, *Вступительныя и заключительныя строфы Витязя въ барсовою кожъ Шоты изъ Рустава*, ТР, XII, стр. 18—20, прим.

средѣ христіанства, прежній терминъ получилъ по обыкновенію отрицательное значеніе¹⁾. Однако и въ кер-э *Boğ*, какъ въ чисто яфетическихъ языкахъ, а) первымъ кореннымъ находимъ гортанный, а не передне-небный, наличный въ семитическихъ формахъ и въ спорномъ «челеб»²⁾, б) вторымъ кореннымъ является г в. l, наличнаго опять таки и въ семитическихъ формахъ и въ самомъ предметѣ нашего изысканія — «челеб»³⁾.

Правда, одна еще подробность хайскую форму приближаетъ къ спорному «челеб»: третьимъ кореннымъ въ ней служить р, въ нынѣшнемъ «западно-армянскомъ» произношеніи b⁴⁾.

Вообще звуковой переходъ m въ b наблюдается однако не только въ хайскомъ, но и позднѣе въ армянскомъ, въ частности въ цитованномъ уже арабскомъ словѣ *منجم*, которое въ армянскомъ звучитъ *mūpēdīb*⁵⁾.

На армянскомъ посредничествѣ было бы больше основанія остановиться и въ томъ случаѣ, если бы родиною термина въ концѣ концовъ приходилось признать не яфетическій міръ, а семитическій, и это по многимъ соображеніямъ. Прежде всего, не въ примѣръ грузинскому, въ рѣчи армянъ обильнѣе воспринимались сирійскія, да и вообще арамейскія, болѣе того — семитическія, слова непосредвенно. Кромѣ того, мы имѣемъ еще одно слово, въ которомъ, какъ и въ «челеби» семитическому звуку, изображаемому буквою «цадэ», въ хайскомъ и армянскомъ соотвѣтствуетъ «ч»=ф. Слово то — также изъ культурныхъ, и повторяется въ той же формѣ и въ персидскомъ и турецкомъ. Слово то — названіе основного символа христіанскаго культа, креста. И звучитъ оно — «хач», въ нашей аналитической транскрипціи — qɑf. Въ сельджукскомъ турецкомъ его признаютъ заимствованнымъ, черезъ головы армянъ, отъ персовъ⁶⁾. Быть можетъ, это и вѣрно. Но откуда внесено слово въ хайскій, а также въ армянскій языки?

1) ср. выше, стр. 110, *საბაბოთი* *taɾm-a'g'ɔ'ɔ-i*. Въ связи съ этимъ въ живой грузинской рѣчи *კერ-ი* кер-і означаетъ [язычника,] *უპრამო*, *სკვერნა*. Въ имеретинскіи говорѣ, по крайней мѣрѣ въ Хони, по сообщенію студ. Вукола Беридзе, въ значеніи *უპრამო* это слово появляется въ формѣ *ketel*, при томъ съ l в. г: *კლელ-ი* *klep-i*, напр. *კლელ-ი* *კაც-ი* *klep-i kaɔ-i* *упрამый человекъ*.

2) Впрочемъ также въ *kaɾt. taɾm-aɔ-i*.

3) ср. однако (выше прим. 1) имеретинское *კლელ-ი* *klep-i*.

4) Вульгарно ч р послѣ г произносится ф φ.

5) Ачарянъ, стр. 37: *საქაბაბო*. По мнѣнію г. Ачаряна, слово въ этой формѣ взято изъ турецкаго діалекта, но доказательствъ этого нѣтъ, ср. стр. 50—51 и 54, 16—23.

6) Абду-л-Кадиръ Багдадскій въ *Lexicon Şahnâtiânî* (изд. К. Г. Залемана, т. I, ч. I, стр. 66, VI, 1), толкуя *چلیبا*, это слово объясняетъ болѣе, повидимому, популярнымъ *خاج*, гер. *خاج*. Привожу въ переводѣ все толкованіе, во второй части представляющее интересъ указаніемъ на существованіе креста особой формы и у огнепоклонниковъ: „челипа“ это «хач» (въ изданіи «хадж») *крестъ*, что бываетъ у христіанъ, на арабскомъ языкѣ говорятъ «салиб», у огнепоклонниковъ онъ бываетъ трехконечный (*бука*, треугольный), дѣлается изъ золота, или серебра, или мѣди, или желѣза, или дерева, привязываютъ

Չաֆ въ значеніи креста входитъ въ хайскій языкъ, предполагается, съ появленіемъ христіанства въ Арменію въ IV-мъ вѣкѣ; оно получило исключительныя права гражданства въ первыхъ же памятникахъ на хайскомъ языкѣ, слѣдовательно, по традиціи — съ V-го вѣка.

Въ Арменію слово «Չաֆ» могли внести первые миссіонеры, пришедшіе изъ Сиріи, вообще съ юга или юго-запада. Можно бы думать, что слово— сирійское или во всякомъ случаѣ арамейское. Между тѣмъ хайск. Չաֆ *крестъ*, гесп. арм. *ԽԷՃ*¹⁾ ՉԷՖ *крестъ* представляетъ собою, казалось бы, передачу евр. *קָרַן*. Въ словѣ этомъ *ך* сохраняется еврейскимъ и южносемитическими языками, если даже исключить араб. *عصا* *палка*, именно сабейскимъ *קָרַן* (عض²⁾) и эіопскимъ *ሀሀ*. Что же касается арамейскихъ, этотъ дебелый небно-зубной звукъ въ нихъ представляеть закономѣрнымъ его эквивалентомъ *ܘ*: *ܘܢܝܢ*. Это не мѣшало бы впрочемъ слову проникнуть къ арамейцамъ въ качествѣ заимствованнаго термина христіанскаго культа, внесеннаго въ Сирію палестинскими христіанами, и тогда пришлось бы поставить дѣло въ связь съ дѣятельностью іудеохристіанъ³⁾. Но съ другой стороны, въ хайскомъ при заимствованіи изъ сирійскаго арамейскому «цад» соотвѣтствуетъ не *Չ* = *ܘ*, какъ въ данномъ словѣ, а всегда *Յ* і или *ց* *Յ*. Слѣдовательно, хайское слово Չաֆ, съ интереснымъ для насъ соотвѣтствіемъ звука *Յ* семитическому «цад», всегати пришлось бы выдѣлать изъ обычныхъ, довольно многочисленныхъ непосредственныхъ лексическихъ заимствованій армянъ отъ сирійцевъ-христіанъ. Слово, въ самой Арменіи

его къ поясу⁴⁾. Въ персидскомъ встрѣчается еще, какъ обратилъ на то мое вниманіе проф. В. А. Жуковскій, *خاج اشوران* со словомъ *خاج* въ составѣ, въ значеніи *Крещенія*, но по существу это—переводъ армянскаго *Խաչապատար* Չաֆ-+a-loway, буквально означающаго «омовеніе креста», реально же «освященіе воды погруженіемъ въ нее креста».

1) Эту армянскую форму въ качествѣ вульгаризма въ хайскомъ находимъ еще въ XIII-мъ вѣкѣ, напр. въ одной надписи 1281 г. въ Дсеѣ: *ս Չաֆ Չեֆի զի Չաֆ*. Къ армянской формѣ примыкаетъ также *ԽԷՃ ՉԷՖ* *тычина*, о чемъ рѣчь будетъ ниже. Весьма важны, какъ будетъ показано въ другомъ мѣстѣ, современныя армянскія діалектическія формы зок. *ԽԷՃ ՉԷՖ* *крестъ* (С. Саргсянцъ, *Արևելագոյց բարբառք*, Москва 1883, II, стр. 14, 27), закономѣрное видоизмѣненіе хайскаго Չաֆ, и особенно зейт. Չաֆ, гесп. Չաֆ *крестъ* (А. Алавердянъ, *Արևելացի կամ Զեյթուն*, Кполь 1884/5, стр. 132, 1, 143, 3, ср. 190: *Չաֆապատար*), восходящая непосредственно къ *Չաֆ, прототипу хайскаго Չաֆ. Нѣсколько странно, что армянская форма *ԽԷՃ ՉԷՖ* встрѣчается въ селѣ Сеѣ въ районѣ южнаго нарѣчія, именно мокскаго говора (А. А. Куни, Эмин. этногр. сборникъ, т. VI, 1906, стр. 32).

2) Nöldeke, ZDMG, XXXII, стр. 406: «Warum lässt Lagarde neben *קָרַן*, *um das arab. عَصَا* weg?»

3) Что еврейское слово *קָרַן*, разсуждая теоретически, могло перейти въ терминологию христіанскаго культа и на Востокѣ, оспаривать не приходится. Сиро-палестинское нарѣчіе арамейскаго языка, оно же нарѣчіе, на которомъ общались іудеохристіане, полно лексическихъ образцовъ. На безспорность такого положенія вещей еще разъ указываетъ акад. П. К. Коковцовъ въ *Nouveaux fragments syro-palestiniens de la Bibliothèque Impériale publique de Saint-Petersbourg*, St. Pétersb. 1906, стр. 17—18.

древнѣе эпохи непосредственнаго церковнаго вліянія месопотамскихъ сирійцевъ. Нельзя скрыть отъ себя и фонетическаго затрудненія, представляемаго заманчивою мыслью въ хайскомъ $\dot{q}a\dot{\phi}$ признать непосредственную транскрипцію еврейскаго слова: замѣну \dot{y} звукомъ \dot{q} можно бы еще объяснить обычнымъ подъемомъ слабаго h , хайскаго эквивалента \dot{y} , въ твердый гортанный звукъ на почвѣ яфетической, въ частности и армяно-хайской фонетики; менѣе преодолимое затрудненіе состоитъ въ томъ, что евр. \dot{y} при непосредственной передачѣ на хайскій языкъ въ древности могъ звучать $\dot{\delta}$ \dot{t} или въ худшемъ случаѣ \dot{g} $\dot{\phi}$, но никогда не \dot{x} $\dot{\phi}$. Однако, разъ чтеніе \dot{x} $\dot{\phi}$ въ хайской формѣ — исконное, то между еврейскимъ прототипомъ и хайскимъ его перерожденіемъ пришлось бы допустить посредничество какого-то особаго языка, въ которомъ \dot{y} не могъ иначе передаваться, какъ черезъ $\dot{\phi}$, и такимъ языкомъ въ кругу литературныхъ мы были бы вынуждены признать персидскій.

Посредничества одного изъ такихъ языковъ нельзя было бы избѣгать и въ томъ случаѣ, если хай. $\dot{h}w\dot{x}$ $\dot{q}a\dot{\phi}$ необходимо было бы возводить къ той или иной чисто-арамейской формѣ того же слова. Въ арамейскихъ нарѣчіяхъ имѣемъ отъ этого слова не только $\dot{y}w\dot{x}$, но и разновидности $\dot{y}u$ и даже $\dot{r}u$, причемъ послѣдняя форма ($\dot{r}u$ $\dot{k}ak$) встрѣчается еще въ арамейской, рѣчи эфептинскихъ евреевъ въ Египтѣ¹⁾. хайское слово $\dot{h}w\dot{x}$ $\dot{q}a\dot{\phi}$ могло бы представить вульгарную передачу этой издревле засвидѣтельствованной арамейской формы съ перебоемъ \dot{k} въ $\dot{\phi}$ ($*\dot{k}a\dot{\phi} > \dot{q}a\dot{\phi}$), однако на армяно-хайской фонетической почвѣ \dot{k} долженъ былъ и могъ дать въ перебоѣ лишь \dot{x} \dot{t} , и слово бы звучало $*\dot{h}w\dot{x}$ $*\dot{q}a\dot{\phi}$, появленіе же въ хайскомъ слова съ \dot{x} $\dot{\phi}$ въ соотвѣтствіе семит. \dot{k} въ случаѣ заимствованности ясно показывало бы, что армяне его получили уже съ перебойнымъ $\dot{\phi}$ черезъ персовъ у которыхъ не различаются звуки \dot{t} и $\dot{\phi}$ ²⁾. При необслѣдованности культурно-историческихъ реалій далѣе мы не могли бы идти въ толкованіи термина на семитической почвѣ. Самое большое, что могли бы мы еще сдѣлать, — поставить вопросъ, находится ли появленіе $\dot{q}a\dot{\phi}$ въ Арменіи въ связи съ возникновеніемъ въ ней гностической христіанской секты архонтиковъ въ IV-мъ вѣкѣ, поскольку армяны это религіозное ученіе единили, по свидѣтельству Епифанія³⁾, съ обитателями Палестины, или слово—пережи-

1) E. Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden*, стр. 28—29.

2) Отъ хай. $\dot{h}w\dot{x}$ $\dot{q}a\dot{\phi}$ образовано армянское имя $\dot{h}w\dot{x}t\dot{h}$ $\dot{q}a\dot{\phi}$ -ik, равно $\dot{h}w\dot{x}t\dot{h}$ $\dot{q}a\dot{\phi}$ -o, а отъ арм. $\dot{h}w\dot{x}t\dot{h}$ $\dot{q}a\dot{\phi}$ -i — $\dot{h}w\dot{x}t\dot{h}$ $\dot{q}e\dot{\phi}$ -o (ср. зейт. $\dot{h}w\dot{x}t\dot{h}$ $\dot{q}e\dot{\phi}$ -ir). Въ грузинскомъ синодикѣ Крестнаго монастыря въ Иерусалимѣ въ памяти 20-го ноября названо имя хайскаго происхожденія въ формѣ $\dot{h}w\dot{x}t\dot{h}$ $\dot{q}a\dot{\phi}$ -ik-i, но эта грузинская транскрипція слишкомъ поздняя, чтобы на основаніи ея считать форму основы $\dot{q}a\dot{\phi}$ закономѣрной и первоначальной въ хайскомъ языкѣ.

3) *Противъ ересей*, XL, 291—299 (Migne, PG, XLI, стр. 677): Μεγάλην δὲ τὸν αὐτῶν ἰὸν ἤδη πού καὶ εἰς τὴν Μεγάλην Ἀρμενίαν. Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Μικρῇ Ἀρμενίᾳ τοῦτο τὸ ζῆζάνιον

токъ еще болѣе древняго религіознаго теченія, шедшаго съ того же юга, или, наконецъ, терминъ внесенъ иранскимъ манихействомъ. Во всѣхъ случаяхъ въ насажденіи термина среди армянъ извѣстную роль мы должны бы были приписать иранцамъ, прежде всего персамъ. Въ пользу иранскаго посредничества могло бы быть еще использовано развѣ семасіологическое сродство. Прототипъ слова 𐎧𐎠𐎡 в семитическихъ языкахъ означаетъ не «крестъ», а «дерево». Употребленіе *древа* въ значеніи «креста» у христіанскихъ народовъ обычное явленіе, но мы не преминули бы указать на ближайшую для древней Арменіи аналогію въ персидскихъ текстахъ манихейскихъ памятниковъ, изданныхъ теперь академикомъ К. Г. Залеманомъ. Въ нихъ въ значеніи *креста* появляется всегда персидское слово *dār*(u), собственно означающее *дерево*¹⁾.

Но, намѣтивъ такую теоретически возможную исторію слова, мы не до считываемся фактическихъ подтвержденій въ пользу ея вѣроятности. Ни еврейское 𐤄, ни требуемая форма арамейскаго его эквивалента фактически не засвидѣтельствованы въ значеніи *креста* ни въ одной подлежащей христіанской письменности — въ сиро-палестинской, пальмирской и сирійской²⁾. Сомнительно, чтобы такой важный терминъ исчезъ такъ безслѣдно во всѣхъ перечисленныхъ литературахъ, если бы онъ былъ, дѣйствительно, семитическаго происхожденія. Не менѣе сомнительно и то, чтобы заимствованное семитическое слово дало у армянъ рядъ діалектическихъ формъ, какимъ бы путемъ оно ни проходило къ нимъ. И все это насъ сильно настраиваетъ въ пользу коренного мѣстнаго происхожденія термина. Въ яфетическомъ мірѣ дерево и до христіанства было предметомъ поклоненія³⁾. На грузинскомъ языкѣ *дерево*, если взять корень, родственный сем. — евр. 𐤄, гесп. арм. 𐎧, 𐎠 и т. п., гласить 𐎧 𐎠 (< *q̄e): корень — двухсогласный (q̄e), если не углубляться въ его исторію на яфетической почвѣ, но послѣдній согласный на данной ступени представляетъ точный перебой сибиланта 𐎠 ш: *q̄esh⁴⁾.

𐎧𐎠𐎡 ἑσπάρται ὑπὸ ἀνδρός τινος ἐπιδημήσαντος τῆ Παλαιστίνων γῆ ἀπὸ Ἀρμενίας ἐν χρόνῳ Κωνσταντίου, περὶ τὴν αὐτοῦ τελευτήν, Εὐστάθου ὀνόματι... Этотъ Евтактъ происходилъ изъ окрестностей Саталы, слѣдовательно, изъ среды съ тубал-кайнскими, гесп. чанскими и иверскими (мингрельскими) переживаниями (Ἦν γὰρ ὑπὸ τῆς Μιχρῆς Ἀρμενίας, ὡς ἔφη, ὀρμωμένος, τῶν Σατάλης πλησίον τοῦτων (ц. изд., стр. 680).

1) *Manichäische Studien*, I, 65: 𐎧𐎠𐎡 *распятие на крестъ*, ср. 𐎧𐎠𐎡 *распятие на крестъ*. Въ этихъ же текстахъ замѣчаемъ переходъ *m* въ *b*.

2) Въ сирійскомъ существуетъ слово, означающее *дерево* (*lignum*) и въ то же время часто употребляющееся въ значеніи *креста*, это — ܩܘܣܝܐ *qaysā*, но съ нимъ возникаетъ вопросъ, откуда взялась такая основа, появляющаяся въ арамейскихъ нарѣчіяхъ, т. е. на рубежѣ семитическаго міра съ яфетическимъ?

3) см. ниже, стр. 144, прим. 1.

4) Стоитъ только взглянуть на слово съ точки зрѣнія исторіи яфетической фонетики, какъ передъ нами начнутъ всплывать все новыя и новыя его разновидности. Такъ,

Съ закономѣрнымъ подъсмомъ Ѣ ш въ в ѣ мы получаемъ форму *qеѣ*, что и сохранилось въ *хайскомъ* *kwɛɣ qeɣ*, *гесп.* *kwɛɣ qeɣ*, означающемъ *деревянный колъ, тычину*; это же *qеѣ* имѣемъ въ первой части сохранившася въ *грузинскомъ* слова *ყეფკალი* *qеф+а-kal-i* *палка съ крючкомъ, багоръ*¹⁾, но, что важнѣе всего, въ *грузинскомъ* сохранился отыменный глаголь, образованный отъ основы *qеѣ* въ формѣ *ყეფა* *qефа*, и значить онъ *расколоть дрова, колоть дрова* и т. п. Однако всѣ эти разновидности **qеа* > *qе* || **qеш* > *qеѣ* представляютъ въ отношеніи огласовки *картскую* форму; въ *тубал-кайнской* огласовкѣ тѣ же разновидности должны были гласить—**qаа* || *qаш* > *qаѣ*²⁾, и дѣйствительно въ *тубал-кайнскихъ* языкахъ сохранились нѣкоторыя изъ нихъ, такъ въ *чанскомъ* имѣемъ въ значеніи *кола, тычинки* по *вицскому* говору *ყაფკეტი* *qаф-keti*, а по *хопскому* говору *ყაშარ-ი* *qаш-ar-i*³⁾; въ *сванскомъ* первый коренной дезаспировавъ (*q* > *q*), и въ такомъ видѣ корень появляется въ глагольной формѣ *ყაფ-ი* *а-qаф-i* въ значеніи *колетъ* или *рубитъ* (дрова, бревно). Въ *хайск.* *kwɛɣ qaɣ krestɔ* и *арм.* *kwɛɣ qeɣ krestɔ* мы, очевидно, имѣемъ ѣфетическое слово, первоначально означавшее *дерево*, въ частности, вѣроятно, *культовое дерево*, въ первомъ случаѣ съ *тубал-кайнскою* огласовкою—*qаѣ*, во второмъ случаѣ съ *картскою* огласовкою—*qеѣ*. На лицо опять фактъ, по всей видимости, равноцѣпный появленію въ *христианской* литературѣ слова *Ժարգարէ* *marageu* въ значеніи *пророка*⁴⁾: языческой, во всякомъ случаѣ ѣфетическій терминъ использованъ для реальной передачи символа новаго культа. Пока оставляемъ открытымъ вопросъ

напр., не устраниая даже кажущейся двухсогласности корня, достаточно представить и первый его согласный (*q*) на низшей ступени закономѣрнаго паденія (*h*), чтобы въ обоихъ спирантахъ (*h*, *h*), воочію увидѣть точные перебои сибиллянтовъ *sh*, т. е. коренного состава слова съ женскимъ окончаніемъ—*карт.* *շօժ* *шеш-а* (< **seша*) *дерево* (*ignit*), *дрова* (въ отношеніи уподобленія начального *з* послѣдующему *ш* ср. *карт.* *շօժ* *шеш-и* *страхъ* вм. *ш-и*, арт. *շօժու* *шшш-и* *молодъ* вм. *ш-шш-и*, даже *շօժ* *шшш* вм. *шшш* *шаша* вм. *шаша* *Саша* и т. п.).

1) Любопытно, что Орбеліани, откуда заимствуетъ свое объясненіе и Чубиновъ, *qефкал-и* объясняютъ словомъ *ყაფ* *qаф-i*, а послѣднее слово при гармоническомъ удвоеніи третьяго коренного *q* (> *qg*), именно въ формѣ *ყაფყაფ* *qафqаф-i* значить *деревянный столбъ*, въ частности *тычина* для *фасоли* и т. п., какъ *хай.* *kwɛɣ qeɣ*.

2) Въ свое время мы укажемъ на существованіе особенностей, именно отгѣнковъ, и въ согласныхъ, чего сейчасъ можемъ не касаться.

3) Съ діалектической замѣною *а* в гласнымъ *о* имѣемъ въ значеніи же *кола* арт. *ყაშ-ი* *qаш-ка*, вич. *ყაშ-ი* *qаф-ка*, *ყაშ-არ-ი* *qаш-ar-i* въ качествѣ заимствованія употребляется и въ *грузинскомъ*, но въ значеніи *столбиковъ шатра* (Орб., по Ч.: «подпора», «подставка»), Чубиновъ при этомъ ссылается на несуществующее арм. «*qаш-и*» *qаш*. Въ Большомъ сл. приводится арм. *ყაშար* *qашар* въ значеніи *посадки, кола* съ ссылкой на Фауст. III, 8 [из Патканова, стр. 16, 16], но здѣсь *ყაშар* *qашар*, какъ въ своемъ мѣстѣ будетъ разъяснено,— совершенно другое слово со значеніемъ *наборъ, полчище*.

4) Н. Марръ, *ѣфетическое происхождение армянскаго [хайскаго] слова marageu* *прокъ* (Извѣст. Имп. Академіи Наукъ, 1909, стр. 1158—1158).

о томъ, къ какому прототипу восходили эти двѣ формы *qaf* и *qef* вмѣстѣ съ другими яфетическими эквивалентами и какъ онѣ возникли въ Арменіи, конечно, до-арійской, т. е. яфетической. Достаточно знать, что яфетическій терминъ въ тубал-кайнской огласовочной формѣ *qaf* господствуетъ въ значеніи *креста* не только въ христіанской Арменіи, но и среди мусульманъ по сѣверной полосѣ всей Передней Азіи. И въ этомъ смыслѣ въ исторіи *qaf* мы какъ будто получаемъ прообразъ исторіи *zeleb*. Но *zeleb* и *zelebi* всплываютъ у турокъ значительно позднѣе, и здѣсь невольно возникаетъ вопросъ о народѣ-посредникѣ въ позднѣйшемъ дѣлѣ воспріятія турками этихъ словъ. Нѣтъ никакихъ данныхъ, чтобы утверждать, что турки восприняли *zeleb* и *zelebi* непосредственно отъ армянъ.

Въ Передней Азіи есть замолчанная исторіею народность, которая могла представить и, дѣйствительно, представляла элементъ болѣе заразителный для турокъ. Она единственная въ интересующемъ насъ районѣ стояла еще ко времени появленія турокъ на высотѣ доблестей пастушеско-военнаго быта, не осложненныхъ или извращенныхъ традиціями искусственной городской жизни и книжности. Эта народность пережила цѣлностью соціальнаго міровоззрѣнія—военно-кочевого сампхъ турокъ, такъ или иначе подвергшихся вліянію гражданственности и книжнаго просвѣщенія. Мнѣ представляется самымъ слабымъ пунктомъ, Ахиллесово пятно, въ аргументаціи проф. В. Д. Смирнова, когда первыхъ турецкихъ властителей Малой Азіи, сильныхъ своимъ дѣвственнымъ варварствомъ, онъ надѣляетъ природою книжно-культурныхъ народовъ, усматривающихъ смыслъ и радость жизни, помѣщающихъ свою гордость въ духовныхъ талантахъ, хотя бы и въ краснорѣчій. Наоборотъ, если турки взяли это почетное слово изъ нелитературной среды, то такую надо искать не у христіанскихъ народностей, вообще не у книжно-культурныхъ народовъ, а у курдовъ.

Въ извѣстныхъ пока матеріалахъ по курдскому языку, собранныхъ путешественниками и учеными, слово это существуетъ; оно, по всей видности, считается заимствованнымъ изъ турецкаго. Между тѣмъ, было ли слово въ курдскомъ и въ древности, задолго до XIV-го вѣка, вообще до появленія турокъ въ Малой Азіи, ни утверждать, ни отрицать мы собственно не можемъ по той простой причинѣ, что негдѣ провѣрить наши сомнѣнія. До насъ не дошли памятники древней курдской письменности съ данными о національной курдской жизни, если, допустимъ, таковыя были. Не существуетъ такой курдской литературы и сейчасъ. Есть свѣдѣнія о существованіи священнаго писанія курдовъ, по содержанію его пока никому въ Европѣ неизвѣстно. Рѣшающимъ не можетъ быть одно любопыт-

ное обстоятельство, именно то, что на курдскомъ *ḫelebî* значить не только *господинъ, благородный* и т. п., какъ въ турецкомъ, но и *странствующій музыкантъ*, чего обыкновенно не знаетъ и турецкій. Родственное значеніе, насколько подѣ *странствующимъ музыкантомъ* можно понимать и *пѣвца, поэта*, судя по справкамъ П. М. Меліоранскаго, указываетъ *عَبَّاسِ خُلَاصَةَ عَبَّاسِي* въ толкованіи *چلبی*¹⁾, а также Pavet de Courteille, въ очевидной зависимости отъ послѣдняго источника²⁾.

Однако курдское *ḫelebî* въ значеніи *странствующаго музыканта* можетъ быть произведено отъ названія музыкальнаго инструмента *ḫeleb*, сохранившагося въ персидскомъ языкѣ (*چلب*), и на время мы отстранимъ обсужденіе указаннаго наличнаго лишь въ курдскомъ значенія, чтобы не загромождать спорными матеріалами и безъ того трудный нашъ путь.

Не рѣшающимъ, а располагающимъ насъ въ пользу курдскаго происхожденія *چلبی* можно счесть развѣ то, что въ курдскомъ языкѣ дѣйствительно существуетъ суффиксъ *i* для образованія отъ именъ существительныхъ какъ прилагательныхъ вообще, такъ въ частности племенныхъ названій. Слѣдовательно, *چلبی* можно считать курдскимъ образованіемъ, производнымъ словомъ отъ *چلب*. Отъ того же *چلب* или отъ *چلبی* у курдовъ есть отвлеченное существительное, образованное обычнымъ курдскимъ суффиксомъ *itî*³⁾: *چلبیتى* *учтивость, вѣжливость*.

При такомъ положеніи дѣла дальнѣйшее обсужденіе лингвистической его стороны должно выяснить, отъ кого сами курды заимствовали слово *ḫeleb*, лежащее въ основѣ *ḫelebî*, этого явно курдскаго образованія на *-i*, отъ семитовъ или яфетидовъ? Имѣемъ ли въ словѣ *ḫeleb* *Богъ* ближайшее перерожденіе арамейскаго *ܫܠܡܐ* *šalmā*, гесп. *ܫܠܡܐ* *šlem* *образъ, идолъ* или южно-яфетическаго *kegr* (при полногласіи **keger*) *богъ*, сохранившагося въ качествѣ переживанія въ айнскомъ *Կերուց* *kegr-ə* *образъ, форма, видъ* и заимствованія въ груз. *კერვი* *kegr-i* *языческий богъ, идолъ*?

Въ отношеніи семитическаго происхожденія наша аргументація должна ограничиться отвѣтами на два вопроса: 1) встрѣчаются ли въ курдскомъ языкѣ сирійскія, гесп. арамейскія слова, непосредственно заимствованныя? 2) и если встрѣчаются, то поддерживають ли насъ курдская фонетика въ предположеніи, что *ḫeleb* восходитъ къ арам. *ܫܠܡܐ* *šlem*, т. е. наблюдается ли въ курдскомъ отвердѣніе *m* въ *b* въ паузѣ?

На первый вопросъ давно готовъ утвердительный отвѣтъ: въ курд-

1) «*Поэтъ, чтець*, (грамотный) *ученый, изящный*».

2) П. М. Меліоранскій, ц. с., стр. 042.

3) Justi, *Kurdische Grammatik*, стр. 113, § 15.

скомъ языкѣ имѣются арамейскія слова, хотя пока выяснено незначительное ихъ число, какъ указывалъ это еще въ 1840-мъ году Rödiger¹⁾.

Что же касается перехода *m* въ *b*, то это одна изъ характерныхъ чертъ курдской фонетики. Такъ, напр., персидское لگام, *gesp. لگام*, *uzda* въ курдскомъ звучитъ ligab (الغاب)²⁾. Еще интереснѣе для насъ случай такого же перехода въ заимствованномъ арамейскомъ словѣ: сир. ܘܫܢܘܢ *predьmъ*, курд. «t'khob» [въ нашей транскр.: Әқоб], названіе одной области Курдистана³⁾.

Если къ этому прибавить, что звукъ Ә = ц въ курдскомъ иначе и нельзя передать какъ черезъ Ә = ч, то для признанія въ Әleleb курдской закономѣрной передачи арамейскаго Әlem *идолъ*, нѣтъ никакой помѣхи съ точки зрѣнія нормъ отвлеченной лингвистики, теоретической исторіи языка.

Исканію происхожденія Әleleb въ яфетическихъ матеріалахъ, казалось бы, отрѣзанъ путь: въ наиболѣе близкой къ интересующему насъ слову яфетической разновидности — *kegr-ə*, сохранившейся въ качествѣ переживанія въ *хайскомъ*, какъ мы видѣли, первымъ кореннымъ является гортанный *k* (< *k*), вторымъ кореннымъ является *g* вм. *l*, и признать въ немъ непосредственный прототипъ основы Әleleb, послужившей для образованія курдскаго производнаго Әlelebi, можно только въ одномъ случаѣ, именно если курдскому свойственны, во-первыхъ, такъ называемая палатализація, собственно перебой начальнаго *k* въ Ә, *п*, во-вторыхъ, замѣна по чередованію плавнаго *g* между гласными плавнымъ *l*. И, дѣйствительно, обѣ эти звуковыя особенности свойственны курдскому языку⁴⁾. Такъ какъ въ яфетическихъ языкахъ, притомъ во всѣхъ, и присуще эквивалентамъ интересующей насъ основы значеніе «Богъ»⁵⁾, то естественно, при наличныхъ матеріалахъ, предпочитать признаніе яфетическаго происхожденія за Әleleb *Богъ* и курдскимъ производнымъ Әlelebi.

1) E. Rödiger und A. F. Pott, *Kurdische Studien* (Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Göttingen 1840, III, стр. 3). Эта сторона и мнѣніе о ней Редигера требуютъ однако пересмотра въ смыслъ признанія большаго арамейскаго непосредственнаго вліянія.

2) Обыкновенно «*m*» въ курдскихъ словахъ смягчается въ *v*: *خام* > *qav*, *جامه* > *dav* или въ «*f*»: *داف* > *daf*, *لگام* > *ladaf*, см. также Justi, *Note sur les mots étrangers en kurde* (Revue de linguistique, VI, 1873, стр. 96). Появленіе *v* вм. *b* имѣетъ свою параллель въ иранскихъ нарѣчіяхъ, между прочимъ въ такъ называемомъ «мусульманскомъ пеллеви» (Cl. Huart, *Les quatrains de Bâbâ Tâhîr Uryân en pehlevi musulman*, JA, VIII s., 1885, t. VI, стр. 508), съ которымъ у курдскаго не мало общаго.

3) Aug. Jaba, *Dictionnaire kurde-français*, St. Pét. 1879, подъ *نخوبی*. Констатируя вообще наличность въ курдскомъ звукового перехода *m* въ *b*, Justi въ *Kurdische Grammatik* (§ 41. b, В, стр. 76—77) приводитъ случай такого перехода въ Anlaut'ѣ и Inlaut'ѣ. Примѣромъ для случая въ Inlaut'ѣ ему служить наше слово, такъ какъ онъ беретъ эмфатическую форму сир. слова ܘܫܢܘܢ и сличаетъ курдское слово съ суффиксомъ *i*: «*tokobi*» (есть еще разновидность «*tehoby*»).

4) Justi, *Kurdische Grammatik*, § 28, D (*k* > Ә) и § 39, B (*g* ∞ *l*).

5) см. выше, стр. 111.

III.

Культурно-историческое значение слова. — Вопросъ о соответствіи семасіологическаго развитія слова этапамъ исторической жизни курдовъ. — Изъ восточныхъ легендъ о происхожденіи курдовъ. — Европейская научная легенда о курдахъ. — Объ исторіи курдовъ. — Ближайшее общеніе курдовъ съ мусульманами-турками. — Великіе люди изъ курдовъ, ученые и писатели. — Источникъ ходячаго мнѣнія о малокультурности курдовъ. — Пророкъ Мухаммедъ о курдахъ по одной легендѣ. — Культурное богатство — курдскія пѣсни. — Курдскія пѣсни — наслѣдіе язычества.

На сказанномъ мы могли бы до поры до времени поставить точку, если бы можно было ограничиться выясненіемъ формальной лингвистической стороны дѣла. Но слово, какъ замѣтилъ въ свое время баронъ Розенъ (ц. с., стр. 307): «повидимому, изъ тѣхъ, которыя имѣють большой культурно-историческій интересъ и которыя in pace содержатъ значительную часть исторіи создавшаго ихъ народа».

Разъ въ самомъ дѣлѣ слово «челебъ» *Богъ* яфетическаго, ближайше южно-яфетическаго происхожденія, а производное отъ него «челеби» значитъ не только *божественный*, но и — *родовитый, знатный, господинъ, домохозяинъ*, но и — *музыкантъ (пѣвецъ), поэтъ*, но и — *грамотный, образованный, просвѣщенный*, но и — *благородный, честный, отважный, обходительный, изящный*, но, наконецъ, и — *щеголь*, безъ доказательствъ ясно, что въ словѣ имѣемъ отложеніе значительной части исторіи создавшаго его народа. Именно ясно, что создавшій спорное слово народъ, во-первыхъ, исповѣдывалъ религію, складывавшуюся на южной окраинѣ яфетическаго міра, на рубежѣ съ семитическимъ; во-вторыхъ, представлялъ типъ народа съ рѣзко обозначенною сословною организаціею, распадался на нѣсколько, во всякомъ случаѣ на два сословія, на благородныхъ по крови и на простыхъ; въ-третьихъ, въ сословіи благородныхъ нѣкогда выдѣлялся значеніемъ родъ, прозывавшійся по яфетическому названію Бога, культъ котораго сосредоточенъ былъ потомственно въ средѣ этого священнаго рода; въ-четвертыхъ, въ связи съ культомъ грамотность, пѣніе и музыка составляли привилегію того же выдающагося рода; въ-пятыхъ, такое привилегированное во всѣхъ отношеніяхъ положеніе этому роду постепенно стяжало въ народѣ съ сословною организаціею славу исключительной знатности, а его названію, въ корнѣ конфессіональному и вообще теологическому, создало значеніе сословнаго, вообще соціальнаго термина и всѣхъ высокихъ понятій, связываемыхъ вездѣ съ знатнымъ сословіемъ; въ-шестыхъ, народъ, въ нѣдрахъ котораго развертывалась эта исторія, внѣ досягаемости книжныхъ источниковъ, къ XIV-му вѣку неразрывно сплелся цѣликомъ или значительною своею частью съ турками-сельджуками, въ языкъ которыхъ

онъ и внесъ оба слова, «челеб» и «челеби», выработанныя предшествующею долгою, тысячелѣтною національною исторіею.

Можно ли хозяиномъ этой исторіи, in pace содержащейся въ спорномъ словѣ, признать курдскій народъ пока хотя бы въ предѣлахъ вѣроятія? Вотъ, слѣдовательно, другой, гораздо болѣе отвѣтственный вопросъ.

О происхожденіи курдовъ мы имѣемъ рядъ традиціонныхъ легендъ. Легенды эти всѣ иноземныя, возникавшія среди армянъ, персовъ, арабовъ или вѣрнѣе мусульманъ, но не отложеніе самой курдской жизни. Нельзя считать отложеніемъ національной курдской жизни и то, что нынѣшніе курды сами рассказываютъ про себя, будто «они пришли изъ Аравіи, будучи потомками Соломона отъ его наложницъ»¹⁾.

Есть легенда, по которой курдовъ произвелъ на свѣтъ Тимуръ, сочетавъ человѣческія существа съ дивами²⁾.

Если слѣдовать армянской легендѣ, курды появляются на свѣтъ лишь въ X-мъ вѣкѣ. Армянская легенда въ изложеніи историка Чамчяна гласить слѣдующее³⁾:

«Когда [въ X-мъ вѣкѣ] арабское владычество стало колебаться и умножились эмиры въ различныхъ странахъ, скиѣи, бывшіе по ту сторону Каспійскаго моря, называемые турками, устремились во множествѣ въ Персію и Мидію, овладѣли многими мѣстами и обратились въ ихъ вѣру и сдѣлались ими (персами и мидійцами) по религіи и языку. Многіе изъ нихъ, соединившись съ мидійскими князьями, вторглись въ Арменію въ предѣлы корду'х'овъ и моковъ, овладѣли этими странами и осѣли въ нихъ. Они-то и называются теперь курдами. Нѣкоторые изъ нихъ двинулись въ Месопотамію армянскую и сирійскую, гдѣ и поселились. И съ ними впоследствии слились постепенно и многіе изъ христіанъ, обратившись въ ихъ вѣру».

Персидское сказаніе этихъ коренныхъ курдовъ производитъ отъ персовъ, бѣжавшихъ отъ тираніи Зоѣака. «Діаволь, наказавшій тирану доставлять ежедневно мозгъ двухъ людей, какъ средство противъ опухоли на плечахъ, отпускалъ одну изъ назначавшихся ему ежедневныхъ жертвъ съ условіемъ, что отпущенные и ихъ потомки въ будущемъ должны были поклоняться ему. Они бѣжали въ Курдистанъ, и такимъ образомъ возникъ культъ поклонниковъ діавола, именно іезидіевъ»⁴⁾.

1) Captain Bertram Dickson, *Journeys in Kurdistan* (The Geographical Journal, Лондонъ. 1910, XXXV, стр. 361).

2) *Шереф-наме*, перев. Charmoy, t. I, seconde partie, стр. 27, 209, см. Barb, *Über die unter den Namen Tarich el Akrad bekannte Kurdenchronik von Scheref*, стр. 266 = отд. отд., стр. 10. По другой легендѣ, сообщаемой въ той же лѣтописи, курды — потомки дживновъ (см. тамъ же).

3) *Чамчяна історія* Հայր, II, стр. 831.

4) Ritter, *Die Erdkunde*, IX, стр. 753, по v. Hammer'y, *Die Asiatische Türkei*, Wien.

Арабская или, правильнѣе, пожалуй, мусульманская легенда исторію происхожденія іезидіевъ старается вычитать въ своеобразномъ толкованіи ихъ названія.

«Это названіе», какъ пояснялъ еще Ritter въ *Die Erdkunde* (2-е изд., Берлинъ 1840, IX, стр. 748), «производятъ отъ жестокаго и безбожнаго халифа Іезида, властителя въ Дамаскѣ, сына и преемника Моавія, второго правителя въ родѣ Омаядовъ. Какъ убійца своего соперника-халифа Хусейна, сына Алія и внука пророка Мухаммеда, въ Кербелѣ у Куфы, онъ проклинается всѣми шитами. Іезидъ умеръ въ 683-мъ году по Р. Хр., и по сей день у тамошнихъ мусульманъ вообще безбожники называются ненавистнымъ именемъ Іезида, а особенно эта секта»¹⁾.

Иные іезидіевъ выводятъ изъ города Іезда, какъ напр. г. Португальянъ, старающійся доказать это ссылкой на суффиксъ «і», показатель происхожденія изъ той или иной мѣстности²⁾.

Восточнымъ легендамъ о происхожденіи курдовъ мы бы хотѣли противопоставить реально-историческія объясненія западныхъ ученыхъ, но, увы, и западные ученые не уступаютъ восточнымъ коллегамъ по части сочинительства легендъ. Если у каждаго изъ восточныхъ народовъ оказывается свой конекъ, на которомъ онъ и подѣзжаетъ къ рѣшенію любого историческаго вопроса, у армянъ — историческая перспектива національной исторіи съ мидійцами и персами, у персовъ — иранскія эпическія сказанія, у мусульманъ — религіозныя распри халифата, конекъ всѣхъ европейскихъ ученыхъ, занимавшихся курдскимъ вопросомъ; одинъ: это индоевропеизмъ.

Курды извѣстны со времени стычекъ ихъ, тогда подъ именемъ кордуховъ, съ Ксенофонтомъ. Исторія курдовъ въ древнюю пору еще намѣчается хоть кое-какъ по обрывочнымъ свѣдѣніямъ греческихъ и латинскихъ писателей. А. J. Reinch недавно далъ сжатый сводъ ихъ въ работѣ *Les mercenaires et les colonies militaires de Pergame*³⁾. И тогда курды славились въ военномъ дѣлѣ. Любопытно отмѣтить, что жители Гордіены пользовались «славою несравненныхъ архитекторовъ, военныхъ инженеровъ», что въ Великой Арменіи Тигранъ, подчинивъ себѣ курдовъ, вывелъ изъ нихъ 35,000 за

Jahrb., XIII, В., 1821, стр. 244; нѣсколько иную версію этой же легенды см. въ предисловіи Fr. В. Char moy къ его изданію *Chèref-Nâmeh*, t. I, prem. partie, стр. 24—25, sec. partie, стр. 25—26, 208—209. Легенда использована еще Фирдоусіемъ въ *Шâh-nâmeh* (изд. Vullers, t. I, стр. 35—36), ср. Char moy, и. с., стр. 343—344.

«1) Gibbon, *Geschichte der Verf. der röm. R.*, нѣм. перев., ч. XIV, 1805, гл. 4, стр. 210; Herbelot, *Bibl. or.*, s. v. Jezid Ben Moavia, стр. 449; Hammer, *Gesch. des Osmanischen Reiches*, В. II, стр. 397; J. Rich, *Narr.*, II, стр. 107».

2) J. D. M. въ рецензи на трудъ J. Ménant'a, *Les Yézidiz* [sic] (*Annales du Musée Guimet*. — *Revue de l'Histoire des religions*, t. XXVII, Paris 1893, стр. 92).

3) *Les Kyrtiens* въ *Revue Archéologique*, t. XIII, Paris 1909, стр. 115—119.

своимъ войскомъ, «чтобы провести дороги, перекинуть мосты, очистить рѣчки, вырубить лѣса и произвести яныя военныя работы»¹⁾). Печально то, что нѣтъ свѣдѣній о ихъ внутреннемъ бытѣ въ старину и молчитъ исторія о промежуточномъ періодѣ ихъ жизни, между эпохою классическаго Востока и современнымъ состояніемъ. Кое-какія свѣдѣнія, впрочемъ весьма скудныя, собраны впервые *Quatremère*'омъ²⁾, а позже развиты Чапшоу въ введеніи къ изданному имъ *Chèref-Nâmeh*³⁾. Авторъ этой единственной національной исторіи жилъ въ XVI-мъ вѣкѣ. Здѣсь въ значительномъ большинствѣ свѣдѣнія анекдотическаго характера, когда они не касаются географіи, позднѣйшихъ названій племенъ и нѣкоторыхъ военныхъ стычекъ.

Намъ болѣе всего важно отмѣтить, что курды находились въ тѣснѣйшемъ общеніи съ турками-сельджуками. Независимые, гордые и неустрашимые вояки, они не могли не imponировать особенно сильно вопяственнымъ туркамъ. Отдѣльные курдскіе роды на верхахъ занимали исключительное положеніе. Армянскіе князья, прославленные полководцы грузинскаго царства Захарій и Иванъ, по одному армянскому же преданію, были курдскаго происхожденія. Если бы это оказалось невѣрнымъ, то было бы еще болѣе знаменательно: оно означало бы, что для прославленнаго княжескаго рода въ XIII в. даже въ христіанской средѣ считалось честию происходить изъ курдскаго племени. При дворахъ мусульманскихъ монарховъ курды имѣли столь же значительные успѣхи, достигая высшихъ почестей и наградъ, получая въ даръ города и княжества за свои доблестныя заслуги. Возникли цѣлыя династіи изъ курдовъ. Еще въ X-мъ вѣкѣ была основана въ Діяр-бекрѣ Абу-Али Хасаномъ, сыномъ Мервана, курдомъ, династія (Мерванидская), продержавшаяся почти до конца XI вѣка. Въ X-мъ же вѣкѣ отъ курдовъ произошла династія Шеддаидовъ, съ 951-го года господствовавшая въ Аррабѣ⁴⁾: одна вѣтвь Шеддаидовъ господствовала въ Ганджѣ. Другая Шеддаидская вѣтвь дала въ XI-мъ и XII-мъ вѣкахъ культурнѣйшихъ правителей городу Ани, гдѣ къ нимъ и восходятъ обѣ мечети, вообще — почти всѣ мусульманскіе памятники, возведенные въ мѣстномъ апійскомъ стилѣ. Шеддаиды происходили изъ города Двина; они были изъ благороднаго курдскаго

1) J. Reinach, п. с., стр. 116.

2) *Notice sur les Curdes* въ *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du roi et autres bibliothèques*, Парижъ 1838, стр. 300 сл.

3) «Introduction Ethnographique et Géographique» (стр. 11—298), гдѣ добрая часть (стр. 86—298) представляетъ извлеченіе во французскомъ переводѣ изъ *Djéhân-nûma* Хаджихальфы, и «Aperçu historique des divers changements de domination qu'ont subis le Kourdistân et le Louristân depuis le règne de Cyrus jusqu'à la dynastie des 'Hosnévehidés» (стр. 299—342) съ примѣчаніями къ этимъ двумъ статьямъ (стр. 343—352) въ *Chèref-Nâmeh ou Fastes de la nation Kourde* par Chèref-ou'ddine, prince de Bidlis, dans l'Halèt d'Arzeroume. Traduits du Persan et commentés par François Bernard Charmoy, St. Pétersb. 1868, т. I, prem. partie.

4) В. В. Бартольдъ въ книгѣ *Мусульманскія династіи Ленъ-Пуля*, стр. 294—295.

племени Ревади. Изъ того же города и изъ того же племени происходили не менѣе извѣстные и славные Эйюбиды (1169—1250). Популярнѣйшее имя курда, основателя этой династїи, знакомо каждому образованному лицу: это Саладинъ, сынъ Эйюба, «однѣ изъ величайшихъ мужей мусульманскаго міра», даже по замѣчанію Quatremèrè'a, видѣвшаго въ курдахъ преимущественно дикость. Въ низахъ происходило массовое скрещеніе курдской и турецкой крови, процессъ ассимиляціи, продолжающійся и въ наши дни. Въ выработкѣ какъ этническаго, такъ культурнаго типа малоазійскихъ ту-рокъ, естественно, не могло не сказаться вліяніе этого наиболѣе тогда соціально сроднаго народа, давашаго изъ своей среды рядъ талантливыхъ воиновъ и выдающихся политическихъ дѣятелей¹⁾.

Изъ курдовъ извѣстны также ученые и писатели²⁾. Курдомъ по происхожденію былъ между прочимъ знаменитый историкъ Абу-л-Фѣда, отпрыскъ вѣтви Эйюбидскаго дома, правившей въ Хамѣ съ небольшимъ перерывомъ до 1341-го года³⁾.

Среди курдовъ процвѣтала и книжная литература. Дѣлались догадки, что на курдскомъ языкѣ, въ древности, въ XI-мъ—XII-мъ вѣкахъ имѣлись не только поэтическія произведенія, но и историческія. Ибн-ал-атиръ подъ 528-мъ (1133-мъ) годомъ упоминаетъ объ одномъ курдскомъ учепомъ, у котораго арабскій историкъ заимствовалъ данныя⁴⁾.

По свидѣтельству арабскаго историка VIII-го вѣка гиджры, эмиръ одного изъ курдскихъ племенъ «Тадж-ед-динъ хАдаръ, сынъ Сулеймана, былъ писателемъ и къ военнымъ талантамъ присоединялъ даръ рѣчи⁵⁾». Изъ того же источника узнаемъ, что другой курдскій эмиръ, Неджм-ед-динъ хАдаръ, писалъ наиболѣе безукоризненнымъ и наиболѣе изящнымъ стилемъ⁶⁾.

1) Во второй половинѣ XVIII-го вѣка въ лицѣ Керим-хана курды даютъ Персїи новую династію. Господство курдскаго рода изъ курдскаго племени *Zendz* въ Персїи продержалось 40 лѣтъ.

2) Часто у путешественниковъ и туристовъ мы встрѣчаемъ сужденія въ родѣ слѣдующаго: «нѣтъ примѣра, чтобы курдъ когда-либо прославилъ свое имя какъ историкъ, какъ поэтъ, какъ ученый или какъ полководецъ на той землѣ Арменїи и Персїи, которая однако произвела столько писателей и военныхъ людей» (Jules Leclercq, *Voyage au mont Ararat*, Парижъ 1892, стр. 203). Но такія огульныя сужденія имѣютъ значеніе, если вообще они его имѣютъ, болѣе для оцѣнки познаній ихъ авторовъ, чѣмъ для характеристики всепоминаемаго народа.

3) Лэн-Пуль — В. Бартольдъ, *Мусульманскїя династїи*, стр. 59.

4) Изданіе С. J. Tornberg. Upsaliae 1851, т. XI, стр. v, 17 сл.: وحكى عن بعض العلماء ولم اعلم تاريخ فتح هذه القلاع من الاكراد ممن له معرفة باحوالهم... فلهذا ذكرته هاهنا وحكى غير هذا بعض فضلاء الاكراد وخالف فيه وقال... На основаніи этого показанія и «другихъ свѣдѣній» Лерхъ (*Исламъ*, кн. I, стр. 82) утверждалъ, что на курдскомъ языкѣ имѣлись и историческія сочиненія (Mél. As., III, стр. 119).

5) Quatremèrè, *Notice sur les Curdes*, п. изд., стр. 310.

6) Quatremèrè, п. с., стр. 313.

Рядъ курдскихъ писателей, именно восемь поэтовъ, писавшихъ по курдски, перечисляетъ Alexandre Jaba¹⁾.

Писателями являются курды въ сектѣ «Людей истины», описанной проф. В. А. Жуковскимъ. Рѣчь объ «обширной литературѣ религиозныхъ стиховъ». «Писаны они тѣмъ классомъ людей, которыхъ сектанты называютъ дѣдѣ-дѣр, людьми, которые, выдаваясь своимъ умомъ, лучше другихъ постигали суть ученія, могли разъяснить ее другимъ, и, будучи строгими исполнителями божественныхъ предписаній, служили живымъ примѣромъ единовѣрцамъ. Среди этихъ дидедоровъ есть лица и чисто курдскаго происхожденія, и персидскаго»²⁾.

Турецкій писатель Мухаммед-бен-Сулейманъ Фузули, по характеристикѣ Гибба³⁾, «одна изъ истиннѣйшихъ поэтовъ, какихъ производилъ Востокъ», также курдъ, именно азербейджанскій курдъ. Лирическія стихотворенія Шейха Мохаммеда Фузули Багдадскаго (XV—XVI в.), читаемъ въ недавно появившейся работѣ А. Крымскаго, «дышать неподдѣльной, глубокой искренностью и истинною поэтичностью»⁴⁾. Московскій ориенталистъ ссылается на «восторженный отзывъ» «европейца Гибба»: «во многихъ газеляхъ Фузули содержится больше подлинной поэзіи, чѣмъ въ цѣломъ диванѣ вѣнчаннаго царя турецкихъ поэтовъ османа Бакы»⁵⁾. Такое превосходство поэта-курда Гиббъ объясняетъ тѣмъ, что «Фузули находилъ источникъ своего вдохновенія не на страницахъ какого-либо поэта, турецкаго или персидскаго, а въ своемъ собственномъ сердцѣ»⁶⁾. Этотъ же поэтъ—авторъ романтической поэмы *Лейла и Меджнунъ*, лучшаго по красотѣ на турецкомъ языкѣ месневи⁷⁾. По мнѣнію все того же Гибба, «мнени болѣе великаго, чѣмъ Фузули Багдадскій, нѣтъ во всей турецкой литературѣ»⁸⁾. Геній его одинокъ: у него нѣтъ ни предшественника, ни преемника⁹⁾.

Конечно, курды ни въ государственномъ, ни въ книжно-культурномъ отношеніи не сыграли самостоятельно выдающейся роли. Но едва ли на этомъ только основаніи можно соглашаться съ крайне рѣзкимъ мнѣніемъ

1) *Recueil de notices et récits Kourdes*, St. Pétersb. 1860, стр. 7—11.

2) В. А. Жуковский, *Секта «Людей истины» — Аліи хаккъ въ Персіи* (Зап. Вост. Отд., II (1887), СПб. 1888, стр. 12).

3) *A History of Ottoman Poetry* by the late E. J. W. Gibb, M. R. H. S., edited by Edw. G. Browne, M. A., M. B., Лондонъ 1904, т. III, стр. 82 et pass., см. А. Крымскій, *Исторія Турціи и ея литературы отъ разцвѣта до начала упадка*, Москва 1910 (Труды по востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ институтомъ восточныхъ языковъ, вып. XXIХ, № 1-й), стр. 132.

4) ц. с., стр. 134.

5) Gibb, ц. с., III, стр. 78.

6) Gibb, т. III, стр. 79, см. А. Крымскій, ц. с., стр. 134.

7) Gibb, т. III, стр. 86 сл.

8) ц. с., т. III, стр. 70, см. А. Крымскій, ц. с., стр. 133.

9) Gibb, ц. с., т. III, стр. 70.

Нѣльдеке, когда въ поясненіе разсказа Табари о томъ, какъ царь Ардаванъ персидскаго государя Ардашира обозвалъ *курдомъ, возвращеннымъ въ курдскіе шатрахи*, ученый переводчикъ арабскаго историка замѣчаетъ (Табарі, стр. 12, прим. 1): «курды былъ и есть воплощеніе всего некультурнаго». Еще раньше Quatremèrе'омъ дапа характеристика курдовъ, какъ дикой народности, лишенной какихъ бы то ни было мирныхъ культурныхъ качествъ¹⁾. Повидимому, даже ученые ориенталисты не способны представить себѣ культурность внѣ земледѣлія и специальныхъ формъ торговли, а также безъ писанія научныхъ трактатовъ. Впрочемъ и эти предпосылки — плодъ глубокаго недоразумѣнія. Пряговоръ Нѣльдеке представляетъ повтореніе ходячаго мнѣнія о курдахъ малокультурныхъ народныхъ массъ, судящихъ, конечно, не на основаніи историческихъ данныхъ. У багдадцевъ, въ томъ числѣ у евреевъ, говорящихъ по арабски, въ ходу рядъ поговорокъ о курдской глупости²⁾. Въ этихъ поговоркахъ одна впрочемъ способна освѣтить мотивъ высокомернаго отношенія осѣдлаго населенія и торговыхъ классовъ къ курдамъ, особенно къ кочевымъ. Она гласитъ: «впш и саранча, бедуины и курды, всѣ они гибельны»³⁾.

Объ іезидіяхъ и говорить нечего: къ нимъ относятся съ одинаковымъ презрѣніемъ какъ христіане-несторіане, такъ мусульмане. «Когда турокъ хочетъ кого-либо обидѣть или унизить, онъ обзываетъ его іезидіемъ»⁴⁾. Но и въ основѣ презрительнаго отношенія къ нимъ проглядываетъ если не чувство страха передъ таинственною силою этихъ, также курдскихъ, многочисленныхъ племенъ, то безпомощная многовѣковая злоба противъ ихъ поразительно стойкаго сопротивленія полному торжеству государственной церковности какой бы то ни было вѣры.

Какой страхъ внушали курды чужимъ людямъ, можно судить и по слѣдующей легендѣ. Когда появился Мухаммедъ, и князья міра спѣшили выразить ему покорность, Огуз-ханъ, владѣвшій Туркестаномъ, отправилъ съ тѣмъ же порученіемъ къ пророку курдскаго князя изъ Багдада, по имени Земяна. Увидѣвъ его, исполнина съ пропизывающимъ взглядомъ и темнымъ цвѣтомъ лица, Мухаммедъ въ ужасѣ освѣдомился объ его націо-

1) *Notice sur les Curdes*, стр. 325: «Chez une nation sauvage, cantonnée dans les montagnes d'un accès difficile, étrangère à la culture des lettres et des sciences, ne se livrant ni au commerce ni à l'agriculture, on sent que la gloire militaire devait exclusivement avoir des attrait particuliers et former pour la population la seule or au moins la principale occupation. Aussi l'histoire de l'Orient nous montre les Curdes ayant constamment les armes à la main» и т. д. Какъ будто «исторія Востока» сама не повинна въ томъ, что военные подвиги ея интересовали болѣе, чѣмъ мирныя дѣйствительно культурныя явленія.

2) A. S. Yahuda, *Bagdadische Sprichwörter* (Orient. Studien, V, стр. 411—412).

3) ц. с., стр. 412: *القمل والجراد والعرب والأكراد كلهم على فساد*.

4) J. D. M. въ цит. рецензіи на трудъ Ménant'a объ іезидіяхъ, стр. 91.

нальности. И узнавъ, что онъ курдь, пророкъ просилъ Бога не допустить столь страшнаго врага до единенія, откуда, предполагается, нескончаемая распри курдовъ¹⁾.

(Ходячій рѣшительный приговоръ, въ корнѣ злостный, совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, если судить о курдахъ, какъ о живой этнографическо-общественной цѣнности. Въ послѣднемъ отношеніи курдскія племена въ исторіи Передней Азіи представляли и до сихъ поръ продолжаютъ представлять независимый факторъ, значительную общественно-культурную силу. Ключъ этого явленія прежде всего слѣдуетъ искать въ богатомъ курдскомъ фольклорѣ, въ курдскихъ пляскахъ и пѣсняхъ.)

О курдской пѣснѣ всѣ путешественники отзываются съ одинаковымъ восторгомъ. Многія изъ пѣсней поются попеременно хоромъ. Пѣсни жнецовъ о Ферхадѣ и Ширинѣ путешественнику Ричу напоминали Тассовы станцы венеціанскихъ гондолиеровъ²⁾. По словамъ армянскаго писателя, Абовяна, «народная поэзія курдовъ совершила изумительные шаги и достигла возможнаго совершенства». По его наблюденіямъ, каждый курдь, каждая куртипка — врожденные поэты въ душѣ³⁾. Со словъ же Абовяна восторженный отзывъ о высокихъ качествахъ курдскихъ пѣсней даетъ и Moritz Wagner въ своемъ путешествіи⁴⁾.

О качествахъ курдской пѣсни и ея существенномъ значеніи въ курдской жизни распространяется и Блау, изслѣдователь сѣверо-восточнаго Курдистана⁵⁾. «Самыя жалкія племена», пишетъ Блау, «богаты пѣснями и мотивами. Ихъ краткія сказанія о бояхъ раздаются не только во время кочѣвокъ, когда они располагаются въ скалистыхъ ущельяхъ (Felschluchten). Иной пѣвецъ оказывается и среди осѣдлыхъ въ долинахъ курдовъ: собирая вокругъ себя по вечерамъ людей, онъ услаждаетъ ихъ пѣснями о древнихъ герояхъ военнаго сословія (Kriegerkaste) или поѣтъ о любви, о горести отъ разлуки и другихъ предметахъ... «Модуляція голоса, который мѣнялъ» пѣвецъ Омер-агъ въ Діадинѣ, «въ различныхъ пѣсняхъ, то ускоренный, то медленный ритмъ мелодіи, то возбужденное, то вялое прозношеніе (Accent) словъ и въ тоже время живые жесты, которыми онъ сопровождалъ свое пѣніе, доказывали и безъ пониманія текста, что онъ пѣлъ съ толкомъ и чувствомъ».

Любопытно и наблюденіе Леярда надъ поэзією и музыкаю курдовъ-

1) Vagb, ц. с., стр. 268, отд. отд., стр. 268.

2) Лерхъ, *Изслѣдованія объ иранскихъ курдахъ и ихъ предкахъ сѣверныхъ галделъъ*, СПб. 1856, I, стр. 44.

3) Кавказъ 1848, № 47, стр. 188, по Лерху, ц. с., I, стр. 44.

4) *Reise nach Persien und dem Lande der Kurden*, Leipzig, II, стр. 255—258.

5) *Die Stämme des Nordöstlichen Kurdistan*, ZDMG, XII, стр. 593.

іезидієвъ: пѣніе ихъ при гробницѣ шейха Ади было торжественно и печально. «Столь патетической и вмѣстѣ съ тѣмъ пріятной музыки», говоритъ опъ, «я не слыхиваль. Звуки флейты гармонически сливались съ голосами мужчинъ и женщинъ, прерываемыми въ разные интервалы ударами кимваловъ и бубновъ»¹⁾.

Нерелигіозныя курдскія пѣсни сложены какъ на любовныя, такъ на героическіе сюжеты. Но дѣло не въ сюжетахъ, обновлявшихся, а въ богатомъ репертуарѣ мотивовъ. О необычайной плѣнительности народной поэзіи курдовъ достаточно краснорѣчиво свидѣтельствуєтъ тотъ фактъ, что курдская пѣсня почетная и любимая гостя и у христіанъ-армянь. Путешественникъ Морицъ Вагнеръ утверждаетъ, что «многія курдскія и іезидскія пѣсни въ Передней Азіи распространены и въ турецкомъ переводѣ»²⁾.

Путешественники и вообще ученые преимущества курдскихъ пѣсенъ склонны возводить къ современнымъ личнымъ рыцарскимъ доблестямъ курдовъ. По Лерху, всѣ путешественники вторятъ слѣдующей характеристикѣ курдовъ, принадлежащей перу армянскаго наблюдателя³⁾: «курдовъ», говорятъ Абовянъ, «можно было бы пазвать рыцарями Востока въ полномъ смыслѣ слова, если бы они вели жизнь болѣе осѣдлую. Воиственность, прямодушіе, честность и безпредѣльная преданность своимъ князьямъ, строгое исполненіе даннаго слова и гостепрѣимство, месть за кровь и родовая вражда, даже между ближайшими родственниками, страсть къ грабежу и разбою и безграничное уваженіе къ жепщинамъ, вотъ добродѣтели и качества общія всему народу»⁴⁾. Если не ошибаюсь, даже не ставился никѣмъ вопросъ: не объясняется ли, наоборотъ, романтическо-героическій обликъ курдовъ наличіемъ у нихъ завѣщанной поэзіи, сѣдой по нормамъ и мотивамъ? Мнѣ кажется, что народно-поэтическое богатство курдовъ находится въ тѣсной связи съ тѣмъ національнымъ преимуществомъ, которое есть у нихъ надъ сосѣдями, мусульманами-турками и христіанами-армянами: эти народы въ корнѣ измѣнили исконнымъ народнымъ религіознымъ преданіямъ, тѣ, пока оставались и по языку курдами, подобно персамъ не порывали вполне съ народными религіозными преданіями и тогда, когда они принимали исламъ.

Связь богатства народныхъ пѣсенныхъ сюжетовъ и мотивовъ съ язычествомъ довольно общее явленіе; въ аналогіяхъ вообще для ея подтвержденія нѣтъ надобности. Но памъ по существу важно указать на наличіе та-

1) Layard, *Nineveh and its Remains*, Лондонъ 1849, I, 292, см. также Лерхъ, ц. с., I, стр. 44.

2) ц. с., стр. 255; прим.

3) Лерхъ, *Изслѣдованія и пр.*, I, стр. 28—29.

«4) Кавказъ 1848, № 47, стр. 189».

ких аналогій въ районѣ расселенія курдскихъ племенъ, именно въ Арменіи и Месопотаміи. Извѣстно, что въ Арменіи особымъ богатствомъ народныхъ пѣсней надѣлена была область Гоѣтанъ; гоѣтанскія пѣсни славились какъ лучшія, а Гоѣтанъ—та именно армянская область, гдѣ дольше и наиболѣе вызывающе держалось язычество. Въ чьей средѣ упорнѣе держалось язычество, у тѣхъ выше стояла пѣсня и въ Сиріи. Извѣстенъ сынъ родителей-язычниковъ, сирійскій гностикъ II-го вѣка, Бар-дайцанъ, впоследствии ушедшій миссіонеромъ къ суровымъ горцамъ Арменіи, въ томъ числѣ, быть можетъ, и курдамъ, и подъ конецъ водворившійся въ армянской крѣпости Ани. Еще на родинѣ онъ привлекалъ приверженцевъ во множествѣ своими пѣснями. Сильнѣе дѣйствовалъ пѣснями сынъ Бар-дайцана Гармоній¹⁾. «Плѣнительность его мелодій стяжала ему всеобщее одобреніе среди сирійцевъ, языкъ которыхъ до Бар-дайцана [предполагается] и не былъ музыкально обработанъ, и онѣ распѣвались и тѣми, кто не былъ вовсе послѣдователемъ ихъ еретическаго ученія, пока не противопоставилъ имъ другихъ ортодоксальныхъ пѣсней Ефремъ», высоко однако цѣнившій пѣніе гностиковъ²⁾.

И такъ, пѣсни курдовъ въ ихъ основныхъ нормахъ и мотивахъ представляются богатствомъ, унаслѣдованнымъ ими отъ язычества, отъ той языческой религіи, которая нѣкогда включала въ число своихъ послѣдователей и многочисленныя курдскія племена, исповѣдующія нынѣ исламъ.

IV.

Языческая закваска курдовъ — вѣролѣтныи ферментъ религиозныхъ движеній въ христіанской и мусульманской ортодоксальныхъ церквахъ. — Богомилство и курдское іезидство. — Отливъ курдскаго іезидства въ мусульманской церкви въ формѣ сельджукскаго дервишизма. — Привходящая роль армянъ. — Обиліе народно-религиозныхъ ученій среди курдовъ-не-мусульманъ.

Наличная разрозненность курдовъ въ религиозномъ отношеніи — результатъ тѣхъ побѣдъ, впрочемъ далеко не всегда окончательныхъ и безусловныхъ, которыя одерживало надъ древними вѣрованіями Передней Азіи сначала христіанское, а затѣмъ мусульманское ученіе. Но, повидимому, своеобразная народная религія, исповѣдывавшаяся курдами, не оставаясь въ долгу, наносила торжествовавшимъ церквамъ удары изнутри, создавая въ нихъ тѣили другія протестантскія, такъ называемыя еретическія движенія. Въ христіанской Арменіи извѣстны послѣдователи различныхъ вѣровавій, въ томъ числѣ «дѣти солнца» (agewordî-q), сопоставленіе которыхъ съ курдами-язычниками обѣщаетъ открыть намъ новые горизонты въ исторіи

1) В. Райтъ въ переводѣ К. А. Тураевой подъ ред. и съ дополн. проф. П. К. Коковцова, *Краткій очеркъ исторіи сирійской литературы*, СПб. 1902, стр. 21.

2) п. с.; Aug. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818, стр. 202—203.

церковной жизни края. Мы, конечно, не можем оставаться на точкѣ зрѣнія старыхъ армянскихъ изслѣдователей, Чамчяна и Абовяна, которые въ іезидіяхъ видѣли еретиковъ, отпавшихъ въ древности отъ армянской церкви¹⁾. Но весьма возможно обратное отношеніе, т. е. возникновеніе самихъ ересей въ армянской церкви подъ влияніемъ народной языческой религіи, однородной или тождественной съ курдскимъ іезидствомъ²⁾.

Задолго до появленія турокъ въ Передней Азіи въ лонѣ армянской церкви возникло грозное религиозное движеніе, выступившее за предѣлы Армении и прошедшее черезъ всю Византию далеко на западъ, давъ попутно нѣсколько перерожденій подъ различными названіями. Въ Армении хронологически это мѣцэгнаи или свхиты, павликіане, топдракцы, тулаилцы и т. д. Въ Арменіи, по направленію съ востока на западъ и опять таки хронологически это — павликіане и свхиты, богомилы или фундагіагиты, альбигойцы и катары. Основное ученіе, павликіанство, съ которымъ тѣсно связано богомилство, какъ извѣстно, прослѣживается исторически до Сиріи и преимущественно до Арменіи, гдѣ корни его теряются въ почвѣ мѣстныхъ религиозныхъ условій³⁾. Природа этой почвы могла опредѣляться между прочимъ наличіемъ въ Арменіи, родинѣ и курдовъ, народной языческой религіи, сохранившейся и понынѣ среди іезидіевъ. Потому представляютъ большой интересъ тѣ выводы, къ какимъ пришелъ въ свое время извѣстный нѣмецкій богословъ Августъ Нсандеръ, сличая богомилство съ религією іезидіевъ.

1) Moritz Wagner, *Reise*, стр. 269 сл. С. А. Егіазаровъ вполне основательно отказывается принять это воззрѣніе (*Кратк. этн.-юр. очеркъ езидовъ*, стр. 179—180). Иные, какъ, напр., Félix Nève, «секты агеворди-и» считали персидскою по происхожденію (*Exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-Rokh dans l'Asie occidentale d'après la Chronique arménienne inédite de Thomas de Medzoph*, Брюссель 1860, стр. 65); въ основѣ такого сужденія — установившейся «научный канонъ», по которому у армянъ и грузинъ даже ориенталисты, даже армянисты считаютъ возможнымъ находить въ общемъ одни заимствованія и только заимствованія.

2) Любопытно, что іезиди имѣютъ трехдневный постъ, совпадающій съ армянскимъ постомъ «араджаворац» (С. А. Егіазаровъ, ц. с., стр. 190): постъ этотъ армяне считаютъ установленіемъ св. Григорія Просвѣтителя, тогда какъ онъ, по всей вѣроятности, переживание родного язычества. До сихъ поръ не установлено реальное происхожденіе этого поста, равно объясненіе самого термина, у грековъ звучащаго Ἀρτζιβουρη, герс. Ἀρτζιβούρη, см. G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, стр. 219, прим. 3. Первоначально постъ этотъ существовалъ и въ грузинской церкви подъ названіемъ «араджавор» (герс. «араджор», «аладжор»), см. Н. Марръ, *Предварительный отчетъ о работахъ на Синаѣ, веденныхъ въ сотрудничествѣ съ Н. А. Джаваховимъ, и въ Иерусалимѣ, въ поѣздку 1902 г. (апрѣль — июль)* (Сообщ. Импер. Палест. общ., т. XIV, ч. II, стр. 13).

3) Въ этомъ смыслѣ мнѣ пріятно сослаться на о. Каранета Тер-Мкртчяна, нынѣ епископа, который завскасу еретическихъ ученій категоріи павликіанства возводилъ къ «восточному язычеству» (*Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig 1893, стр. VII—VIII): «2) dass der Sauergete, der sie gestaltete, der in seinem Wurzeln auf das orientalische Heidentum zurückgehende Messalianismus gewesen ist».

Сличительную работу нѣмецкаго богослова мы приводимъ изъ его статьи *Ueber die Elemente, aus denen die Lehren der Yeziden hervorgegangen zu sein scheinen* цѣлкомъ безъ всякихъ поправокъ, напрашивающихся въ отношеніи устарѣлыхъ уже мнѣній въ нѣкоторыхъ подробностяхъ.

«Мы думаемъ», писалъ еще въ 1850-мъ году Неандеръ¹⁾, «что нельзя найти никакого родства между манихействомъ и ученіемъ іезидіевъ (*Yezidenlehre*), никакого слѣда внѣшней связи между іезидизмомъ и манихействомъ. Кто бы ни былъ ихъ шейхъ Ади²⁾, сопоставленіе его съ Адиментомъ представляется совершенно произвольнымъ. Почитаніе солнца выступаетъ у іезидіевъ, по большинству сообщеній, во всякомъ случаѣ какъ нѣчто характерное. Оно указываетъ во всякомъ случаѣ на парсизмъ. Но нѣтъ необходимости думать на этомъ основаніи о посредничествѣ манихейзма. Вліяніе парсійскаго религіознаго ученія въ этомъ отношеніи замѣчается и въ иныхъ сектахъ. Мы упомянемъ здѣсь древнюю іудейскую секту ессеевъ, о которыхъ Іосифъ Флавій сообщаетъ (*De bello iudico*, II, 8, 5): «до восхода солнца они между собою не говорятъ ни о чемъ житейскомъ или мірскомъ, а, обращаясь къ нему (солнцу) дѣдовскими молитвами, просятъ, чтобы оно взошло». Въ другомъ мѣстѣ (*ibid.* § 9) онъ же упоминаетъ о томъ, что мы находимъ у іезидіевъ, именно о боязни ихъ того, какъ бы солнечные лучи не коснулись чего-либо нечистаго. Въ новѣйшее время, правда, болѣе обычно ессейзмъ производятъ изъ Александріи, находятъ въ немъ палестинскую переработку египетскаго ученія о терапевтахъ и признавать въ этомъ вліяніе эллинскаго неоплатонизма; но мы отнюдь не находимъ достаточнаго основанія, чтобы принять это; напротивъ, мы полагаемъ, что скорѣе замѣчается вліяніе древне-восточныхъ религій, особенно парсизма въ смѣшеніи съ іудействомъ. Однако наши познанія объ ессейзмѣ слишкомъ недостаточны, чтобы быть въ состояніи провести его сравненіе съ другими религіозными сектами, развѣ мы захотимъ пополнить этотъ пробѣлъ ненадежными гипотезами. Здѣсь мы хотѣли доказать лишь то, что почитаніе солнца у іезидіевъ нисколько не побуждаетъ насъ думать непременно о связи съ манихействомъ. Характернымъ въ ученіи іезидіевъ должно являться то, что Духа, отъ котораго производится всякое зло, они почитаютъ изначально добрымъ и лишь отпавшимъ отъ Бога; болѣе того, они принимаютъ, что этотъ Духъ въ концѣ концовъ примирится съ Богомъ. Изъ этого уже явствуетъ, что они подъ злымъ Духомъ понимаютъ не опре-

1) Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 20 Juni 1850 = *Wissenschaftliche Abhandlungen von Dr. August Neander, herausg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, стр. 127—132.*

[2] По записи С. А. Егіазарова, шейхъ «Адъ»].

дѣленное начало, долженствующее проявляться въ твореніи какъ необходимое противоположеніе добру, не безсознательно дѣйствующую силу природы. Въ основѣ ученія, ясно, не лежитъ теорія о злѣ, отмѣчаемая въ извѣстной прокламаціи мир-Нерсеа, какъ міросозерцаніе парсизма съ его «можетъ быть», которое произнесъ при твореніи Корень всего бытія, Zivan akaḡana, и которое послужило поводомъ къ возникновенію Аһримана, начала зла, какъ безпокойнаго принципа сомнѣнія, отрицанія въ самомъ актѣ творенія. Въ основѣ ученія, которымъ мы здѣсь заняты, лежитъ совершенно иное міросозерцаніе: зло въ немъ представляется какъ проявленіе свободы, проистекшее изъ отпаденія свободной воли отъ Бога, во всеобщемъ примиреніи съ Которымъ оно, съ другой стороны, найдетъ свой конецъ. Далѣе, полная особенность этой секты (іезидіевъ) та, что павшій Духъ вслѣдствіе его изначальной природы, назначенія и предстоящаго ему возстановленія въ его первоначальномъ достоинствѣ является предметомъ особаго культа. Это — настолько своеобразно, что, въ случаѣ находженія чего-либо подобнаго у какой либо иной секты, мы можемъ заключить, что или іезидіи имѣютъ внѣшнюю связь съ такою сектою или въ основѣ обоихъ ученій лежитъ общій источникъ. И вотъ эта своеобразная черта оказывается въ одной христіанской сектѣ, которая въ византійскомъ государствѣ въ XI-мъ вѣкѣ всплыла во Фракіи и смежныхъ краяхъ подъ названіемъ *εὐχισταί* или *ἐνδουσιασταί*, какъ называли ихъ по ихъ молитвамъ и проявленіямъ экстаза (*Verzückungen*). Константинопольскій ученый Михаилъ Пселлъ говоритъ объ этой сектѣ въ *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*, діалогѣ между Тимошеемъ, истиннымъ исповѣдникомъ Бога, и пѣкиемъ фракійцемъ, повидимому, имперскимъ чиповникомъ, который посылался для инквизиціи противъ этой секты. Къ сожалѣнію, это сочиненіе содержитъ больше общихъ разговоровъ, чѣмъ историческихъ свѣдѣній, и намъ посему недостаетъ данныхъ для болѣе точнаго познанія этихъ евхитовъ XI-го вѣка, если не воспользоваться сравненіемъ съ другими родственными сектами. Однако и того немногаго, что узнаемъ отъ Михаила Пселла, уже достаточно, чтобы доказать родство между евхитами и іезидіями. О сектѣ евхитовъ у Пселла сказано (стр. 3), что они исповѣдуютъ единаго Бога, какъ отца, но отъ Него произошли два начала, старшій сынъ и младшій сынъ. Отцу они усваивали всю надмірную или сверхміровую (*überweltliche*) область бытія, младшему сыну (подразумѣвается, несомнѣнно, Христосъ) — существующее на небѣ, старшему — господство надъ всѣмъ въ мірѣ. Старшаго сына они называли Сатанайломъ, — сложнымъ словомъ, бывшимъ въ употребленіи уже у иудеевъ¹⁾. Послѣдо-

1) Въѣсто Σατανάηλ въ нѣкоторыхъ греческихъ источникахъ о богомилахъ — въ трактатѣ Пселла рѣчь вѣдь собственно о нихъ [ср. и Neander, ц. с., стр.132] — появляется

вателей этого учения (Пселль) дѣлится на три класса. Объ одномъ классѣ онъ говоритъ, что онъ почиталъ обоихъ сыновей, такъ какъ, хотя сыновья эти сейчасъ находятся въ ссорѣ, но, происходя отъ одного лица, въ концѣ концовъ они должны примириться другъ съ другомъ. Это приводитъ, конечно, къ тому заключенію, что и они старшаго сына почитали не изначально злымъ Духомъ, по существу безсознательнымъ, злымъ началомъ, противостоящимъ божественному, а Духомъ, отпавшимъ отъ Бога и имѣющимъ въ концѣ концовъ примириться съ Нимъ. Слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь полностью ученіе іезидіевъ. О второмъ классѣ Пселль говоритъ, что они почитали младшаго сына постольку, поскольку онъ господствуетъ надъ горнею областью. По паличному чтенію — «не оказывая пренебреженія старшему сыну, они однако остерегались его, чтобы онъ не причинилъ имъ зла» (τὸν πρεσβύτερον οὐκ ἀτιμάζοντες μὲν, φυλαττόμενοι δ' αὐτὸν ὡς κακοποιῆσαι δυνάμενον, стр. 4). Съ ученіемъ іезидіевъ прекрасно согласовалось бы то, что они должны были не оуждать сатаны, но мы не можемъ признать правильнымъ наличное чтеніе. Въ этомъ мѣстѣ, очевидно, должно было быть выражено противоположеніе, да и частицы μὲν и δέ, повидимому, не подходятъ для такого пониманія. Текстъ скорѣе долженъ гласить: οὐ τιμῶντες μὲν, φυλαττόμενοι δέ и пр., т. е. «они хотя и не почитаютъ старшаго сына, какъ другіе, но считаютъ однако благоразумнымъ остерегаться его, чтобы онъ не нанесъ имъ какого либо ущерба». . . И у этого второго класса находимъ мы нѣчто родственное съ ученіемъ іезидіевъ, насколько и іезидія основаніемъ къ тому, что слѣдуетъ не оуждать сатану, приводятъ присущую ему мощь причинять людямъ зло. Затѣмъ Пселль характеризуетъ и третій классъ, какъ худшій, почитавшій только Сатанаила и открыто противопоставившій его Богу, если впрочемъ это дѣленіе дѣйствительно соотвѣтствуетъ исторической правдѣ. Мы находимъ еще одинъ достойный вниманія пунктъ для сравненія между іезидіями по приведеннымъ сообщеніямъ и евхитами, поскольку и евхиты хвалились особыми откровеніями, и они пользовались гримасами и кривляніями, какъ

Σμαγῆλ. Ficker'y Σατανῆλ кажется позднѣйшимъ, намѣреннымъ искаженіемъ Σμαγῆλ, которое легко-моль могло быть сдѣлано на греческой палеографической почвѣ (*Die Philadagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Лейпцигъ 1908, стр. 254—255). Ксати Σμαγῆλ въ формѣ *smal* — обычное названіе сатаны у свановъ въ народныхъ сказаніяхъ (см. сванскій подлинникъ въ Сборникѣ матеріаловъ для описанія мѣсти. и племенъ Кавказа, Тифлисъ 1890, вып. X, отд. II, стр. 244, 1, 3, 5, 8, 9, 248, 5, 8, сл.). Чрезвычайно интересны сами сванскія сказанія о Самалѣ: Самалъ не пустилъ Христа въ Сванетію; одно время весь міръ былъ раздѣленъ на три части, и Самалу съ Богомъ досталось по одной изъ нихъ. Въ тоже время приходится вспоминать о Самалѣ-Сатанѣ въ равнинской литературѣ, котораго проф. Д. А. Хвольсонъ отождествлялъ съ Шемал'омъ, высшимъ божествомъ, *deus maximus* сабеевъ (*Die Ssabier*, II, стр. 220—221).

это водится у иезидіевъ. Можетъ статья, что почитавшіе Сатанаила все это разсматривали какъ формы откровенія; быть можетъ, это психологическія явленія, относящіяся къ области магнетизма и сонambuлизма подобно психологическимъ фактамъ, происходящимъ у иезидіевъ. . . . Тамъ (въ діалогѣ Пселла) еракіецъ рассказываетъ случай, какъ въ городѣ Еласонѣ (Lissus, Elisuss, Ἐλισσος, Ἀλέξιον) въ южной Далмаціи въ одномъ собраніи евхитовъ при его появленіи выступилъ въ состояніи экстаза, точно одержимый, одинъ мужъ, и указалъ на него, еракійца, что онъ подосланъ правительствомъ для выслѣживанія секты, для оглашенія ихъ тайнъ и для увода его самого въ узахъ въ Константинополь (стр. 23). Далѣе запрашивается еще одно сравненіе: объ евхитахъ, какъ и объ иезидіяхъ рассказывается, что они устраивали ночныя собранія, на которыхъ гаслись свѣтилиники. На этихъ собраніяхъ, предполагается, происходили всевозможныя безчинства худшаго свойства. Конечно, возможно, что у класса евхитовъ, представлявшаго собою преимущественныхъ поклонниковъ сатаны, разъ они хотѣли представить себѣ своего бога, въ порядкѣ вещей были безнравственныя мерзости, какъ дѣйствительно наблюдаются подобныя явленія въ извѣстныхъ гностическихъ сектахъ по свѣдѣніямъ, не подвергавшимся сомнѣнію. . . . Но, съ другой стороны, такія свѣдѣнія фанатическою народною ненавистью распространялись одинаково о ночныхъ собраніяхъ первыхъ христіанъ, о собраніяхъ еретиковъ и евреевъ въ средніе вѣка, о собраніяхъ гугенотовъ послѣ реформаціи. И это настораживаетъ насъ, чтобы не вѣрить легко такимъ слухамъ¹⁾.—Евхиты похожи на иезидіевъ еще въ томъ, что они позволяли себѣ такъ называемыя аккомодации, разнообразныя приспособляванія къ средѣ и уловки, чтобы избѣжать преслѣдованій.

Дальше у Неандера рѣчь о связи богомилства съ евхитствомъ и евхитства съ павликіанствомъ. При прослѣживаніи же корней павликіанства въ Арменіи и Сиріи, въ районѣ расселенія и курдскихъ племенъ, приходится признать возбуждающее начало въ безспорно древнемъ религіозномъ ученіи, иезидствѣ, сохранившемся въ сравнительно чистомъ видѣ теперь лишь у части курдскихъ племенъ.

И вотъ таже народно-религіозная языческая закваска, кажется мнѣ, могла быть внесена курдскою массою уже непосредственно и въ мусульманскій міръ въ Малой Азіи, курдская масса вливалась въ сельджукскую среду въ моментъ зарожденія здѣсь новой мусульманской жизни на развалинахъ официальной христіанской церковности, истощенной борьбою съ народными религіозными движеніями. Когда тамъ же сложился новый религіозный міръ,

1) Наблюденія Лейрда исключаютъ возможность какихъ либо неприличныхъ сценъ въ собраніяхъ иезидіевъ (J. D. M., ц. с., стр. 93, 94).

на знакомой линіи дугою отъ горъ Исаврія до горъ сѣверо-западной Арменіи оказались выдвинутыми противъ господствующей, въ этотъ разъ мусульманской, церкви боевыя позиціи народно-религіознаго движенія, также какъ будто знакомаго. Рѣчь о дервишизмѣ, въ которомъ, какъ догадывался проф. В. Д. Смирновъ, нашло свое воплощеніе манихейство¹⁾. Рѣчь о дервишизмѣ, притомъ не объ отвлеченномъ общемъ, космополитическомъ, а какъ онъ воплотился въ интересующемъ насъ районѣ. Помимо дуалистической основы, знакомы въ немъ и символизмъ цвѣта платья²⁾, равно важность формы и цвѣта шапки-кулаһъ³⁾, какой-то мистическій смыслъ круга⁴⁾, сокровенная роль свѣта⁵⁾, радѣнія съ пѣніемъ и проявленія экстаза; все это — черты, присущія и іезидству. Конечно, книжно-окультуренный дервишскій орденъ мевлеви, какъ онъ сложился въ Иконіи въ XII-мъ вѣкѣ, не могъ замыкать своего развитія въ предѣлы одного ритуала іезидства. Кругомъ воздухъ былъ насыщенъ идеею о внутреннемъ обновленіи чело- вѣка путемъ непосредственнаго общенія съ Богомъ, внѣ церковной обрядности и іерархіи: X-й и XI-й вѣка въ сосѣдней странѣ, Арменіи, извѣстны ожесточенною борьбою церкви съ народно-религіозными движеніями. Въ этихъ движеніяхъ сейчасъ интересъ представляетъ дервишизмъ, проповѣдывавшійся въ началѣ XI-го вѣка Іаковомъ Харкскимъ (Харкъ нынѣ Баязидскій нашалыкъ): босоногіе, въ грубыхъ шерстяныхъ одеждахъ, ученики его и изъ знатныхъ, но больше изъ народа, проповѣдывали чистоту жизни, постъ, покаяніе и самоусовершенствованіе, отрицая священство и обряды официальной церкви⁶⁾. Это было сильное религіозно-народное движеніе, ставившее себя выше вѣроисповѣдныхъ предубѣжденій и потому заразительное не для однѣхъ христіанскихъ общинъ. Раньше, чѣмъ искать основы опредѣленнаго по мѣсту и времени дервишизма, иконійскаго при сельджукахъ, въ Индіи или Александріи, пожалуй, слѣдуетъ выяснитъ неизбѣжныя отношенія двухъ географически столь близкихъ религіозныхъ движеній, хронологически слѣдующихъ одно за другимъ. слѣдуетъ учесть и на относящихся сюда фактахъ то «большое религіозное вліяніе», которое начинаютъ признавать за Арменіею въ Малой Азіи XI-го и XII-го вѣковъ⁷⁾.

Очаги сельджукскаго дервишизма въ Севастіи и Иконіи возникали

1) *Христіанство турковъ и дервишскій суфизмъ*, стр. 125.

2) John Brown, *The Dervishes; or, oriental Spiritualism*, Лондонъ 1868, стр. 53 сл.

3) *п. с.*, стр. 56.

4) *п. с.*, стр. 54.

5) *п. с.*, стр. 57, 65.

6) M. Wagner, *п. с.*, II, стр. 262—263.

7) Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, стр. 194, прим. 1.

подъ вліаніемъ, надо думать, не западныхъ, а восточныхъ, народно-религіозныхъ, притомъ ближайшихъ, традицій. Недостаточно и общаго указанія на христіанскій источникъ, какъ это дѣлаеть Whinfield, доказывающій тожество суфійческаго عشقъ съ ἀγάπη Новаго завѣта¹⁾. Вопросъ не о корняхъ такихъ лишь отвлеченныхъ понятій, различныхъ, въ общихъ чертахъ представляемыхъ, религіозно-философскихъ ученій, а о сродствѣ опредѣленныхъ по мѣсту и времени религіозныхъ движеній, облакавшихся въ конкретныя формы. Если для вопроса объ источникахъ сельджукскаго суфизма можетъ имѣть хоть какое либо значеніе пребываніе благочестивой женщины «Рабія'я» въ 752 г. по Р. Хр. въ Іерусалимѣ²⁾, то несомнѣнно большаго вниманія заслуживаетъ общеніе Джелал-ед-дїна, неизбѣжное, судя по мѣстамъ его скитанія, съ родственно настроенною армянскою средою, между прочимъ четырехлѣтнее пребываніе его въ Ерзинджанѣ³⁾.

Среди курдовъ, не-мусульманъ, помято іезидства и до сихъ поръ существуютъ различныя народно-религіозныя вѣроученія, переживанія язычества, болѣе или менѣе сродныя съ іезидствомъ. Нѣкоторые іезидіи называютъ себя «дасанамъ»⁴⁾, въ чемъ проф. Д. А. Хвольсонъ хотѣлъ признать названіе дайцанитовъ, послѣдователей Бар-дайцана⁵⁾. Дальше стоятъ Али Илаһи, хотя и они сродны по религіи съ курдами-іезидіями. На югѣ Ерзинджана, гдѣ жила въ Джелал-ед-дінъ-Румй, основатель иконійскаго дервишизма, поднимаются Дерсимскія горы, на которыхъ посейчасъ сохранились курды, одно время принимавшіеся за мусульманъ, а на самомъ дѣлѣ исповѣдующіе религію, сродную съ іезидскою. Они называются то тужиками, то кизилбашами. Независимые до 50-хъ годовъ XIX-го вѣка, они составляли отъ 30 до 40 тысячъ воиновъ. Въ древности послѣдователей іезидства среди курдовъ было, понятно, больше. Уходя въ исламъ, курдскія племена все болѣе и болѣе разбивали силу и значеніе іезидства, но, съ другой стороны, они не могли разстаться и въ новой вѣрѣ съ врожденными народно-религіозными задатками. И возникновеніе дервишизма въ Иконіи, быть можетъ, въ корнѣ слѣдуетъ разсматривать, какъ переживаніе или возрожденіе этихъ племенныхъ задатковъ курдовъ, давно вступившихъ въ исламъ и отуречившихся.

1) Whinfield, *Месневи Джелалю дїна Румй*. R. A. Nicholson предполагаетъ, что Whinfield «сильно преувеличиваетъ долгъ суфизма христіанству» (*Selected Poems from the Divāni Shamsi Tabriz*, Cambridge 1898, стр. XXXV, прим. 3).

2) A. Nicholson, ц. с., стр. XXVII, XXXV, прим. 3.

3) A. Nicholson, ц. с., стр. XVII.

4) Badger, *The Nestorians etc.*, I, стр. III.

5) Chwolsohn, *Die Ssabier*, стр. 812

V.

О происхождении иезидства. — Притязанія индоевропейцев - лингвистовъ. — Созвучіе этническихъ терминовъ и средство религіознаго ученія курдовъ съ семитическимъ и яфетическимъ міромъ. — Иезидство и сабеизмъ. — Иезидство и астральный культъ у эфегидовъ. — «Челсб» — яфетической языческой богъ *חַט' עִשׂוּחִין*. — «Челеби» — поклонникъ языческаго бога «челеб». — Къ вопросу о происхождении термина «богомилъ». — «Иезиди» — иранская передача термина «челеби». — Конфессіонально-богословское значеніе «челеби» въ малозійскихъ дервишскихъ кругахъ. — Возможные отзвуки культового значенія «челеби» въ армянскомъ и курдскомъ.

Вопросъ иной о происхождении иезидства.

Когда наука объ индоевропейскихъ языкахъ считалась правомочною одна разрѣшать не только всѣ лингвистическіе, но и культурно-историческіе вопросы Передней Азіи, рѣшеніе задачи представлялось въ высшей степени простымъ: курды говорятъ на чистомъ индоевропейскомъ языкѣ, слѣдовательно, торопились заключить, они и по крови и по культурѣ индоевропейцы. Упускалось изъ виду даже то, что и сейчасъ, по наблюденіямъ путешественниковъ, въ курдахъ рѣзко различаются два расовыхъ типа, одинъ у курдовъ-воиновъ, другой — у курдовъ-земледѣльцевъ¹⁾. Забывъ

1) Silvestre de Sacy въ рецензіи на *Narrative of a Residence in Koordistan* Rich'a, *Journal des savants*, 1837, стр. 8—9. Весьма правдоподобна догадка Французскаго ориенталиста (п. с., стр. 12), что изъ нихъ войны представляютъ расу побѣдителей, а земледѣльцы — жалкіе пережитки кореннаго населенія, но не слѣдовало бы торопиться присвоеніемъ этническаго названія «курд» расѣ побѣдителей потому только, что въ настоящее время военное сословіе этой народности притязаетъ на исключительное право называться курдами; земледѣльческое сословіе носить презрительную кличку «рая» (т.-арб. رعايا), «кбили» (т. کوبلو) *сельманинъ*, а кое гдѣ также «бѣлошапочные» (kelowspi, перс. کلاه سپید, но его же въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ зовутъ «горан» (ср. Чагмю, т. I, sec. partie, стр. 27, 209, 210), что можетъ представить преображеніе на чисто-курдской фонетической почвѣ (k > g въ началѣ и rd > g въ исходѣ, см. Justi, *Kurd. Gramm.*, § 21, C и § 38, A, c) все той же основы kurd-, поставленной во мн. ч. (-an). Родовитыя племена себя охотно величаютъ теперь, по однимъ свѣдѣніямъ, «сипахами» (перс. سپاهъ *войско*, ср. семасіологически въ грузинскомъ *სპაჲ* *er-i войско*, [дворянство,] *народъ*), но какъ назывались они въ древности, неизвѣстно (E. Rüdiger und A. F. Pott, ц. с., стр. 4—5). И по наблюденіямъ армянскаго путешественника Мирахоряна, курды раздѣляются на два главныхъ класса: одинъ классъ — кочевники, другой — осѣдлый. Классъ кочевниковъ живетъ скотоводствомъ, главное ихъ богатство — овцы и лошади; многіе изъ нихъ выращиваютъ прекрасныхъ верховыхъ коней. Въ общемъ кочевники управляются гаварями «торунунами» (Թորունի), что значитъ происходящій изъ знатнаго рода. Велѣнія «торунуновъ» исполняются беспрекословно. Кочевники, покорные одному «торуну», называются аширтгомъ, племенемъ; племена различаются родовыми или географическими по мѣстожителству именами (Կիարաբարազիան ուղեւորութիւնի և շարքանի գաւառաւոր երկրիւնի Տախիանանի, Киоль 1865, III, стр. 217—218). По словамъ другого армянскаго путешественника, Срвандзтянца, курды распадаются на три сословія: 1) родовито-знатное — «торунуны» (Թորունի), 2) военно-служилое при торунвахъ — «холоам» [изъ арб. غلامъ *отроки*] и 3) рабочее — «райа» (Գանդէս, 1876, стр. 137). Другіе, такъ напр. Амбардзумъ Аракелянъ, у курдовъ-мусульманъ различаютъ четыре сословія (Բիւրբերը կրինց տանց въ Ազգաբարակի Կանդէս, IV (1898), стр. 148—149): 1) простой народъ или «райа», рабочее сословіе, 2) служилый классъ, состоящій при господахъ, 3) господа (аги) или знать, они же военное

о недослѣдованности вопроса, рѣшеніе липгвистовъ-индоевропейцевъ обратили въ общепринятую догму. Авторъ обстоятельныхъ наблюдений надъ жизнью русскихъ курдовъ пишетъ: «Пока достовѣрно только то, что курды иранскаго происхожденія»¹⁾. Развѣ это такъ «достовѣрно»?²⁾ Вѣдь рѣчь идетъ не объ языкѣ курдовъ! Но С. А. Егіазаровъ иначе и не могъ выразиться, разъ тоже самое было «подмѣчено» рядомъ такихъ первоклассныхъ европейскихъ ученыхъ, какъ Михаэлисъ, Шлѣцеръ, Фредерихъ, Гееренъ и «доказано» Лассеномъ и Карломъ Риттеромъ, разъ самимъ Ренаномъ утверждалось, что это — «теперь общепринято»³⁾. Но общепринятостью не всегда предрѣшается правильность научнаго сужденія. Общепринято же въ наукѣ признавать органическимъ въ «армянскомъ» языкѣ исключительно индоевропейскій слой или, что еще болѣе знаменательно, не считается вовсе съ существованіемъ столь древнихъ этнографическихъ единицъ не-арійскихъ и не-семитическихъ, какъ грузины и сродные съ ними народы, не считаются съ такимъ цѣлымъ особымъ міромъ и тогда, когда рѣшаются вопросы, невольно требующіе привлеченія къ дѣлу прежде всего этихъ коренныхъ мѣстныхъ живыхъ матеріаловъ.

Попытки усмотрѣть въ іезидствѣ нѣчто спеціально семитическое также не привело ни къ чему положительному⁴⁾. Пока ясно лишь одно: въ іезидствѣ

сословіе, и, наконецъ, 4) духовное сословіе, дервиши, сеиды и мелкіе шейхи; дервиши въ тоже время — пѣвцы. Срв. Bertram Dickson отмѣчаетъ три разновидности у курдовъ — кочевыхъ, полукочевыхъ и осѣдлыхъ (*Journeys in Kurdistan*, ч. ж., стр. 361).)

1) С. А. Егіазаровъ, *Краткій этнографическій очеркъ курдовъ Эриванской губерніи* (Зап. Кавк. отд. Импер. русск. геогр. общ., Тифансь 1891, кн. XIII, вып. 2-й, стр. 5).

2) Въ настоящее время курды представляютъ разнородную смѣсь. «Антропологъ могъ бы подмѣтить въ нихъ», говоритъ Срв. Bertram Dickson (*Journeys in Kurdistan*, ч. ж., стр. 361), «монголовъ, скивовъ, киммерійцевъ, галловъ, римлянъ, грековъ и не знаю еще что. На сѣверѣ Курдистана нѣтъ какого либо характернаго типа, но, подвигаясь на югъ, мы замѣчаемъ, что одинъ типъ сказывается сильнѣе. Это — семитическій, плотный, блѣдный, приволосый». Мы отнюдь не думаемъ полагаться на опредѣленіе англійскаго туриста, но все таки любопытны непосредственныя впечатлѣнія лица, свободнаго отъ предразсудковъ кабинетнаго ученаго.

3) Ренаанъ, а еще раньше Куникъ въ этомъ отношеніи шли еще дальше: на основаніи иранизма курдовъ доказывалось арійское происхожденіе древнихъ халдеевъ (*Essai pour éclaircir, au moyen de l'histoire comparée, la question de l'influence des Iraniens sur les destinées de la race sémitique*, Mém. As., I, стр. 538, 540, прим. 21). Дерхъ уже работалъ въ полномъ убѣжденіи, что «мы видимъ въ нихъ (курдахъ) потомковъ тѣхъ воинственныхъ и сильныхъ иранскихъ халдеевъ, которые, уже въ третьемъ тысячелѣтіи до Р. Хр., въ видѣ горцевъ полнаго воинскаго духа, спустились въ тигро-евфратскую низменность и покорили здѣсь слабыя семитическія племена Вавилоніи» и т. д. (*Исслѣдованія объ иранскихъ курдахъ и ихъ предкахъ, сверженыхъ халдеевъ*, СПб. 1856, I, стр. 2).

4) Lidzbarski, вслѣдъ за Д. А. Хвольсономъ, хотѣлъ было (*ZDMG*, т. LI, стр. 598) признавать въ идогѣ «Melek Tāūs» іезидіевъ искаженіе на курдской діалектической почвѣ «Tāmūz»'а, но Clermont-Ganneau, назвавъ сблуженіе изошреннымъ, указавъ на то, что ни одинъ праздникъ «Melek Tāūs»'а не падаетъ на мѣсяцъ июль, «спеціальный мѣсяцъ Бога Tāmūz» (*Recueil d'archéologie orientale*, т. III, стр. 86).

мы имѣемъ переживаніе древнѣйшаго мѣстнаго религіознаго ученія; чѣмъ болѣе на лицо связующихъ нитей, роднящихъ его съ такъ называемыми сектантскими и вообще тайными чисто народными ученіями, тѣмъ болѣе основаній видѣть въ немъ культъ до-арійскаго мѣстнаго сверженнаго бога, черпавшаго все новыя и новыя силы въ коренныхъ народныхъ массахъ для самозащиты и для глухой борьбы съ нарождавшимися чуждыми, все больше оффиціальными церковностями. Эти связующія нити направляютъ насъ съ одной стороны въ Месопотамію, а съ другой въ глубь Арменіи. Для задачи настоящаго изслѣдованія не совсѣмъ безразличенъ вопросъ, не имѣются ли въ іезидствѣ черты, завѣщанныя семитамъ-арамейцамъ еще халдеями. Къ халдеямъ или вѣрнѣе халдамъ тяготеютъ курды, потомки кардуховъ, точнѣе продолжатели народныхъ традицій этого племени, основно своего названія *kard*, resp. *kord*, или *kard+u*. Одно изъ наиболѣе подлинныхъ его названій—*Καρδοῦχοι* (*Kard+u-ḳ*) формою, этническиимъ суффиксомъ *ḳ* (*χ-οι*), выдаетъ яфетическое свое происхожденіе¹⁾; сама основа *kard*, resp. *kord* находитъ такое яркое совпаденіе въ основѣ этническаго названія самихъ грузинъ—груз. *qarḡ*, мипгр. *qorḡ+u*, одной изъ наилучше сохранившихся національно яфетическихъ народностей, что мы не удивимся, если съ теченіемъ времени будетъ поддержано реальными переживаниями первоначальное тожество кардуховъ (курдовъ) и *kar-ḡovъ* (грузинъ), нынѣ оторванныхъ другъ отъ друга тысячелѣтнею исторіею²⁾. Языкъ курдскій, очевидно, подвергся коренному измѣненію, полной замѣнѣ яфетическаго арійскимъ³⁾, по по образному выраженію Кер Ро-

1) П. Марръ, *Крещеніе армянъ, грузинъ, абхазовъ и алановъ св. Григоріемъ* (арабская версія), стр. 167.

2) Если бы такая точка зрѣнія со временемъ оправдалась, то нѣкоторыя слова назичнаго курдскаго языка можно было бы разсматривать, какъ переживанія первоначальнаго курдскаго языка артской группы яфетической вѣтви, какъ напр. курд. *bav* (< **bam*) *отецъ*, карт. *ბავ* *там-а отецъ*, курд. *de* || *da*, равно *diia* *мать*, карт. *დედა* *ded-a* *мать*, *დეა* *dia* *id.* (напр. *დეა-ბიჭუბო* *dia* *saḳliḳi* *мать дома, хозяйка*, *დეა-ბ-ი* *de-a-b-i* *женищина, букв. мать-человекъ*), сван. *დე* *di*, равно *დეა* *dia*, и т. п. Понятно, пришлось бы отказаться отъ ихъ существующихъ объясненій. Само собою понятно и то, что рѣшеніе задачи зависитъ отъ правильной постановки дѣла сравнительнаго изученія всего комплекса культурно-этнографическихъ явленій въ жизни съ одной стороны курдовъ, съ другой—яфетическихъ народовъ, а отнюдь не отъ болѣе или менѣе остроумнаго сопоставленія географическихъ именъ, которое можетъ навязываться случайнымъ созвучіемъ. Въ отношеніи этническихъ терминовъ при настоящемъ дѣйствиномъ состояніи разработки ихъ мы не можемъ утверждать и того, напр., одного ли съ основами *kard* (*Καρδοῦχοι*) и *kord* (> *gorḳ*: *Горд+u—ḳ*) происхожденія *kwrt* (*Κούρτιος*, *Curtius*), или это случайное совпаденіе двухъ терминовъ. Мы во всякомъ случаѣ пока не видимъ основанія сближать съ южными халдами-кордухами тубалкайнское племя «хал+ибовъ» на сѣверо-западѣ Арменіи, съ нѣкотораго времени также называвшееся халдами, точнѣе «хал+т»ами или «хал+т»ами (Н. Марръ, *Два яфетическихкія суффикса -te (-ti > -t) въ грам. древне-армянскаго (найскаго) языка*, Изв. Имп. Акад. Наукъ, 1910, стр. 1248).

3) Существуетъ преданіе, что курды оставили коренной свой языкъ, чтобы усвоить

тер'а «нравы курдовъ также неизмѣнчивы, какъ скалы ихъ края»¹⁾. А пока для насъ достаточно и того, если въ самомъ паличномъ іезидствѣ будетъ усмотрѣнъ одинъ изъ своеобразныхъ видовъ народныхъ вѣроученій, къ которому съ одной стороны относятся мандеизмъ, сабеизмъ и т. п., а съ другой — различныя еретическія ученія, возникшія въ Арменіи, различныя церковныя явленія, наблюдаемыя и далѣе вплоть до Грузіи²⁾.

Проф. Д. А. Хвольсонъ давно отмѣтилъ сродство іезидства съ месо-потамскимъ культомъ въ извѣстномъ трудѣ *Die Ssabier* (I, стр. 292, 648—650). Что проф. Д. А. Хвольсонъ нѣсколько архаизировалъ паличное іезидство, это находится въ связи съ особою темою названной книги. Но, когда проф. Д. А. Хвольсонъ въ іезидіяхъ видитъ переживаніе древнихъ язычниковъ края (*Ueberreste der alten Heiden des Landes*), то это едва-ли можетъ вызывать возраженіе по существу. Быть можетъ, пока нѣтъ основанія спѣшить отождествленіемъ ихъ съ Шемсіѳъ, какъ это сдѣлано въ книгѣ *Die Ssabier* (I, стр. 292), по что бросается въ глаза, такъ это извѣстное сродство всѣхъ этихъ мѣстныхъ въ основѣ религіозныхъ ученій, не исключая и такъ называемыхъ сабеевъ. У іезидства есть впрочемъ и внѣшнее отличіе. Оно состоитъ въ томъ, что эту яфетическо-семитическую религію, наилучше пережившую было на арамейской почвѣ, гдѣ она держалась долго и цѣлко, теперь сохраняетъ намъ народность, говорящая на индоевропейскомъ, именно иранскомъ языкѣ. Естественно, что и богословская терминологія у нея ирпская, очевидно, вытѣснившая болѣе древнюю, безразлично, была ли она первоначально семитической или яфетической.

Пока единственнымъ переживаніемъ первоначальной терминологіи и представляется мнѣ «челсб» *Богъ* и курдское образованіе на і «челеби» *божественный, Божій, исповѣдникъ* (этого) *Бога*. Семитическую форму этого названія Бога съ болѣе точнымъ опредѣленіемъ, именно въ сопутствіи

языкъ близкій къ персидскому, но по этому преданію, приводимому на основаніи Масудія *Quatrecentième* (и. с., стр. 303, см. также *Charmau*, п. с., I, 1 part., стр. 12, 15), первоначально они говорили по-арабски. Подлинныя слова Масудія: *فقالوا من لسانهم وصارت لغتهم عجمية*. По одному легендарному свидѣнію, занесенному въ извлеченіе изъ исторіи іезидіевъ на сирійскомъ языкѣ (*Notice sur les Yézidites* par M. J.-B. Chabot, JA, 1898 — отд. отт., сир. т., стр. 8 = франц., стр. 29), «Богъ заговорилъ съ Адамомъ на кураскомъ языкѣ».

1) *Travels in Georgia, Persia, Armenia and ancient Babylonia*, London 1821—1822, т. II, стр. 457—458 по *Lerch'y, Forsch.*, II, стр. 67. Dickson пишетъ: «находясь между ними (курдами), легко вообразить, что наблюдаешь ту или иную главу Ветхаго завіта» (*Journeys in Kurdistan*, п. ж., стр. 363).

2) Въ этомъ отношеніи интересно отмѣтить, что сабейскій терминъ *زیرخ*, оставшія безъ объясненія (Д. А. Хвольсонъ, *Die Ssabier*, II, 24, 87, ср. стр. 191, прим. 179) оказался обычнымъ въ яфетическомъ культурномъ мірѣ; онъ вошелъ въ обиходъ грузинской и армянской христіанской церкви, повидимому, въ качествѣ переживанія мѣстнаго языка см. Н. Марръ, *Крещеніе армягъ, грузинъ, абхазовъ и алановъ св. Григоріемъ* (Арабская версія) въ *Зап. Вост. Отд.*, т. XVI (1904—5), стр. 203.

луны, находимъ у сабеевъ, возвращенныхъ тою же арамейскою религіозно-культурною средою. Географъ Іакūtъ сообщаетъ со словъ своего источника¹⁾: «Селемсйн. . . Это названіе означаетъ идолъ Мѣсяца²⁾. Поэтому кажется, что это мѣсто построено во имя [бога] Мѣсяца. Селемсйнъ— мѣстечко по близости Харрāна въ одной изъ областей Месопотаміи. Между нимъ и Харрāномъ одинъ фарсахъ». Ен-Недимъ къ этому прибавляетъ, что Селемсйнъ былъ одинъ изъ двухъ прославленныхъ пунктовъ, гдѣ жили тѣже сабей³⁾. Проф. Д. А. Хвольсонъ сначала отвергъ толкованіе Іакūта и, прочитавъ названіе «Salamsin», предлагалъ перевести его *полнолуніемъ*⁴⁾, но въ дополненіяхъ и поправкахъ вполне присоединился къ слѣдующему замѣчанію Fleischer'a: „я думаю однако“, говорилъ Fleischer, „что при болѣе мягкомъ произношеніи арамейскаго ܣܠܡܣܝܢ (названіе) легко могло быть разслышано арабами سلسين вм. سلسين и соответственно записано, ср. Bd. II, p. 171, строка 18. Нельзя подтвердить, по моему, «Саламсйнъ Полнолуніе»⁵⁾.

Такъ какъ въ обрядахъ іезидства намѣчаются характерныя черты луннаго культа, то передъ нами опять соблазнъ возводить курд. «челеб» непосредственно къ арамейскому источнику, признавъ въ немъ курдское преображеніе «целем», простой формы (*status constructus*) въ сочетаніи съ «сйнъ» *мѣсяцъ, луна*. Можно бы думать, что согласно съ ихъ склонностью къ аккомодациямъ, послѣдователи іезидства, отменяя компрометирующій Мѣсяцъ, называли себя общимъ терминомъ «челеби» *испогодникъ Бога*. Но сродство іезидства съ луннымъ культомъ если и обязываетъ насъ къ чему либо, то отнюдь не къ отдаленію его отъ яфетическаго міра. Культъ луны не въ меньшей мѣрѣ былъ близокъ яфетидамъ. Въ частности о культѣ бога Мѣсяца на границѣ Иверіи упоминаетъ Страбонъ. По изысканіямъ кн. И. А. Джавахова, «этотъ грузинскій культъ имѣетъ много параллелей съ харранскимъ звѣзднымъ культомъ⁶⁾», а современный грузинскій культъ св. Георгія «представляетъ изъ себя синкретизмъ на почвѣ древне-грузинскаго культа богу Мѣсяцу (Лунѣ)». Еще больше переживаній отъ яфетическаго

1) Chwolohn, *Die Ssabier*, II, стр. 551.

2) القمر ܣܠܡܣܝܢ идолъ Мѣсяца проф. Д. А. Хвольсонъ переводитъ «изображеніе мѣсяца».

3) Chwolohn, ц. с., II, 18.

4) Chwolohn, ц. с., I, 405, стр. 473—474.

5) Chwolohn, ц. с., I, стр. 815—816.

6) Докладъ, читанный въ засѣданіи 23 марта 1906 года Вост. Отд. Имп. Русскаго Археол. общества подъ заглавіемъ «Языческій культъ въ древней Грузіи» (изложеніе реферата см. Зап. Вост. Отд., т. XVII (1906), СПб. 1907, стр. XXX), его же $\text{ქართული მთავრობის მიერ 1908 წელს გამოცემული წიგნი}$, Тифлисъ 1908, стр. 83—117.

культы бога Мѣсяца вскрывается въ языкахъ не только чисто-яфетическихъ, но и въ хайскомъ и армянскомъ¹⁾.

Однако, сейчасъ у насъ нѣтъ необходимости устанавливать личность божества, которая подразумѣвалась подъ языческимъ «челеб» его поклонниками, тщательно укрывавшими отъ постороннихъ взоровъ истинный предметъ своего почитанія²⁾. Намъ достаточно знать, что, какъ почитатели этого таинственнаго Бога, для нихъ Бога *χατ'ἑξοχήν*, «челеба», они себя естественно могли именовать «челеби», что «челеби» было настоящее интимное названіе тѣхъ, которыхъ мы знаемъ теперь подъ названіемъ іезидіевъ. Но въ такомъ случаѣ вспоминается, что павликіане и евхиты, генетически сближаемые съ іезидіями, представляли повтореніе вмѣстѣ съ сущностью восточныхъ, армяно-месопотамскихъ, еретическихъ ученій и ихъ названій то въ транскрипціи — хай. *բաւղիկեան* rawlikean ([< Rawlikean, вулг.] Rawlik + ean), греч. *παυλικιανός*, то въ переводѣ — сир. *ܥܘܚܝܬܐ*, хай. *ԹՅԻԷԵԱՅ* mətəneay, греч. *εὐχίται*. И невольно приходится ставить вопросъ: не представляетъ ли болгарскій переводъ нашего «челеби» въ первоначальномъ конфессіональномъ его значеніи третій терминъ «богомилъ», прозвище не только попа Іереміи, апостола богомилства, но и всякаго исповѣдника болгарской ереси, находившейся въ тѣснѣйшей связи съ павликіанствомъ и евхитствомъ?³⁾ Быть можетъ, не празденъ и другой вопросъ: не есть ли названіе курдской же секты, родственной съ іезидствомъ Али Илах'и, точнѣе 'Алі-ілах'и, за отсѣченіемъ имени Али, внесеннаго для аккомодациі къ данной мусульманской средѣ, арабскій переводъ того же «челеби»? Любопытно отмѣтить, что на первомъ мѣстѣ въ культѣ 'Алі-ілах'и, обследованномъ проф. В. А. Жукковскимъ, «стоитъ божество — Хевенде-

1) Нужно вспомнить и объ общности сказочныхъ мотивовъ у армянъ и курдовъ; особенно важно имѣть въ виду, что, какъ справедливо замѣчаетъ проф. Г. А. Халатъянцъ, «Мхеръ [Məher], — имя, которое въ одинаковой степени употребительно у курдовъ и армянъ» (*Հայ-բրդազանի Վէպ հասարակաց և Հայդուհեի*, Эминскій этногр. сборникъ, Москва—Вагаршапаты, V, стр. III), а это — то имя, армянскія сказанія о которомъ въ свою очередь имѣютъ весьма существенныя точки соприкосновенія съ грузинскими народными преданіями объ Амиранѣ.

2) По наблюденіямъ С. А. Егиазарова (ц. с., стр. 184), «къ лунѣ езиды также относятся съ почтеніемъ, но она далеко не имѣетъ такого значенія, какое лучезарный шамсъ [арб. *شمس* *солнце*] — око міра».

3) По даннымъ G. Ficker'a, новый источникъ даетъ возможность приурочить къ Малой Азій, именно къ «Фригійи» и первымъ провозвѣстниковъ богомилства (*Die Phundagiagiten*, стр. 272). Еще далѣе (ц. с., стр. 273) G. Ficker повторяетъ: «Wenn ich recht sehe, so liegen die Anfänge der bogomilischen Bewegung, so weit wir ihnen bis jetzt nachkommen können, in Kleinasien. Wir werden zurückgeführt in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts». Чрезвычайно важно и для нашей постановки вопроса выясняемый Ficker'омъ монашескій мистическій эпохи, которымъ проникнуты были свѣтскіе круги, а также свлценники (ц. с., стр. 273). Въ рецензій на трудъ Ficker'a въ *Echos d'Orient* (1909, стр. 261) Martin Jugie также становится на сторону восточнаго происхожденія термина «богомилъ».

корь»¹⁾, а это по существу одна изъ иранскихъ, взамѣнъ семитическаго «*ilāh*», передачь того же «челебъ» *Boiz*, такъ какъ перс. *خاوندگار*, *gesp.* *خداوندگار*, будучи производнымъ отъ *خدا* *Boiz*, прежде всего — эпитетъ божественный, названіе Господа Бога. Въ этомъ смыслѣ чрезвычайно важно замѣчаніе В. А. Жуковскаго, что «у настоящихъ ‘Алі-і-лāhī или Носейритовъ Сиріи Али—Богъ непосредственно»²⁾.

Во всякомъ случаѣ соответственное толкованіе напрашивается повелительно для нынѣшняго названія исповѣдника іезидства: «іезиди», по всей видимости, есть курдское образованіе на *i* отъ слова «іезид», которое представляетъ архаическую форму персидскаго *ized* (ایزد), означающаго *Boiz*³⁾. Въ пользу приемлемости такого чтенія со стороны исторической послѣдовательности важно отмѣтить формы, удостовѣренныя академикомъ К. Г. Залеманомъ въ средне-персидскомъ *yazéd*⁴⁾ и иудео-персидскомъ *𐭪𐭥𐭫*⁵⁾. Іезиди въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, напр. въ Эриванской губерніи, сами себя называютъ «эзди», но и этотъ терминъ прекрасно объясняется, какъ производный отъ другой діалектической формы «*ezd*» того же слова, означающаго *Boiz*⁶⁾.

1) Секта «Людей истины» — *Али хаки* — въ Персіи (Зап. Вост. Отд., II (1887), СПб. 1888, стр. 11.

2) ц. с., стр. 11. Интересно, что въ иудео-персидскомъ переводѣ Ветхаго завіта *𐭪𐭥𐭫* встрѣчается въ значеніи *Господа* при передачѣ *𐭪𐭥𐭫* въ томъ мѣстѣ, гдѣ древній иудео-персидскій отрывокъ, что не позже VIII-го вѣка, даетъ чтеніе *𐭪𐭥𐭫*, т. е. *езид* (К. Г. Залеманъ, *По поводу еврейско-персидскаго отрывка изъ Хотана*, Зап. Вост. Отд., XVI (1904—1905), 1906, стр. 049).

3) Въ одной сирійской исторіи объ іезидяхъ (*Notice sur les Yézidis publiée d'après deux manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale et traduite par M. J.-B. Chabot*, 1896, стр. 9=25, отд. отт. изъ JA) въ *یَزید* *Yézid* усматривается имя бога.

4) *Ein bruchstück manichäischer schrifttums im Asiatischen Museum* (Зап. Имп. Акад. наукъ, т. VI, № 6, 1904, стр. 17).

5) *По поводу еврейско-персидскаго отрывка изъ Хотана* (Зап. Вост. Отд., XVI, стр. 049—051, 053). Здѣсь же узнаемъ (стр. 046), что этотъ отрывокъ изъ Хотана «не можетъ быть отнесенъ ко времени болѣе позднему, чѣмъ конецъ VIII-го вѣка по Р. Хр.».

6) С. А. Егіазаровъ также толкуетъ «эзди», производя его отъ *ezd* *Boiz* и переводя словами «божескій, т. е. признающій Бога» (*Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидаго Эриванской губерніи*, стр. 178, прим.). Такое же называніе даетъ по существу и Ю. С. Карцевъ, бывший русскій вице-консулъ въ Мосулѣ, въ работѣ *Замѣтки о турецкихъ езидахъ*, Тифлисъ 1886 (Зап. Кавк. Отд. Импер. русск. геогр. общ., Тифлисъ 1891, кн. XIII, вып. 2-й, стр. 240), гдѣ читаемъ: «...езиды, принявшіе имя дамасскаго калифа [Іезида], очевидно, существовали и до него, только они назывались «іезидани», т. е. «почитатели Бога»⁴. За объясненіе названія іезиди, *gesp.* «эзди» въ смыслѣ *божескаго* стояла и редакція Зап. Кавк. Отд. Имп. русск. геогр. общ., въ лицѣ Л. П. Загурскаго (ц. кн., стр. 240, прим. **). Л. П. Загурскій предполагалъ, что это объясненіе впервые дано С. А. Егіазаровымъ. С. де Сасу еще въ 1837-мъ году приводитъ такое же объясненіе, данное d'Anvill'емъ для термина *yézidi* въ *L'Euphrate et le Tigre*, стр. 92. De Sacy объясненіе сопровождается рѣшительнымъ, но ничѣмъ не мотивированнымъ отъ себя отзывомъ: «*cette étymologie est inadmissible*» (рецензія на *Narrative Rich'a* въ *Journ. des Savants*, 1837,

Слѣдовательно, въ «іезиди», герср. «эзди» мы имѣемъ иранскій терминъ, вытѣснившій терминъ яфетическаго происхожденія «челеби»¹⁾.

Конфессіонально-богословское значеніе это слово среди турокъ сохранило, пожалуй, въ опредѣленныхъ дервишскихъ кругахъ, въ корвѣ такъ или иначе сродныхъ, повидимому, съ курдскимъ народно-религіознымъ міромъ: у мевлеви, центръ которыхъ сложился въ Иконіи, предстоятели общины выше дервишей, выше шейховъ, прямые намѣстники основателя ордена носятъ званіе челеби²⁾. Такимъ образомъ и въ мусульманскомъ мірѣ находятъ подтвержденіе мысль G. Ficker'a, что въ исторіи малоазійскихъ сектъ иные термины тяготеютъ для своего объясненія къ древнимъ мѣстнымъ языкамъ³⁾. Глава всѣхъ «челеби» (магистръ ордена) называется «челеби эфенди»: званіе наследственно въ родѣ, въ частности въ родѣ «челеби»,

стр. 209, прим.). Но къ этой этимологіи склоненъ былъ примкнуть иранистъ Justi въ *Dictionnaire kurde-français* par Jaba подъ *یژیدی* jezidi: «le nom se dérive peut-être du bactr. yazata (پ. یزدان)».

1) Внутри самой языческой общины предполагаемое мною древнее названіе бога ʒeleb должно было держаться долго. Однако, у насъ нѣтъ пока возможности установить, когда впервые появился въ средѣ курдовъ-язычниковъ иранскій терминъ и когда этимъ пришлымъ словомъ совершенно могло быть вытѣснено мѣстное. Нѣкоторые (Ю. С. Карцевъ, ц. с., стр. 240) склонны были видѣть нашихъ курдовъ-язычниковъ въ народѣ области Мокантъ, куда ходилъ въ проповѣдническихъ пѣляхъ о. Илья, по словамъ писателя IX-вѣка Өомы Маргскаго (*Liber of Governors*, изд. Budge, Лондонъ 1893, I, сир. т., стр. 281 = II, англ. перев., стр. 508 = *Liber superiorum*, изд. Bedjan, Парижъ 1901, стр. 292—293). Бога своего они также называли иранскимъ терминомъ *یژد* yzrd (ц. с., изд. Budge, I, стр. 285, 15 [зѣсь въ ватиканскомъ спискѣ *یژد* по диттографической опискѣ], 284, 3 = II, стр. 511, 4, 20, изд. Bedjan, стр. 295, 14 296, 4): «у насъ», говорили эти язычники, «естъ yzrd [богъ], которому поклонялись наши отцы и отцы нашихъ отцовъ, и мы боимся, что онъ повредитъ намъ, какъ бы не погубилъ онъ нашей жизни, когда мы отречемся отъ него». Но этотъ yzrd—«высокое (бука. великое) дерево *бука*», какъ толкуеть Bedjan (ц. с., стр. 296, 6) на основаніи ново-арамейскаго значенія *ܝܙܪܐ*, или «высокое дерево *дубъ*», какъ переводилъ Budge (ц. с., стр. 284, 5), ссылался на Löw, *Aram. Pflanzennamen* и словарь Raube Smith. Вся фраза гласитъ: *ܝܙܪܐ ܥܠܘܟܘܢ ܥܘܠܘܢ ܝܙܪܐ ܝܙܪܐ*. Вопросъ о культѣ деревьевъ также чрезвычайно интересенъ, поскольку и онъ заставляетъ насъ сопоставить съ этимъ даннымъ исконное почитаніе деревьевъ у яфетидовъ въ Арменіи, Грузіи и Иверіи (Мингреліи). Вообще почитаніе деревьевъ у армянъ сохранялось до нашихъ дней (см. напр. Е. Лалаянъ, *Հանր. Աղբյուր.*, II, стр. 194 сл.). Древность его свидѣлствуется такимъ пережиткомъ въ канонахъ армянской христ. церкви, приписываемыхъ Еришъ, какъ запрещеніе вредить дереву даже тогда, когда оно причинило смерть (арх., нынѣ еп. Месропъ, ц. ж., II, стр. 296). Культъ тополя въ Арменіи касался еще проф. Хвольсонъ (*Die Sabier*, I, стр. 293) въ связи съ языческимъ пережиткомъ въ лицѣ *дѣтей солнца* (ареворди-к). Въ Грузіи сюда тяготеетъ сказаніе о кипарисѣ, срѣзанномъ для основанія первой христіанской церкви (см. Н. Марръ, *Вопи лямчесской Грузіи по древне-грузинскимъ источникамъ*, Зап. Вост. Отд., т. XIV, стр. 15—16, гдѣ усматривается въ явленіи иранское вліяніе). Высокое званіе Чквдидели въ грузинской церкви завѣщано, по всей вѣроятности, отъ языческаго званія Мингреліи культа *великаго дуба* (իկոն didi). Но пока показаніе Өомы Маргскаго для насъ важно лишь въ томъ смыслѣ, что оно свидѣлствуетъ о распространеніи иранскаго термина yzrd въ средѣ послѣдователей мѣстнаго исконнаго культа.

2) J. Brown, *The Dervishes; or, oriental spiritualism*, стр. 225.

3) *Die Phundagiagiten*, стр. 194.

хотя нынѣ право инвеституры признается за шейх-ул-исла́момъ¹⁾. Въ подтвержденіе богословско-конфессіональнаго значенія «челеби» могутъ быть упомянуты еще «члены религіозно-политическаго мусульманскаго братства, игравшаго въ XIV-мъ вѣкѣ большую роль въ Малой Азіи», именно Изеддинъ Ахи-Челеби въ Синопѣ и Ахи-Челеби въ Сивасѣ²⁾, въ окрестностяхъ котораго, какъ указываетъ армянскій географъ Инджиджанъ, существуетъ даже турецкое селеніе съ названіемъ Челебилеръ³⁾.

Существенный интересъ можетъ представить то, что «челеби» является съ своеобразнымъ значеніемъ въ народной армянской рѣчи. Существенный интересъ представляется въ томъ, что армяне — самые древніе сосѣди, болѣе того, сожители курдовъ не только въ физическомъ, но и духовномъ смыслѣ. Я пока здѣсь напому лишь о религіозномъ сродствѣ: оно устанавливается между іезидствомъ и тѣмъ христіанскимъ религіознымъ движеніемъ — павликіанствомъ, которое еще въ старину окрещивали армянскимъ.

Въ ново-нахичеванскомъ армянскомъ нарѣчій «челеби» значитъ «деверь», «братъ мужа». Нахичеванцы склонны считать себя выселенцами изъ Ани, вообще изъ области Ширака, гдѣ находился названный городъ, столица Багратуніевъ, но на самомъ дѣлѣ, судя по языку, они въ массѣ происходятъ изъ Южной Арменіи. Во всякомъ случаѣ появленіе въ народной армянской средѣ слова «челеби» въ значеніи термина родства по браку представляетъ новый, осложняющій дѣло, вопросъ. И, если не толковать это такъ, что невѣстка молъ называетъ деверя господиномъ, разрѣшеніе его естественнѣе искать прежде всего въ религіозномъ происхожденіи слова «челеби», поскольку семейныя отношенія неизбѣжно нормируются религіею.

Не менѣе существенный интересъ для спорнаго слова усматриваю я въ томъ, что въ курдскомъ «челеби» сохранило еще одно своеобразное значеніе, уже упоминавшееся, именно — «странствующій музыкантъ (un musi-

1) J. Brown, ц. с., стр. 233.

2) Бар. В. Р. Розень, ц. с., стр. 306, на основаніи Ибн-Батуты, II, стр. 200 и 349.

3) По личному сообщенію А. Шахназарова, нашего ученика, въ Зангезурскомъ уѣздѣ Елизаветпольской губерніи славится мѣсто съ цѣлебнымъ источникомъ, также известное подъ названіемъ «Челебиларъ». Статья наша была сверстана, когда получился отъ г. Тиграпа Сазандаряна на запросъ А. Шахназарова касательно мѣста Челебиларъ: «Челеби, Челебиларъ или по мѣстному Чалаби находится въ Джебраніальскомъ уѣздѣ, называется также *Аджи-чараманъ*. Селеніе это состоитъ всего изъ 5 или 8 домовъ; тамъ по преданію съ весьма древнихъ временъ поселились три брата. Среди старухъ могилъ поднимается дерево — «липа»; подъ деревомъ находятся три большихъ камня, они и представляютъ богомоліе. Изъ многихъ мѣстъ сюда приводятъ усталыхъ, разслабленныхъ, лицъ съ искривленной шеею, взбѣсившихся отъ укуса собаки и заставляютъ ихъ лизать прахъ у камней въ продолженіе семи недѣль, пока не выздоровѣютъ, а затѣмъ въ продолженіе семи недѣль приходятъ по пятницамъ выражать свою благодарность. Мѣстнымъ жителямъ они приносятъ въ даръ овецъ, коровъ, лошадей».

ciem ambulans)». Для параллели къ тому, что слово одновременно может означать *господина*, гесп. *знатнаго*, и *странствующаго музыканта*, интересно отмѣтить тождественное семасіологическое раздвоеніе слова *بکزاده* *bekzadé сынъ бека* опять таки въ курдскомъ, гдѣ оно значитъ «зватный» и «странствующіе пыгане, поющіе и пляшущіе» (Aug. Jaba, *Dictionnaire kurde-français*). Важно именно то, что понятію присущъ моментъ скитанія, черта дервишизма, тѣсно связаннаго съ іезидствомъ. Еще интереснѣе для насъ то обстоятельство, что «челеби» въ значеніи «странствующаго музыканта» можетъ быть произведено отъ названія музыкальнаго инструмента «челеб», гесп. «челеп», сохранившагося въ персидскомъ языкѣ. Эта лингвистическая подробность намъ даетъ лишь новый матеріалъ въ пользу первоначальнаго культового значенія термина «челеби». Въ персидскомъ *چلب* «челеп», гесп. *چلب* «челеб»¹⁾, встрѣчающееся и въ *Шāh-nāmē* Фирдоусія, по толкованію *برهان قاطع* означаетъ «два мѣдныхъ плоскихъ круга (диска), которыми бьютъ другъ о друга», но въ тоже время слово по персидски значитъ — «шумъ», «крики», «стеченіе», «толпа» и т. п., т. е. въ общемъ для значеній «челеб», сохранившихся въ персидскомъ, насколько они независимы отъ араб. *جلب*, объясненія естественнѣе всего искать въ радѣніяхъ въ честь «челеб»-а, т. е. языческаго бога. Хорошо извѣстны шумныя радѣнія іезидіевъ, значитъ первоначально, «челебіевъ», съ пѣніемъ и съ игрою на музыкальномъ инструментѣ. Останавливается и проф. В. А. Жуковскій «на собраніи, *жертвѣ* и *пѣніи* подъ аккомпаниментъ музыкальнаго инструмента съ прихлопываніемъ въ ладоши», какъ на одномъ

1) *چلب* въ значеніи музыкальнаго инструмента рѣшуетъ *زشب* у Фирдоусія въ двустипіи, приводимомъ Vullers'омъ въ словарѣ s. v.:

برفتند نیم گزشته زشب نه بانك تیره نه بوق وچلب

Справки, веденныя при любезномъ содѣйствіи К. Г. Залемана, быстро выяснили, что двустипіе это приведено по *لغت حمی*, гдѣ слово по существу толкуется такъ же, а въ *فرهنگ جهانگیری* въ качествѣ пригѣра приводится другое двустипіе, именно —

چو يك پاس بگزشت از تیره شب زیش اندر آمد خروش چلب

Тамъ же приводятся стихи съ этимъ словомъ изъ Фаррухія (XI в.). Въ значеніи *шума* въ *جهانگیری* цитованы стихи изъ Насир-и Хосроя (1004—1088) и Катраѣна (XI в.). Г. А. Розенбергъ предупредительно указалъ случай употребленія слова у Фирдоусія въ формѣ *چلب* при значеніи *шума* по изданію Масан'а (стр. 177, 21):

بیامد زعموزیه تا حلب جهان شد پر از شور وبانك وچلب

Но *چلب* — арабское слово въ значеніи *криковъ*.

По личному сообщенію В. А. Жуковскаго, «въ первомъ томѣ Фирдоуси, изд. Vullers'a, въ риемѣ четнаго полустишія *چلب* встрѣчается одинъ разъ (стр. 348, стихъ 871)», но и здѣсь въ значеніи *криковъ*:

چو يك نیمه بگذشت از تیره شب خروش آمد از دشت وبانگ چلب

изъ основныхъ проявленій въ жизни имъ изучавшейся сродной секты¹⁾. Если бы дальнѣйшія изысканія установили, что подъ «челеб»-омъ подразумѣвался специально богъ *Соптило*, Мѣсяцъ и т. п., то и употребленіе «диска», въ качествѣ культового музыкальнаго инструмента могло бы получить особое значеніе.

VI.

Первоначальное приуроченіе «челеби» къ извѣстному роду или классу. — Естественный семасіологическій ростъ «челеби» въ народѣ съ племенной организаціею. — Аналогія съ корейшитами. — Переходъ «челеби» изъ языческаго міра въ мусульманскій. — Реальныя объясненія всѣхъ второобразныхъ значеній «челеби» на почвѣ нашей гипотезы. — Заключительныя положенія.

Однако, обычное пониманіе термина «іезиди» оказывается результатомъ распространительнаго толкованія. «Іезиди» собственно означалъ родъ, производившій себя отъ Іезида, изъ котораго долженъ былъ происходить шейхъ или глава данной религіозной общины²⁾.

Этотъ выдающійся родъ въ свою очередь выдѣлялся изъ привилегированнаго класса. По *Febvre*'у, курдскія племена, исповѣдующія іезидство, «распадаются на два класса; одинъ классъ одѣвается въ черное, другой классъ — въ бѣлое. Первый классъ считается привилегированнымъ; этотъ классъ и выдѣляется изъ себя касту духовныхъ»³⁾.

Естественно, выдающійся родъ изъ привилегированнаго класса, въ рукахъ котораго былъ сосредоточенъ высшій надзоръ надъ народнымъ культомъ, въ глазахъ соплеменниковъ являлся особенно знатнымъ, особенно благороднымъ.

Разъ выдвинулся родъ въ силу сосредоточенія въ его средѣ культа, значеніе его съ теченіемъ времени могло лишь расти. Въ народѣ съ чисто-племенной организаціею ореолъ такого первенствующаго рода могъ не пострадать и послѣ перемѣны религіи, традиція обаятельности происхожденія изъ такого рода или родства съ нимъ могла перейти и по всей видимости, дѣйствительно, перешла къ курдамъ-мусульманамъ въ условія новой духовной жизни, созданныя переходомъ ихъ въ исламъ.

Аналогію этому предположительному явленію находимъ дѣйствительно у арабовъ въ эпоху идолопоклонства, когда въ положеніи такого первенствующаго рода на томъ же основаніи оказываются корейшиты⁴⁾. Интереснѣе для насъ аналогія для втораго момента: извѣстно, что и въ новомъ мірѣ, по торжествѣ ислама, корейшиты долго сохраняли свое приви-

1) ц. с., стр. 14.

2) *Febvre* по *Neander*'у, ц. с., стр. 116.

3) *Febvre* по цитатѣ *Neander*'а, ц. с., стр. 14, 15—19, ср. у насъ, стр. 137, прим. 1.

4) *Hubert Grimme*, *Mohammed*, Münster i. W. 1892, стр. 7—8.

легированное положеніе. Родъ корейшитовъ и въ условіяхъ, созданныхъ новымъ религіознымъ ученіемъ, являлся высоко-аристократическимъ, и принадлежать къ этому роду составляло особую честь для племени, въ пѣляхъ связать себя съ нимъ нѣкоторыми племенами создавались соотвѣтственныя, часто фиктивныя родословія¹⁾.

Въ древности такой первенствующій родъ у курдовъ долженъ былъ называться не «іезиди», а «челеби», и вотъ, слѣдовательно, объясненіе второго основного значенія спорнаго слова: «князь» или «дворянинъ», вообще «знатный» по роду. Какъ извѣстно, строй іезидіевъ по сей день основанъ «на теократическихъ началахъ»; «народъ дѣлится на нѣсколько замкнутыхъ кастъ, установленныхъ религіею²⁾. Сами іезиди чрезвычайно гордятся чистотою крови своей аристократіи³⁾. Правда, въ свѣдѣніяхъ о курдахъ мы пока не находимъ указаній на родъ или классъ съ названіемъ «челеби», но въ томъ-то и бѣда, что, какъ замѣтилъ еще Quatremère, «номенклатура курдскихъ племенъ претерпѣла большія измѣненія⁴⁾».

Къ этому знатному роду «челеби» могли принадлежать на основаніи дѣйствительнаго или фиктивнаго родословія владѣтель Синопа Гази Челеби⁵⁾, владѣтель Кул-Хисара въ Малой Азіи, братъ Икридюрскаго султана Абу Исхака Мухаммедъ Челеби⁶⁾ и другіе челеби⁷⁾, если они возводили свой родъ далѣе XIII—XIV-го вѣка въ глубь древности.

Къ дальнѣйшимъ моментамъ мы и основанія не имѣемъ искать аналогій въ арабской жизни. Арабы, выросши изъ племенной организаціи, образовали самостоятельное міровое государство, въ которомъ создавались новыя сословныя нормы на развалинахъ какъ чисто-арабскаго, такъ ипородческаго аристократизма. Что же касается курдовъ, здѣсь дѣло пошло иначе.

1) Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, Halle 1889, стр. 188 et pass., см. въ указателѣ.

2) С. Егіазаровъ въ предисловіи къ «Извлеченію изъ замѣтокъ г. Сіуффи объ Евсидахъ» (Записки Кавк. отд. Имп. русск. геогр. общ., Тифлисъ 1891, кн. XIII, вып. 2-й, стр. 264, 266). Подробности у него же, *Кратк. этногр.-юрид. очеркъ езидовъ*, тамъ же, стр. 194 сл., 200 сл.

3) «Иностранцы не соблюдаютъ нашего порядка», читаемъ мы въ одной исторіи іезидіевъ на сирійскомъ языкѣ, «нѣтъ у нихъ извѣстныхъ и прославленныхъ родовъ, какъ у насъ, безъ малѣйшей примѣси, эмиръ [всегда] — сынъ эмира, шейхъ — сынъ шейха, ходжа — сынъ ходжи и т. д., а христіане и исмаилиты ставятъ священниками и муллами, кои ни родомъ, ни племенемъ не являются ими» (M. J.-V. Chabot, *Notice sur les Yézidis*, JA, 1896, отд. отд., сир. т., стр. 15—16 = франц. пер., стр. 31).

4) *Notices sur Curdes*, стр. 59.

5) *Voyages d'ibn-Batoutah*, изд. С. Defrémery и Dr. B. R. Sanguinetti, Парижъ 1854, т. II, стр. 351 и 457—458, Muralt, *Essai de Chronogr. byz.*, II, 583.

6) [См. Heud, *Gesch. des LH*, II, 99—100 и I, 601—602].

7) *Voyages d'ibn-Batoutah*, ц. изд., II, стр. 270. Кетати, это то извѣстное мѣсто, гдѣ толкуется по-арабски слово «челеби»: *وتفسيره بلسان الروم سيدي* на языкѣ Рума толкуется господиномъ (сеидомъ).

Часть курдовъ сохранила исконную племенную организацію вмѣстѣ съ народною религіею, но она давно обновила архаическую терминологию національнаго уклада жизни приносивательно къ средѣ, переводя ее на иранскій или арабскій языкъ. Другая же часть, болѣе значительная, принявъ исламъ, вступила на путь слиянія съ мусульманами, въ Малой Азіи съ турками, и на путь перехода изъ племенной организаціи въ государственную, и въ связи съ этимъ «челеби» уже въ курдскомъ, а тѣмъ болѣе въ турецкомъ могло уже означать вообще: *знатный, благородный, господинъ, gentleman, gentleman*, даже *принцъ*.

Эти разнообразныя значенія «челеби» и засвидѣтельствованы съ XIV-го вѣка путешественниками и хроникѣрами восточными и западными¹⁾.

Первоначально, при привилегированномъ положеніи «челеби», родъ этотъ представлялъ собою хозяевъ и въ общемъ и въ частномъ смыслѣ и могъ исторически выдѣлится изъ себя владѣтелей родового имущества, *домохозяевъ*, съ каковымъ значеніемъ слово вошло и въ турецкій языкъ.

Изъ того же основного значенія, приравнивающего слово *mutatis mutandis* французскому *gentilhomme*'у или англійскому *gentleman*'у²⁾, и происходятъ, какъ вездѣ, такія значенія «челеби», очевидно, совѣмъ позднія, какъ а) *благородный, честный*; б) *въжливый, обходительный*; в) *изящный, д) образованный*.

Въ отношеніи послѣдняго значенія надо впрочемъ оговориться, что книжное просвѣщеніе, хотя совершенно павшее съ теченіемъ времени, также существуетъ среди курдовъ, исповѣдующихъ іезидство. У путешественниковъ встрѣчается свѣдѣніе о томъ, что у «іезиды» есть и собственная священная книга подъ названіемъ «Фуркал»³⁾. Миссіонеру Гранту въ 1842-мъ году въ окрестностяхъ древней Ниневіи сообщалъ шейхъ іезидѣвъ, что у нихъ образованіе распространяется лишь на извѣстный родъ и никто, помимо члена этого рода, не учится грамотѣ⁴⁾. Очевидно, и книж-

1) Бар. В. Р. Розенъ, ц. с., стр. 306—307.

2) St. Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties, стр. 187 = В. Бартольдъ, *Мусульманскія династіи*, стр. 160, прим. 4.

3) Grant and Hinsdale въ *Missionary Herald*, 1861, Мартъ, по Neander'у, ц. с., стр. 120. — У С. А. Егизарова читаемъ, что «священная книга езидовъ Замбуръ [арб. زبور *книга, الزبور* *псалмы*] и постановленія пророка Шейхъ-Адъ написаны, по словамъ езидовъ, на арабскомъ языкѣ» (*Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидовъ Эриванской губерніи*, Зап. Кавк. отд. Имп. русск. геогр. общества, Тифлисъ 1891, кн. XIII, вып. 2-й, стр. 175). По одной легендѣ, Заратустра іезидіямъ «оставилъ книгу «джедоа», по курдскому произношенію: «джелоіа». «Весьма возможно, что это та самая книга, которую тщетно старался добыть г. Леярдъ» [*Nineveh and its Remains*, I, стр. 305—306], догадывается Ю. С. Карцевъ (ц. с., стр. 242, тамъ же о предполагаемыхъ выпискахъ изъ книги «Джедоа», доставленныхъ Ю. С. Карцеву вѣкиниъ Шемасомъ Ераміею, мусульманиномъ).

4) ц. статья Grant and Hinsdale по Neander'у, ц. с., стр. 120.

ное образование должно было составлять наследственную привилегию того же рода «челеби», возвышение котораго основано было на сосредоточеніи народнаго культа въ его средѣ.

Если «челеби» въ турецкомъ, дѣйствительно, значило *petit-maitre*, *шеголь*, то и это вполнѣ въ порядкѣ вещей при ироническомъ употребленіи слова, означающаго *gentil* и *gentilhomme*. Проф. В. Д. Смирновъ оспариваетъ такое значеніе слова¹⁾, приведенное барономъ В. Р. Розеномъ по Barbier de Meynard'y, но Mallouf, указывая на употребленіе چلبی въ ироническомъ значеніи *petit-maitre*, въ оправданіе приводитъ начало одной народной турецкой пѣсни:

جانم چلبی قوزم چلبی

Любопытно появленіе «челеби» въ народной арабской рѣчи въ Сиріи, именно въ одной поговоркѣ, на которую обратилъ мое вниманіе И. Ю. Крачковскій. Поговорку приводитъ Kremer²⁾: Halebi Dschelebi, Schâmi Schûmi, Maşri Harâmi, т. е. „алепинецъ «челеби» («artig»), дамаскинецъ — зловѣщая птица Schûmi, египтянинъ — воръ“.

Заключаю положеніями:

1) «челеб» *Богъ* съ производнымъ отъ него «челеби» представляютъ курдскія измѣненія (şeleb, şeleb-i), во второмъ словѣ съ суффиксомъ -i, южно-яфетическаго ķerb (при полногласіи *ķereb), эквивалента семитическихъ словъ — арам. ܟܪܒ, гесп. ܟܪܒ *изображеніе, идолъ*, араб. صنم *идолъ, статуя* и т. п.: южно-яфетическое ķerb (при полногласіи *ķereb) сохранилось въ качествѣ яфетическаго переживанія въ хайскомъ ķer-ə (< *ķer-i) *образъ, форма, видъ* и въ качествѣ заимствованія въ грузинскомъ ķer-i (< ķer-i) *языческий богъ, идолъ; упрямый (язычникъ)*, оно же представлено въ однихъ чисто яфетическихъ языкахъ — въ сванскомъ въ видѣ ġerḡm-əḡ или ġerḡb-əḡ *Богъ*, въ тубал-кайнскихъ языкахъ въ видѣ ġogḡm-əḡ-i *Богъ* (чан. ġogḡm-əḡ-i, мингр. ġogḡp-əḡ-i < *ġogḡm-əḡ-i), въ грузинскомъ въ видѣ заимствованнаго въ этотъ разъ изъ сванскаго [ġerḡm-əḡ-i >] ġmer-əḡ-i *Богъ*, каковое слово вытѣснило собственную чисто картвскую форму *kaḡm-əḡ-i, сохранившуюся съ перебоемъ k въ t въ видѣ [taḡm-əḡ-i *языческий богъ*, гесп.] искаженія taḡm-əḡ-i *язычникъ*.

2) Всѣ и религіозныя, и социальныя значенія «челеби» выработаны въ самомъ курдскомъ языкѣ, вообще въ лонѣ курдской народности, задолго до начала XIV-го вѣка, въ значительной части, вѣроятно, задолго до полной лингвистической иривизации этой искони мѣстной народности.

1) ц. с., стр. 68.

2) *Mittelsyrien und Damascus*, Вѣна 1853, стр. 96.

3) Въ XII — XIII-мъ вѣкахъ и «челеб», и «челеби» вносятся изъ курдскаго въ турецкій языкъ малоазійскихъ сельджуковъ, изъ нихъ «челеби» со всѣми готовыми его значеніями кромѣ утраченнаго къ тому времени у самихъ курдовъ конфессіональнаго въ смыслѣ *іезидія*.

4) Въ словѣ *in* писе содержится исторія, по всей видимости, курдскаго народа, но за отсутствіемъ прямыхъ письменныхъ источниковъ исторію эту невольно приходится возстановливать «палеонтологически», путемъ изученія фрагментарныхъ окаменѣлостей и переживаній въ чисто народныхъ лингвистическихъ и религіозныхъ явленіяхъ живой старины.

5) Наконецъ, на предусматриваемый случай неприемлемости предложенныхъ выводовъ особенно въ настоящій переходный моментъ, когда теорія наша объ яфетической вѣтви языковъ или искажается въ рукахъ неподготовленныхъ судей или совершенно игнорируется, мнѣ останется твердо стоять на одномъ слѣдующемъ положеніи: есть культурно-историческіе вопросы, и къ такимъ относятся и вопросъ о «челеби», и вопросы о византійскомъ павликіанствѣ и иконійскомъ дервишизмѣ, при рѣшеніи которыхъ только тогда можно полагаться на прочность результатовъ, когда изслѣдователь считается прежде всего съ данными каждой безъ исключенія близлежащей народной жизни, съ мѣстной живою стариною, полною этнографическихъ и діалектическихъ матеріаловъ, хотя бы въ разрѣзъ съ книжноисторическими традиціями.

Н. Марръ.